

*Fenomenología, hermenéutica,
posmodernidad y cultura*

Año 1998

Jacques Derrida

« Estructura
Signo y
Juego », en el discurso —

en: Richard Macksey Eugenio Donato:

— Los lenguajes críticos y las ciencias del
hombre — Contraverbia estructuralista
Barcel. Barcelona 1974 2

Discurso el aut. Veris fuente por C. Lévi-Strauss
entre "naturalismo y cultura" (p. 274.)

La derivación rechaza esta oposición y resaca
ambos en un solo "significante"

Estructura - del grupo.

JACQUES DERRIDA

(École Normale Supérieure)

ESTRUCTURA, SIGNO Y JUEGO
EN EL DISCURSO DE LAS CIENCIAS HUMANAS¹

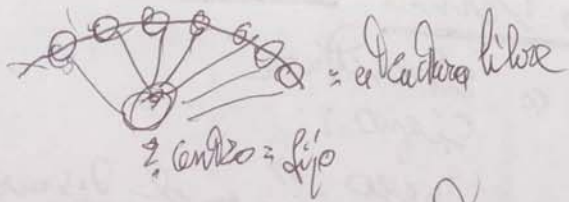
(El pro blema del sujeto, hombre, y los otros.)

Quizás ha ocurrido algo en la historia del concepto de estructura que podría llamarse un «evento», si esta cargada palabra no entrañara un significado que es precisamente la función del pensamiento estructural —o estructuralista— para reducir o conjeturar. Pero, de todas formas, permítanme utilizar el término «evento», empleándolo con precaución y como si estuviera entre comillas. En este sentido, ese evento tendrá la forma exterior de una *ruptura* y una *repetición*.

Sería muy fácil mostrar que el concepto de estructura e incluso la palabra «estructura» son tan antiguos como el *epistèmè*, es decir, tan antiguos como la ciencia occidental y la filosofía occidental— y que sus raíces se encuentran bien profundas en la tierra del lenguaje ordinario, en cuyos lugares más profundos el *epistèmè* lucha por reunirlos a todas una vez más, haciéndolas parte de sí mismo en un desplazamiento metafórico. No obstante, hasta el evento que deseo destacar y definir, la estructura —o mejor la estructuralidad de la estructura— aunque ha estado siempre envuelta, también siempre ha sido neutralizada o reducida, y esto por el proceso de darle un centro o referirla a un punto de presencia, un origen fijado. La función de este centro no era solamente orientar, equilibrar, y organizar la estructura —en realidad, uno no puede concebir una estructura sin organizar—, sino ante todo, asegurarse de que el principio organizador de la estructura limitaría lo que podríamos llamar el *libre-juego* de la estructura. No hay duda de que orientando y organizando la coherencia del sistema, (el centro) de una estructura permite el *libre-juego* de sus elementos dentro de la forma total. E incluso hoy la noción de una estructura que no posea un centro es algo inimaginable.

1. «La structure, le signe et le jeu dans le discours des sciences humaines». El texto que sigue es una traducción de la versión revisada del comunicado de M. Derrida. La palabra «jeu» se traduce aquí como «juego», «acción recíproca» y «continenencia», además de la traducción normativa «libre-juego».

21 octubre 1966 — logio internacional en la (269)
Universidad "John Hopkins" — Baltimore! encuentro sobre
"Los lenguajes críticos y las ciencias humanas" —



el centro
es el centro

el centro
es el centro
a la el centro

1. Sin embargo, el *libre-juego* impide también el mismo juego que descubre y hace posible. Este centro es el punto en el que la sustitución de los contenidos, elementos o términos ya no es posible. En el centro, la transformación o la permutación de los elementos (que por supuesto, pueden ser estructuras comprendidas en otras estructuras) está prohibida. Al menos esta permutación ha permanecido siempre *interdicha*² (uso esta palabra deliberadamente). Así, siempre se ha pensado que el centro, que es único por definición, constituía la parte de una estructura que la gobierna, mientras escapa a la estructuralidad. Es por eso que el pensamiento clásico acerca de la estructura podía decir que el centro está, paradójicamente, en la estructura y fuera de ella. El centro está en el centro de la totalidad, y aun así, como el centro no pertenece a la totalidad (no es parte de ésta), la totalidad tiene su centro en otro sitio. El centro no es el centro. El concepto de (estructura centrada) —aunque representa la misma coherencia, la condición del *epistèmè* como filosofía o ciencia— es contradictoriamente coherente. Y, como siempre, la coherencia en contradicción expresa la fuerza de un deseo. El concepto de la estructura centrada es, de hecho, el concepto de un *libre-juego* apoyándose en una base fundamental, un *libre-juego* que se constituye sobre una inmovilidad fundamental y una certidumbre aseguradora, que se encuentra más allá del alcance del *libre-juego*. Con esta certidumbre puede dominarse la (ansiedad), porque la (ansiedad) es invariablemente, el resultado de una manera de estar implicado en el juego, de ser atrapado por el juego, como si estuviera desde el principio comprometido en el juego.³ Desde la base de lo que por lo tanto nosotros llamamos centro (y que, porque puede encontrarse dentro o fuera, es tan fácilmente llamado, el origen como el fin, tan fácilmente *archè* como *telos*), las repeticiones, las sustituciones las transformaciones y las permutaciones se toman siempre de una historia del sentido (*sens*) —es decir, una historia, un período— cuyo (origen) puede revelarse siempre o cuyo fin siempre puede ser anticipado en la forma de presencia. Es por esto que uno quizás podría decir que el movimiento de cualquier arqueología, como el de cualquier escatología, es un cómplice de esta reducción de la estructuralidad de la estructura e intenta siempre concebir la estructura desde la base de una (presencia) completa que se encuentra fuera del juego.

2. Si esto es así, toda la historia del concepto de estructura, antes de la ruptura de que hablo, debe concebirse como una serie de sustituciones de

2. *Interdite*: «prohibido», «desconcertado», «confundido», «mudo».

3. «...qui naît toujours d'une certaine manière d'être impliqué dans le jeu, d'être pris au jeu, d'être comme être d'entrée de jeu dans le jeu.»

centros, como (una cadena de determinaciones del centro). Sucesivamente, y en forma regulada, el centro recibe diferentes formas o nombres. La historia de la metafísica, como la historia del Occidente, es la historia de estas metáforas y metonimias. Su matriz —si me perdonan que demuestre tan poco y que sea tan elíptico para acercarme más rápido a mi tema principal— es la determinación de estar como (presencia) en todos los sentidos de esta palabra. Sería posible mostrar que todos los hombres relacionados con los fundamentos, principios o centro, siempre han designado la constante de una presencia *eidos*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia* (esencia, existencia, sustancia, sujeto) *aletheia*, trascendencia, conocimiento o consciencia, Dios, el hombre, y así sucesivamente.

El evento que yo llamo (ruptura), la rotura a que aludí al principio de este ensayo, se habría producido probablemente cuando la estructuralidad de la estructura tuvo que comenzar a ser pensada, es decir, a repetirse, y por eso es que he dicho que esta ruptura, era repetición en todos los sentidos de esta palabra. A partir de entonces se hizo necesario pensar en una ley que gobernase (el deseo del centro), en la constitución de la estructura y el proceso de significación prescribiendo sus desplazamientos y sus sustituciones por esta ley de la presencia central; pero una presencia central que nunca era ella misma, que ha sido ya transportada fuera de sí en su sustituto. El sustituto no se sustituye por nada que de alguna manera le ha pre-existido. A partir de entonces fue necesario comenzar a pensar que no había centro, que el centro no podía ser pensado en la forma de un ser-presente, que el centro no tenía un lugar natural, que no (era) un lugar fijo, sino (una función), una especie de no-lugar en el que un número infinito de *sustituciones-signo* entran en el juego. Este fue el momento en que el lenguaje invadió la problemática universal; en el que en ausencia de un centro u origen, todo se hizo discurso —suponiendo que podamos estar de acuerdo en esta palabra— es decir, cuando todo se convirtió en un sistema, en el que el significado central, el significado original o trascendental, no está nunca enteramente presente, fuera de un sistema de diferencias. La ausencia del significado trascendental se extiende al dominio y a la acción recíproca de la significación *ad infinitum*.

¿Cuándo y cómo ocurre este desfase, esta noción de la estructuralidad de la estructura? Sería un poco ingenuo referirse a un evento, a una doctrina, o a un autor para designar este suceso. Es sin duda parte de la totalidad de una (era) la nuestra, pero ya ha comenzado a proclamarse y ha comenzado a trabajar. No obstante, si quisiera dar alguna especie de indicación, eligiendo uno o dos «nombres», y mencionando a aquellos autores en cuyos discursos este suceso ha mantenido, casi, su formulación más radical, citaríá probablemente la crítica nietzscheana de la metafísica, la crí-

4.1.3

b) tica de los conceptos del ser y de la verdad, por la que sustituyeron los conceptos de juego, interpretación, y signo (signo sin verdad presente); la crítica freudiana de la auto-presencia, es decir, la crítica del conocimiento, del sujeto, de la auto-identidad y de la auto-proximidad o auto-posesión; y, más radicalmente, la destrucción heideggeriana de la metafísica, de la onto-teología, de la determinación del ser como presencia. Pero todos estos discursos y todos sus análogos se encuentran atrapados en una especie de círculo. Este círculo es único. Describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica. Carece de sentido no utilizar los conceptos de la metafísica para atacarla. No tenemos lenguaje —ni sintaxis ni vocabulario— que sea ajeno a la historia; no podemos pronunciar una sola proposición destructiva que no se haya deslizado ya en la forma, la lógica, y las postulaciones implícitas justamente en lo que trata de contestar. Para poner un ejemplo: la metafísica de la presencia se ataca con la ayuda del concepto de signo. Pero desde el momento en que alguien quiere demostrar esto, (como he sugerido hace un momento, que no hay significado trascendental o privilegiado y que el dominio o la acción recíproca de la significación no tiene, a partir de ahora, ningún límite) tendría que extender su rechazo al concepto y a la misma palabra signo; justamente lo que no puede hacerse. Por la significación «signo» ha sido siempre comprendida y determinada, en este sentido, como signo-de, refiriéndose el significante al significado, el significante diferente de su significado. Si uno borra la diferencia fundamental entre el significante y el significado, es la misma palabra significante la que tiene que ser abandonada como concepto metafísico. Cuando Lévi-Strauss dice, en el prefacio a *Le cru et le cuit*⁴, que él ha «tratado de trascender la oposición entre lo sensible y lo inteligible colocándose (él mismo), desde el principio, al nivel de los signos», la necesidad, la fuerza, y la legitimidad de su acto no puede hacernos olvidar que, el concepto de signo no puede en sí mismo sobrepasar esta oposición entre lo sensible y lo inteligible. El concepto del signo está determinado por esta oposición: a través y por medio de la totalidad de su historia y por su sistema. Pero no podemos obrar sin el concepto de signo, no podemos abandonar esta complicidad metafísica sin abandonar también la crítica que estamos dirigiendo contra esta complicidad, sin el riesgo de borrar la diferencia en la auto-identidad de un significado reduciendo a él su significante, o, lo que viene a ser lo mismo, expulsándolo simplemente fuera de sí. Porque hay dos formas heterogéneas de borrar la diferencia entre el significante y el significado: una, la forma clásica, consiste en reducir o derivar el significante, es decir, en

someter últimamente el signo al pensamiento; la otra, que aquí estamos utilizando contra la primera, consiste en poner en duda el sistema en el que funcionaba la reducción anterior: primero y ante todo, la oposición entre lo sensible y lo inteligible. La paradoja es que la reducción metafísica del signo necesitaba de esa oposición que estaba reduciendo. Y lo que estoy diciendo aquí acerca del signo puede extenderse a todos los conceptos y todas las frases de la metafísica, en particular al discurso sobre la «estructura». Pero hay muchas formas de ser atrapado en este círculo; todas son más o menos ingenuas, más o menos empíricas, más o menos sistemáticas, más o menos cercanas a la formulación o incluso a la formalización de este círculo. Son estas diferencias las que explican la multiplicidad de los discursos destructivos, y el desacuerdo entre aquéllos que los realizan. Por ejemplo fue en conceptos heredados de la metafísica donde Nietzsche, Freud y Heidegger trabajaron. Como estos conceptos no son elementos o átomos, y como están tomados de una sintaxis y de un sistema, cada aplicación individual lleva consigo toda la metafísica. Esto es lo que permite a estos destructores destruirse recíprocamente —Heidegger, por ejemplo, al considerar a Nietzsche, con tanta lucidez y rigor, como mala fe y falsa interpretación, como el último metafísico, el último «platonista». Uno podría hacer lo mismo con el propio Heidegger, o con Freud, o con muchos otros. Y no hay actualmente ejercicio más extendido.

¿Cuál es la relevancia de éste esquema, cuando miramos a las llamadas «ciencias humanas»? Una de ellas ocupa quizás, un lugar privilegiado: la etnología. Uno efectivamente puede asumir que la etnología podría haber nacido como ciencia en el momento en que se produjo una descentralización: en el momento que la cultura europea —y, como consecuencia, la historia de la metafísica y de sus conceptos— se había deslocalizado, se había salido de su lugar, y se la obligó a pararse para considerarse, a sí misma, como la cultura de referencia. Este no es un momento de discurso filosófico y científico, también es un momento político, económico, técnico, etc. Uno puede decir, con toda seguridad, que no hay nada fortuito alrededor del hecho de que la crítica del etnocentrismo —la primera condición de la etnología— debe ser sistemática e históricamente contemporánea a la destrucción de la historia de la metafísica. Ambas pertenecen a la misma era.

La etnología —como cualquier ciencia— se produce en el elemento del discurso. Y es, principalmente, una ciencia europea que utiliza conceptos tradicionales, a pesar de lo mucho que pueda luchar contra ellos. Consecuentemente, quiera o no —y esto no depende de una decisión de su parte— el etnólogo acepta en su discurso las premisas del etnocentrismo desde el mismo momento en que se dedica a destruirlas. Esta necesi-

4. *Le cru et le cuit* (París: Plon, 1964).

4.2
dad es irreductible; y no es una contingencia histórica. Debemos considerar con mucho cuidado todas sus implicaciones. Pero si nadie puede escapar a esta necesidad, si nadie es, por lo tanto, responsable por asumirla son de la misma pertinencia. La cualidad y la fecundidad de un discurso quizá se miden por el rigor crítico con que se considera ésta relación con la historia de la metafísica y con los conceptos heredados. Aquí se presenta una cuestión de relación con el lenguaje de las ciencias humanas y una cuestión de responsabilidad crítica del discurso. Es cuestión de plantear expresa y sistemáticamente el problema del «status» de un discurso, que toma prestadas de una herencia, las fuentes necesarias para desmontar esa misma herencia. Es un problema de *economía y estrategia*.

Si ahora paso a emplear un examen de los textos de Lévi-Strauss como ejemplo, no es solamente por el privilegio concedido a la etnología, entre las ciencias humanas, y tampoco porque el pensamiento de Lévi-Strauss pesa mucho en la situación teórica contemporánea. Es, sobre todo, porque se ha hecho evidente en la obra de Lévi-Strauss una cierta preferencia y porque allí se ha elaborado una cierta doctrina, y de una manera más o menos explícita, en relación con esta crítica del lenguaje y con este lenguaje crítico en las ciencias humanas.

Para seguir este movimiento en el texto de Lévi-Strauss, permítanme elegir como hilo rector, entre otros, la oposición entre naturaleza y cultura. A pesar de todos sus rejuvenecimientos y disfraces, esta oposición es congénita a la filosofía. Es, incluso, más antigua que Platón. Es por lo menos, tan antigua, como los sofistas. Como el planteamiento de la oposición —*physis/nomos, physis/technè*— se nos ha transmitido por medio de toda una cadena histórica que opone la «naturaleza» a la ley, a la educación, al arte, a la técnica —y de esta manera a la libertad, a lo arbitrario, a la sociedad, al espíritu, etc. Desde los comienzos de su búsqueda y desde su primer libro, *Las Estructuras Elementales del Parentesco*,⁵ Lévi-Strauss ha sentido al mismo tiempo la necesidad de utilizar esta oposición y la imposibilidad de hacerla aceptable. En las *Estructuras Elementales* comienza por este axioma o definición: que pertenece a la naturaleza lo que es universal y espontáneo, que no depende de una cultura particular o de cualquier norma determinada. Y pertenece a la cultura, por otra parte, lo que depende de un sistema de normas que regulan la sociedad y por lo tanto capaces de variar de una estructura social a otra. Estas dos definiciones son del tipo tradicional. Pero, en las primeras páginas de las *Estructuras Elementales* Lévi-Strauss, que ha comenzado a dar a estos conceptos

5. *Les structures élémentaires de la parenté* (París: Presses Universitaires de France, 1949).

una presentación aceptable, se encuentra con lo que él llama *escándalo*, es decir, algo que ya no tolera la oposición naturaleza/cultura que él ha aceptado y que parece requerir al mismo tiempo los predicados de la naturaleza y de la cultura. Este escándalo es la prohibición-del-incesto. La prohibición-del-incesto es universal. En este sentido, uno podría llamarla natural. Pero también es una prohibición, un sistema de normas e interdictos; en este sentido uno podría llamarla cultural.

«Asumamos por lo tanto que todo lo universal en el hombre deriva del orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad; que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo, y de lo particular. Cuando nos encontramos enfrentados a un hecho, o mejor a un conjunto de hechos, los cuales, a la luz de las definiciones precedentes, no están lejos de parecer un escándalo: la prohibición del incesto presenta, sin la menor equivocación, e indisolublemente unidas, las dos características en las que reconocemos los atributos contradictorios de los dos órdenes exclusivos. La prohibición del incesto constituye una norma, pero una norma, única entre las normales sociales, que posee al mismo tiempo un carácter universal» (pág. 9).

Obviamente no hay escándalo sino en el interior de un sistema de conceptos que sancionan la diferencia entre naturaleza y cultura. Al comienzo de su obra, con el *factum* de la prohibición del incesto, Lévi-Strauss se coloca en una posición que presupone que esa diferencia, que siempre se ha asumido como auto-evidente, viene a ser discutida. Porque, desde el momento en que la prohibición del incesto no puede concebirse en la oposición naturaleza/cultura, no puede decirse que es un hecho escandaloso, un núcleo de oscuridad en una red de significaciones transparentes. La prohibición del incesto ya no es un escándalo que uno encuentra o con el que uno se enfrenta, en el dominio de los conceptos tradicionales; es algo que escapa a estos conceptos y ciertamente les precede —probablemente como condición de su posibilidad. Podría decirse quizás que toda la conceptualización filosófica, relacionándose sistemáticamente con la oposición naturaleza/cultura, está destinada a dejar en el dominio de lo impensable la cosa que principalmente hace posible esta conceptualización: el origen de la prohibición del incesto.

He tratado con demasiada precipitación este ejemplo; que es sólo uno entre muchos, pero es, no obstante, un ejemplo que revela que el lenguaje lleva en sí la necesidad de su propia crítica. La crítica puede hacerse de dos maneras, puede hacerse por dos caminos. Una vez que se hace sentir el límite de la oposición cultura/naturaleza, uno podría desear cuestionar sistemática y rigurosamente la historia de estos conceptos. Esta es la primera acción. Tal averiguación sistemática e histórica no sería una acción

ni filológica ni filosófica en el sentido clásico de estas palabras. Preocuparse de los conceptos fundamentales de la filosofía no es adoptar la tarea del filósofo ni del historiador clásico de la filosofía. A pesar de las apariencias, probablemente es la mejor forma de dar un primer paso fuera de la filosofía. El paso «fuera de la filosofía» es mucho más difícil de concebir de lo que se imaginan aquellos que se imaginan que ya lo hicieron hace tiempo, con altiva facilidad, y que, en general, se encuentran absortos en la metafísica por todo el cuerpo del discurso del que ellos pretenden estar liberados.

Para evitar el efecto —posiblemente esterilizante— de la primera forma (que yo creo corresponde más estrechamente a la elegida por Lévi-Strauss) es necesario conservar en el campo del descubrimiento empírico todos aquellos antiguos conceptos, mientras al mismo tiempo se exponen aquí y allí sus límites, tratándolos como instrumentos que aún pueden sernos útiles. Ya no se les atribuye ningún valor verdadero; hay una disposición a abandonarlos si se hace necesario, por presentarse otros instrumentos que parecen ser más útiles. Mientras tanto, se explota su eficacia —relativa— y se emplean para destruir la vieja maquinaria a que pertenecen y de la que ellos mismos son piezas. Así es como el lenguaje de las ciencias humanas se critica *a sí mismo*. De esta forma Lévi-Strauss cree que puede separar el *método* de la *verdad*, los elementos del método y las significaciones objetivas que ellos proclaman por medio suyo. Uno casi podría decir que ésta es una afirmación principal de Lévi-Strauss; en cualquier caso, las primeras palabras de *Las Estructuras Elementales* son: «Uno comienza a comprender la distinción entre estado de naturaleza y estado de sociedad (hoy estamos más preparados para decir: estado de naturaleza y estado de cultura), mientras faltando cualquier significación histórica aceptable, presenta un valor que justifica plenamente su uso por la sociología moderna: su valor como instrumento metodológico».

Lévi-Strauss siempre permanecerá fiel a esta doble intención: conservar como instrumento aquello cuyos verdaderos valores critica.

Por una parte, continuará, en efecto, contestando el valor de la oposición naturaleza/cultura. Más de trece años después de *Las Estructuras Elementales*, *El Pensamiento Salvaje*⁶ repite fielmente el texto que acabo de citar: «La oposición entre naturaleza y cultura en que he insistido previamente parece ofrecer hoy un valor que es ante todo metodológico». Y este valor metodológico no se encuentra afectado por su no-valor ontológico (como podría decirse, si esta noción no se supusiese aquí): «No habría sido suficiente absorber las humanidades particulares en una humanidad ge-

6. *La pensée sauvage* (París: Plon, 1960).

neral; esta primera empresa prepara el camino para otras... que pertenecen a las ciencias naturales y exactas: reintegrar la cultura a la naturaleza y, finalmente, reintegrar la vida a la totalidad de sus condiciones psicoquímicas» (pág. 327).

Por otra parte, aún en *El Pensamiento Salvaje*, presenta como lo que él llama *bricolage*⁷ lo que podría llamarse el discurso de este método. El *bricoleur*, dice Lévi-Strauss, es alguien que utiliza los medios «a la mano», es decir, los instrumentos que encuentra a su disposición alrededor suyo, aquellos que ya están ahí, que no han sido concebidos con un ojo en la operación para la que se van a utilizar, y a la que uno trata por error de adaptarlos, sin dudar en cambiarlos, en cualquier momento que parezca necesario, o en probarlos todos a la vez aunque por su forma y origen sean heterogéneos —y así sucesivamente. Hay por lo tanto una crítica del lenguaje en la forma de *bricolage*, e incluso ha sido posible decir que *bricolage* es el mismo lenguaje crítico. Estoy pensando en particular en el artículo de G. Genette, «Structuralisme et critique littéraire», publicado en homenaje a Lévi-Strauss en una edición especial de *L'Arc* (n.º 26, 1965), donde se señala que el análisis del *bricolage* podría «aplicarse casi palabra por palabra» el criticismo, y especialmente a la «crítica literaria».⁸

Si uno llama *bricolage* a la necesidad de tomar prestados los propios conceptos del texto de una herencia que es más o menos coherente, debe decirse que todo discurso es un *bricoleur*. El ingeniero, que Lévi-Strauss opone al *bricoleur*, tendría que ser el que construyera la totalidad de su lenguaje, la sintaxis, y el vocabulario. Un sujeto que supuestamente fuera el origen absoluto de su propio discurso y que supuestamente lo construiría «de la nada», sería el creador del *verbo*, el *verbo* mismo. La noción del ingeniero que supuestamente hubiera roto con todas las formas de *bricolage* es por lo tanto una idea teológica; y como Lévi-Strauss nos dice en otro escrito que el *bricolage* es mitopoético, lo curioso es que el ingeniero es un mito producido por el *bricoleur*. Desde el momento que dejamos de creer en tal ingeniero y en un discurso que rompa con el discurso histórico recibido; tan pronto como se admita que cada discurso finito es unido por un cierto *bricolage*, y que el ingeniero y el científico son, también, especies de *bricoleurs*, se encuentra entonces amenazada la misma idea de *bricolage* y se descompone la diferencia de la que tomó su significado.

7. Un *bricoleur* es aquel que vaga de un lado a otro con tales o cuales fines, dedicándose a toda clase de reparaciones.

8. Reimpreso en G. Genette, *Figures* (París, Éditions du Seuil, 1966), pág. 145.

7.2. Esto saca a relucir el segundo hilo que puede conducirnos a lo que aquí está revelándose.

Lévi-Strauss describe el *bricolage* no sólo como una actividad intelectual, sino también como una actividad mitopoética. Uno lee en *El Pensamiento Salvaje*: «Como el *bricolage*, a nivel técnico, la reflexión mítica puede alcanzar resultados brillantes e imprevistos a nivel intelectual. Recíprocamente, el carácter mitopoético del *bricolage* se nota a menudo». (pág. 25).

Pero el destacable esfuerzo de Lévi-Strauss no es simplemente adelantar, en las más recientes de sus investigaciones principalmente, una ciencia estructural o un conocimiento de los mitos o de la actividad mitológica. Se empeña, también, actualmente —yo diría que casi desde el principio— en el «status» que él concede a su propio discurso sobre los mitos, a lo que él llama «mitológicos». Es aquí donde el discurso sobre el mito se refleja y se critica a sí mismo. Y este momento, este período crítico, es evidentemente, motivo de preocupación para todos los lenguajes que comparten el campo de las ciencias humanas. ¿Qué dice Lévi-Strauss de sus «mitológicos»? Es aquí donde descubrimos la virtud (poder mitopoético) del *bricolage*. En efecto, lo que parece más fascinante en esta investigación crítica de un nuevo «status» del discurso es el señalado abandono de toda referencia al centro, al sujeto, a una referencia privilegiada, a un origen, o a un archè absoluto. El tema de este desmontaje podría seguirse a lo largo de la «Obertura» de su última obra *Le cru et le cuit*. Solamente destacaré unos pocos puntos clave:

1. Desde el comienzo Lévi-Strauss reconoce que el mito Bororo que utiliza como «mito referencia» no se merece este nombre ni este trato. El nombre está interpretado falsamente y el uso del mito es impropio. Este mito se merece más que ningún otro su privilegio referencial:

«En efecto, el mito Bororo será a partir de ahora designado por el nombre de *mito-referencia*; no es, como trataré de mostrar, una transformación más o menos forzada de otros mitos, originados o en la misma sociedad o en sociedades más o menos alejadas. Por lo tanto, hubiera sido legítimo elegir como mi punto de partida cualquier representante del grupo. Desde este punto de vista, el interés del mito-referencia no depende de este carácter típico, sino más bien de su posición irregular en el medio de un grupo» (pág. 10).

2. No hay unidad o fuente absoluta del mito. El foco o la fuente del mito son siempre vestigios o potencialidades que son elusivas, inactualizables, e inexistentes en primer lugar. Todo comienza con la estructura, la configuración, la relación. El discurso sobre esta estructura sin centro, el mito —es decir, que no puede tener un sujeto absoluto o un centro

absoluto—. Para no cambiar rápidamente la forma y el movimiento del mito, debe evitarse aquella violencia que consiste en centrar un lenguaje que está describiendo una estructura excéntrica. Por lo tanto, en este contexto es necesario evitar el discurso filosófico o científico, renunciar al *epistèmè* que requiere absolutamente, que es el requerimiento absoluto de que volvamos a la fuente, al centro, a la base fundamental, al principio, y así sucesivamente. En oposición al discurso *epitémico*, el discurso estructural sobre los mitos (el discurso *mitológico*) debe ser *mitomórfico*. Tiene que tener la forma de aquello de lo que habla. Esto es lo que Lévi-Strauss dice en *Le cru et le cuit*, de donde me gustaría citar ahora un largo y destacable pasaje:

«En efecto, el estudio de los mitos posee un problema metodológico por el hecho de que no puede conformarse al principio cartesiano de dividir la dificultad en tantas partes como sea necesario para resolverla. No existe un fin verdadero para el análisis mítico, ni unidad secreta que podría captarse al final de la obra de descomposición. Los temas se duplican hasta la infinidad. Cuando creamos que los hemos desenredado entre sí y que podemos mantenerlos separados, es solamente para darnos cuenta de que se están uniendo de nuevo, en respuesta a la atracción de afinidades imprevistas. En consecuencia, la unidad del mito es sólo tendenciosa y extrapolativa; nunca refleja un estado o un momento del mito. Un fenómeno imaginario implicado por el empeño de interpretar su papel es dar una forma sintética al mito e impedir su disolución en una confusión de contrarios. Podría decirse por lo tanto que la ciencia o conocimiento de los mitos es una *anaclástica*, tomando este antiguo término en el más amplio sentido autorizado por su etimología: una ciencia que admite en su definición el estudio de los rayos reflejados junto con aquellos que se pierden. Pero, al contrario de la reflexión filosófica, que pretende recorrer todo el camino hasta su fuente, las reflexiones cuestionadas aquí tratan de rayos sin ningún otro foco potencial. Al querer imitar el movimiento espontáneo del pensamiento mítico, mi empresa, demasiado breve y demasiado larga, ha tenido que ceder a sus demandas y respetar su ritmo. Así, este libro, que trata de los mitos y tiene forma propia, es un mito.»

Esta manifestación se repite un poco más adelante (pág. 20): «Como los mismos mitos descansan en claves de segundo orden (las claves de primer orden son aquellas en que consiste el lenguaje), este libro ofrece la ligera variación de una tercera clave, destinada a asegurar la posibilidad recíproca de la traducción de varios mitos. Esto es por lo que no sería erróneo considerarlo un mito; el mito de la mitología, por así decirlo». Es por esta ausencia de cualquier centro real y fijo del discurso mítico o mitológico, por lo que el modelo musical elegido por Lévi-Strauss para la com-

2. posición de su libro aparentemente está justificado. La ausencia de un centro es, aquí, la ausencia de un sujeto y la ausencia de un autor: «El mito y la obra musical aparecen así como directores de orquesta cuyos oyentes son los silenciosos actores. Si se preguntase donde debe encontrarse el verdadero foco de la obra, debería responderse que su determinación es imposible. La música y la mitología colocan al hombre cara a cara con los objetos virtuales cuya sombra es lo único real... Los mitos no tienen autores» (pág. 25).

Es en este momento cuando el *bricolage* etnográfico asume deliberadamente su función mitopoética. Pero por el mismo símbolo, esta función hace aparecer el requerimiento filosófico o epistemológico de un centro, como mitológico, es decir, como una ilusión histórica.

8. No obstante, incluso si uno comprende la necesidad de lo que Lévi-Strauss ha hecho, no puede ignorar sus riesgos. Si lo mitológico es mitomórfico, ¿son equivalentes todos los discursos sobre los mitos? ¿Tendremos que abandonar cualquier requerimiento epistemológico que nos permita distinguir entre varias cualidades del discurso sobre el mito? Es una cuestión clásica, pero inevitable. No podemos responder —no creo que Lévi-Strauss responda a ella— mientras no se haya planteado expresamente el problema de las relaciones entre el filosofema o el teorema, por una parte, y el mitema o mitopoema, por otra. Por no plantear expresamente estos problemas, estamos condenándonos a transformar la pretendida transgresión de la filosofía en un fallo inadvertido en el interior del campo filosófico. El empirismo viene a ser el género del que todos estos fallos serían siempre las especies. Los conceptos trans-filosóficos serían transformados en ingenuidades filosóficas. Podría dar muchos ejemplos para demostrar este peligro: los conceptos de signo, historia, verdad, etc. Lo que quiero resaltar simplemente, es que el paso más allá de la filosofía no consiste en volver la página de la filosofía (lo que por lo general se convierte en mala filosofía), sino en seguir leyendo a los filósofos de una determinada manera. El riesgo de que estoy hablando es asumido siempre por Lévi-Strauss y es el precio de su empeño. He dicho que el empirismo es la matriz de todos los fallos que amenazan al discurso que, como ocurre con Lévi-Strauss en particular, prefiere ser científica. Si quisiéramos plantear profundamente el problema del empirismo y del *bricolage*, terminaríamos probablemente muy rápido con una serie de proposiciones absolutamente contradictorias en relación al «status» del discurso en la etnografía estructural... Por una parte, el estructuralismo pretende ser la crítica del empirismo. Pero al mismo tiempo no hay un solo libro ni estudio de Lévi-Strauss que no se ofrezca como un ensayo empírico que siempre puede ser completado o invalidado por una información. Los esque-

mas estructurales se proponen, siempre, como hipótesis resultantes de una cantidad finita de información y sujetos a la prueba de la experiencia. Podrían utilizarse numerosos textos para demostrar este doble postulado. Volvamos una vez más sobre la «Obertura» de *Le cru et le cuit*, donde parece claro que si este postulado es doble, es porque se trata de una cuestión de lenguaje sobre el lenguaje:

«Los críticos que me reprochasen no haber comenzado por hacer un inventario exhaustivo de los mitos sudamericanos, antes de analizarlos, estarían cometiendo un grave error acerca de la naturaleza y del papel de estos documentos. La totalidad de los mitos de un pueblo forma parte del orden del discurso. Dando por supuesto que este pueblo no se extingue física o moralmente, esta totalidad nunca se cierra. Por lo tanto, esa crítica equivaldría a la de reprocharle a un lingüista el hecho de escribir la gramática de una lengua sin haber recogido previamente la totalidad de las palabras pronunciadas desde que esa lengua existe, y sin tener en cuenta los intercambios verbales que tendrán lugar mientras exista esa lengua. La experiencia demuestra que un número absurdamente pequeño de frases... permite al lingüista elaborar una gramática de la lengua que está estudiando. E, incluso, una gramática parcial, o un esquema de gramática, representan consecuciones valiosas en el caso de lenguas desconocidas. La sintaxis no espera hasta que haya sido posible enumerar una serie teóricamente ilimitada de eventos, antes de hacerse manifiesta, porque la sintaxis consiste en el cuerpo de normas que presiden la generación de estos eventos. Y, es precisamente una sintaxis de la mitología sudamericana lo que yo quería presentar. Si aparecen nuevos textos para enriquecer el discurso mítico, entonces eso proporcionará una oportunidad para comprobar o modificar la forma en que ciertas leyes gramaticales han sido formuladas, una oportunidad para descartar algunas de ellas y una oportunidad para descubrir otras. Pero en ningún caso puede plantearse como una objeción el requerimiento de un discurso mítico total. Porque acabamos de ver que tal requerimiento carece de sentido» (pág. 15-16).

8.2. La totalización se define por lo tanto una vez como *inútil*, otra como *imposible*. Esto es, sin duda, consecuencia del hecho de que hay dos maneras de concebir la totalización. Y afirmo, una vez más, que estas dos determinaciones coexisten implícitamente en los discursos de Lévi-Strauss. Puede juzgarse imposible la totalización en el estilo clásico: uno se refiere entonces al empeño empírico de un sujeto o de un discurso finito en una vana e incansable búsqueda de una riqueza infinita que nunca alcanza. Hay demasiado, más de lo que uno puede decir. Pero la no-totalización también puede determinarse de otra forma: no desde el punto de vista del concepto de la finitud asignándonos a una opinión empírica, sino desde

7.3
1

el punto de vista del concepto del *libre-juego*. Si ya no tiene sentido, la totalización, no es porque la infinidad de un campo no puede ser cubierta por una mirada finita o por un discurso finito, sino porque la naturaleza del campo (esto es, el lenguaje y un lenguaje finito) excluye la totalización. Este campo es de hecho aquel del *libre-juego*, es decir un campo de sustituciones infinitas en el marco de un conjunto finito. Este campo permite así estas sustituciones infinitas solamente porque es finito, es decir, porque, en lugar de ser un campo inagotable, como en la hipótesis clásica, en lugar de ser demasiado grande, le falta algo: un centro que retenga y fundamente el *libre-juego* de las sustituciones. Uno podría decir —utilizando rigurosamente aquella palabra cuya escandalosa significación siempre se oblitera en francés— que este movimiento del *libre-juego*, permitido por la suerte, la ausencia de un centro u origen, es el movimiento de *suplementariedad*. Uno no puede determinar el centro, el signo que lo *suplementa*,⁹ que toma su lugar en su ausencia —porque este signo se añade, se suma, por encima y arriba, viene como un *suplemento*.¹⁰ El movimiento de significación añade algo, que termina con el hecho de que siempre hay más, pero esta adición es flotante porque viene a realizar una función delegada, a suplir una falta por parte del significado. Aunque Lévi-Strauss en su uso de la palabra suplementario nunca resalta como yo lo estoy haciendo aquí las dos direcciones de sentido que, de forma tan extraña se encuentran reunidas en ella, no es por casualidad que utiliza esta palabra dos veces en su *Introducción a la obra de Marcel Mauss*,¹¹ en el momento en que está hablando de la «*superabundancia del significante, en relación a los significados a que esta abundancia puede referirse*»:

«En su empeño por comprender el mundo, el hombre tiene a su disposición un exceso de significación (que él reparte entre las cosas de acuerdo con las leyes del pensamiento simbólico —que es un tema de estudio para los lingüistas y etnólogos). Esta distribución de una ración *suplementaria* —si puedo decirlo de esta forma— es absolutamente necesaria para que, en conjunto el significante disponible y el significado que pretende permanezcan en relación de complementariedad que es condición principal del uso del pensamiento simbólico.»

(Sin duda podría demostrarse que esta *ration supplémentaire* de la sig-

9. Siendo lo importante que la palabra (tanto en inglés como en francés, como en español) significa «suplir una deficiencia», por una parte, y «proporcionar algo adicional», por otra.

10. «...ce signe s'ajoute, vient en sus, en *supplément*.»

11. «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (París: Presses Universitaires de France, 1950).

1

nificación es el origen de la misma *ratio*.) Las palabras aparece un poco más adelante, después de que Lévi-Strauss ha mencionado «este significante que flota, es la *servidumbre de todo pensamiento finito*»:

«En otras palabras —y tomando como guía el precepto de Mauss de que todos los fenómenos sociales pueden asimilarse en el lenguaje— vemos en *mana, wakau, oranda* y otras nociones del mismo tipo, la expresión consciente de una función semántica, cuyo papel es permitir al pensamiento simbólico operar a pesar de la contradicción que le es propia. De este modo, se explican las aparentemente insolubles antinomias ligadas a esta noción... Al mismo tiempo fuerza y acción, cualidad y estado, sustantivo y verbo, abstracto y concreto, omnipresente y localizado, *mana* es en efecto todas estas cosas. Pero, ¿no es precisamente porque no es ninguna de estas cosas que el *mana* es una forma simple, o más exactamente, un símbolo en estado puro, y por lo tanto capaz de cargar con cualquier clase de contenido simbólico? En el sistema de los símbolos constituido por todas las cosmologías, el *mana* sería simplemente un *valeur symbolique zéro*, es decir, un signo que marca la necesidad de un contenido simbólico *suplementario* [las itálicas son más] para aquello con lo que el significado ya se encuentra cargado, pero que puede adoptar cualquier valor requerido, solamente suponiendo que este valor sigue siendo parte de la reserva disponible y que no es, como los fonólogos opinan, un término de grupo.»

Lévi-Strauss añade la nota:

«Los lingüistas ya han llegado a formular hipótesis de este tipo. Por ejemplo: «Un fonema *cero* es opuesto a todos los demás fonemas en francés porque no lleva consigo caracteres diferenciales ni un valor fonético constante. Por el contrario, la función propia del fonema *cero* es oponerse al fonema ausencia». (R. Jakobson y J. Lutz, «Notes on the French Phonemic Pattern», *Word*, vol. 5. n.º 2 [Agosto de 1949], página 155.) De forma similar, si esquematizamos la concepción que estoy proponiendo aquí, casi podría decirse que la actividad de funciones *como mana* debe oponerse a la ausencia de significación, aunque no lleve consigo ninguna significación particular» (pág. 1 y nota).

La *superabundancia* del significante, su carácter *suplementario*, es, así, el resultado de una finitud, es decir, el resultado de una falta, que debe ser *suplementada*.

Ahora puede comprenderse por qué el concepto del *libre-juego* es importante en Lévi-Strauss. Sus referencias a toda clase de juegos, particular-

mente la ruleta, son muy frecuentes, en especial en sus *Conversaciones*,¹² en *Raza e Historia*,¹³ y en *El Pensamiento Salvaje*. Esta referencia al juego o al *libre-juego* se capta siempre en tensión.

Ante todo, se encuentra en tensión con la historia. Este es un problema clásico, las objeciones ya están gastadas o pasadas de moda. Indicaré simplemente lo que a mí me parece la formalidad del problema: al reducir la historia, Lévi-Strauss ha actuado como si incurriera en un concepto que siempre ha sido cómplice de la metafísica teológica o escatológica, en otras palabras, paradójicamente, cómplice de la filosofía de la presencia a la que se creyó que podría oponerse la historia. Aunque parece ser un logro algo tardío en la filosofía, la temática de la historicidad ha sido requerida siempre para la determinación del ser como presencia. Con o sin etimología —y a pesar del antagonismo clásico que opone todas estas significaciones a lo largo de todo el pensamiento clásico— podría demostrarse que el concepto de *epistèmè* ha provocado el de *historia*, si la historia es siempre la unidad de una conversión, como tradición de la verdad o desarrollo de la ciencia o conocimiento orientado hacia la apropiación de la verdad en presencia y auto-presencia, hacia el conocimiento en el conocimiento-del-ser.¹⁴ La historia ha sido concebida como el movimiento de una renovación de la historia, un desvío entre dos presencias. Pero si es legítimo suponer este concepto de la historia existe el peligro (si se reduce sin una manifestación expresa del problema que estoy indicando aquí) de caer en el anti-historicismo de tipo clásico: es decir, en un determinado momento de la historia de la metafísica. Tal como yo lo veo, esta es la formalidad algebraica del problema. Concretamente, en la obra de Lévi-Strauss debe reconocerse que el respeto por la estructuralidad, por la originalidad interna de la estructura, compele una neutralización del tiempo y de la historia. Por ejemplo, la aparición de una nueva estructura, de un sistema original, se da siempre (y esta es la primera condición de su especificidad estructural) por una ruptura con el pasado, su origen, y su causa. Uno puede por lo tanto describir lo que es peculiar a la organización estructural solamente obviando, en el primer momento de esta descripción, sus condiciones pasadas: sin plantear el problema del tránsito de una estructura a otra, poniendo la historia entre paréntesis. En este momento «estructuralista» los conceptos de casualidad y discontinuidad son indispensables. Y de

12. Presumiblemente: G. Charbonnier, *Entretien avec Claude Lévi-Strauss* (París: Plon-Julliard, 1961).

13. *Race and History* (París: Publicaciones de la UNESCO, 1958).

14. «...l'unité d'un devenir, comme tradition de la vérité dans la présence et la présence à soi, vers le savoir dans la conscience de soi.»

hecho, Lévi-Strauss acude a menudo a ellos, como lo hace, por ejemplo, para la estructura de las estructuras, el lenguaje, del que dice en la «Introducción a la obra de Marcel Mauss», que «sólo puede haber nacido de una vez»:

«Cualesquiera que hayan sido el momento y las circunstancias de su aparición en la escala de la vida animal, el lenguaje sólo puede haber nacido de una vez. Las cosas no podrían tomar significado progresivamente. Siguiendo una transformación (el estudio de aquello que no es la preocupación de las ciencias sociales, sino más bien de la biología y la psicología) se produjo un salto de un estado en que nada tenía significado, a otro en que todo lo poseía» (pág. 25).

Este punto de vista no impide a Lévi-Strauss reconocer la lentitud, el proceso de maduración, el continuo afán de transformaciones fácticas, la historia (por ejemplo, en *Raza e Historia*). Pero de acuerdo con un acto que fue también el de Rousseau y el de Husserl, debe «apartar a un lado todos los hechos» en el momento en que desea recapturar la especificidad de una estructura. Como Rousseau, debe concebir siempre el origen de una estructura, sobre el modelo de una catástrofe, un vuelco de la naturaleza en la naturaleza, una interrupción natural de la secuencia natural, una separación de la naturaleza.

Además de la tensión del *libre-juego* con la historia, tenemos también la tensión del *libre-juego* con la presencia. La presencia de un elemento es siempre una referencia significante y sustitutive inscrita en un sistema de referencias y el movimiento de una cadena. El *libre-juego* es siempre una acción recíproca de ausencia y presencia, pero si tiene que concebirse radicalmente, el *libre-juego* debe concebirse antes de la alternativa de presencia y ausencia; el ser debe concebirse como la presencia o ausencia empezando con la posibilidad del *libre-juego* y no al revés. Si Lévi-Strauss, mejor que ningún otro, ha sacado a la luz el *libre-juego* de la repetición y la repetición del *libre-juego*, igual se percibe en su obra una especie de ética de la presencia, una ética de la nostalgia por los orígenes, una ética de inocencia arcaica y natural, de una pureza de presencia y auto-presencia en el habla¹⁵ —una ética, nostalgia, e incluso remordimiento que a veces presenta como la motivación del proyecto etnológico, cuando él se mueve hacia las sociedades arcaicas— que a sus ojos, son sociedades ejemplares. Estos textos son bien conocidos.

Como un retorno hacia la presencia, perdida o imposible, del origen au-

15. «...de la présence à soi dans la parole.»

mucho más allá. Ya no busca la constante. Considera que hay eventos, algo improbables, que producen por un tiempo una estructura y una invariabilidad. ¿Es que todo ocurre como si ciertas mutaciones, que no proceden de ningún autor ni de ninguna mano, y que son, como la pobre lectura de un manuscrito, realizadas solamente como un defecto de una estructura, existen como mutaciones? ¿Es éste el caso? ¿Es cuestión de una estructura que se encuentra en la naturaleza de un genotipo producido por casualidad de un hecho improbable, de un encuentro que envolvía una serie de moléculas químicas y que las organizó de una cierta manera, creando un genotipo que se realizará, y cuyo origen está perdido en una mutación? ¿Es eso a lo que usted tiende? Porque, por mi parte, creo que voy en esa dirección y que ahí encuentro el ejemplo (incluso cuando estamos hablando de una especie de fin de la historia) de la integración de lo histórico; bajo la forma de *evento*, mientras sea improbable, en el mismo centro de la realización de la estructura; pero una historia que ya no tiene nada que ver con la historia escatológica, una historia que se pierde siempre en su propia persecución, ya que el origen está perpetuamente desplazado. Y usted sabe que el lenguaje que hablamos hoy, a propósito de lenguaje, se habla acerca de genotipos, y acerca de teoría de la información. ¿Puede este signo sin sentido, este perpetuo mirar hacia atrás, ser comprendido a la luz de una especie de filosofía de la naturaleza, en la que la naturaleza no solamente habría realizado una mutación, sino que también habría realizado un mutante perpetuo: el hombre? Quiero decir, una especie de error de transmisión o de malformación habría creado un ser que está malformado, cuya adaptación es una aberración perpetua, y el problema del hombre pasaría a formar parte de un campo mucho mayor en el que lo que usted quiere hacer, lo que está en proceso de hacer (es decir, la pérdida del centro; el hecho de que no hay estructura privilegiada u original) podría verse bajo esta primera forma a la que el hombre sería restaurado. ¿Es esto lo que usted quería decir, o quería usted decir otra cosa? Esta es mi última pregunta y pido disculpas por haberme alargado tanto.

JACQUES DERRIDA: Puedo decir que estoy totalmente de acuerdo con la última parte de sus observaciones, pero usted me hacía una pregunta. Así, le contestaría a usted diciendo, primero, que estoy tratando, precisamente, de colocarme en tal posición que ya no sé a donde voy. Y, respecto a esta pérdida del centro, me *miego* a aproximar una idea del «no-centro» que ya no sería la tragedia de la pérdida del centro —ésta tristeza es clásica. Y no quiero decir que yo pensaba aproximar una idea por medio de la cual esta pérdida del centro sería una afirmación.

Y con respecto a lo que usted ha dicho de la naturaleza y la situación

del hombre en los productos de la naturaleza, creo que ya hemos discutido esto los dos. Asumiré enteramente con usted esta parcialidad que usted ha expresado —con excepción de su elección de palabras, y aquí las palabras son más que meras palabras, como siempre. Es decir, no puedo aceptar su precisa formulación, porque no estoy preparado para ofrecer una alternativa precisa. Así, bien entendido que no sé a dónde voy, que las palabras que estamos utilizando no me satisfacen, y con estas reservas en mentes, estoy completamente de acuerdo con usted.

Respecto a la primera parte de su pregunta, la constante einsteniana no es una constante, no es un centro. Es el primer concepto de variabilidad —y es, finalmente, el concepto del juego. En otras palabras, no es el concepto de algo —de un centro a partir del cual un observador podría dominar el campo— sino el mismo concepto del juego que, después de todo, trataba de elaborar.

HYPPOLITE: ¿Es una constante en el juego?

DERRIDA: Es la constante del juego...

HYPPOLITE: Es la regla del juego.

DERRIDA: Es una regla del juego que no gobierna el juego; es una regla del juego que no domina el juego. Ahora, cuando la regla del juego es desplazada por el mismo juego, debemos encontrar otra palabra distinta a la palabra *regla*. En lo que se refiere al álgebra, creo que tenemos un ejemplo en el que un número de cifras significantes, si usted quiere, o de signos, es privado de su centro. Pero podemos considerar el álgebra desde dos puntos de vista. O como el ejemplo, o análogo de este juego absolutamente sin centro del que ya he hablado; o podemos tratar de considerar el álgebra como un campo limitado de objetos ideales, productos en sentido husserliano, comenzando por una historia, por un *Lebenswelt*, por un sujeto, etc., que constituyesen, creasen sus objetos ideales, y en consecuencia seremos siempre capaces de hacer sustituciones, reactivando en él, el origen (del que los significantes, en apariencia perdidos, son las derivaciones. Yo creo que es de esta forma como se consideraba el álgebra clásicamente. Uno podría imaginárselo, en otro caso, como una imagen del juego. O, de otra forma, uno se imagina el álgebra como un campo de objetos ideales, producidos por la actividad de lo que llamamos sujeto, u hombre, o historia, y así, recobramos la posibilidad del álgebra en el campo del pensamiento clásico; o también podemos considerarla como un inquietante espejo del mundo, que es algebraico cien por cien.

HYPPOLITE: ¿Qué es entonces la estructura? Si ya no puedo poner el ejemplo del álgebra, ¿cómo definirá usted una estructura para mí? —para ver donde está el centro.

DERRIDA: El mismo concepto de estructura —lo digo de paso— no es satisfactorio ya para describir ese juego. ¿Cómo definir la estructura? La estructura debería estar centrada. Pero este centro puede ser o el pensamiento, como lo era clásicamente, como un creador o ser, o un lugar fijo y natural; o también como una deficiencia, digamos; o algo que haga posible el juego-libre, en el sentido en que uno habla del «*jeu dans la machine*», del «*jeu des pièces*», y que recibe —y esto es lo que llamamos historia— una serie de determinaciones, significantes, que finalmente no tiene significados [*signifiés*], que no pueden convertirse en significantes excepto si comienzan por esta deficiencia. Así, creo que lo que he dicho puede considerarse como una crítica del estructuralismo, por supuesto.

RICHARD MACKSEY: Puede que esté fuera de juego al tratar de identificar prematuramente aquellos jugadores que pueden unirse a su equipo en la crítica de la metafísica representada por su tentativa teoría del juego. Aun así, me ha sorprendido la simpatía con que dos figuras contemporáneas podrían ver la formidable perspectiva que usted y Nietzsche nos invitan a contemplar. Estoy pensando, en primer lugar, en la última parte de la carrera de Eugen Fink, un fenomenólogo «reformado» con la peculiar y paradójica relación con Heidegger. Tan pronto como en los coloquios de Krefeld y Royaumont está preparado a argüir el «status» secundario del mundo conceptual, para ver *Sein, Wahrheit, y Welt* como parte irreductible de una cuestión única, primaria. Ciertamente ni su *Vor-Fragen* y en el último capítulo del libro de Nietzsche adelanta él una noción zaratustriana del juego como un paso hacia afuera (o hacia atrás) de la filosofía. Es interesante contrastar su Nietzsche con el de Heidegger; me parece que usted estaría de acuerdo con él en revertir la primacía que el último concede al *Sein* sobre el *Seiendes*, y así conseguir algunas consecuencias interesantes para la crítica post-humanista de nuestro anunciado tópico, «*les sciences humaines*». Porque estoy seguro que, en *Spiel als Weltsymbol*, el juego mundial que preside es anterior y anónimo, anterior a la división platónica del ser y la apariencia y desposeído de un centro humano, personal.

La otra figura es ese escritor que ha hecho el centro cambiante de su poética de ficciones el juego narrativo en «la noche *unánime*», ese arquitecto y prisionero de laberintos, el creador de Pierre Menard.

DERRIDA: Usted está pensando, sin duda, en Jorge Luis Borges.

CHARLES MORAZÉ: Sólo una observación: respecto al diálogo de los últimos veinte años con Lévi-Strauss sobre la posibilidad de una gramática distinta de la del habla; siento una gran admiración por lo que Lévi-Strauss ha hecho por una gramática de las mitologías. Me gustaría señalar que también hay una gramática del evento. Y es más difícil de establecer. Creo que en los próximos meses, en los próximos años, comenzaremos a aprender cómo, esta gramática o mejor, esta serie de gramáticas de los sucesos puede construirse. Y [esta gramática] conduce a resultados, si me permiten decirlo, al menos respecto a mi experiencia personal, que son un poco menos pesimistas que aquellos que usted ha indicado.

LUCIEN GOLDMANN: Me gustaría decir que creo que Derrida, con cuyas conclusiones no estoy de acuerdo, tiene una función catalítica de la vida cultural francesa, y por esa razón le presto homenaje. Dije una vez que él me recuerda mi llegada a Francia en el 34. En aquel tiempo había un fuerte movimiento realista entre los estudiantes, y de repente apareció un grupo que se encontraba en defensa del realismo, ¡pero que demandaba un rey merovingio!

En este movimiento de negación del sujeto o del centro, si ustedes gustan, que Derrida define remarcablemente, él está en el proceso de decir a toda la gente que representa esta posición: «Pero usted se contradice; nunca llega hasta el final. Al criticar las mitologías, en fin, si niega usted la posición, la existencia, de la crítica y la necesidad de decir algo, usted se contradice, porque usted todavía es M. Lévi-Strauss que dice algo y si usted hace una nueva mitología...». Bien, la crítica fue destacable y no vale la pena adoptarla otra vez. Pero si he notado las pocas palabras que se han añadido al texto y que eran de carácter destructivo, podríamos discutir al nivel de la semiología. Pero me gustaría hacer una pregunta a Derrida: Supongamos que en lugar de discutir sobre la base de una serie de postulados hacia los que todas las corrientes contemporáneas, irracionalistas como formalistas, se orientan, usted tiene ante sí una posición muy distinta, digamos una oposición dialéctica. Muy simplemente, usted cree que la ciencia es algo que los hombres hacen, que la historia no es un error, que lo que usted llama teología es algo aceptable, un intento para no decir que el mundo está ordenado, que es teológico, pero que el ser humano es tal que se arriesga a la posibilidad de dar un significado a una palabra que, eventualmente, en algún momento, se resistirá a ese significado. Y el origen o fundamento de eso que antes es un típico estado de dicotomías de que usted habla (o en gramatología, la acción que se registra antes de que haya un significado) es algo que estamos estudiando hoy, pero que no podemos, ni incluso queremos, penetrar desde

dentro, porque sólo puede penetrarse desde dentro en silencio, mientras queremos comprender de acuerdo con la lógica que hemos elaborado, con la que tratamos de adelantar de alguna manera, no un significado escondido por algún dios, sino para dar sentido a un mundo en el que esa es la función del hombre (sin saber, además, de dónde procede el hombre; no podemos ser enteramente consistentes, porque si la cuestión está clara, si decimos que el hombre procede de Dios, entonces alguien preguntará: «¿De dónde procede Dios?», y si decimos que el hombre procede de la naturaleza, alguien preguntará: «¿De dónde procede la naturaleza?», etc.). Pero estamos dentro y nos encontramos en esta situación. ¿Es esta posición, para usted, aún contradictoria?

JAN KOTT: En un momento esta famosa frase de Mallarmé pareció ser significativa: «Un golpe de dados nunca abolirá la casualidad». [*Un coup de dés n'abolira jamais le hasard.*] Después de esta lección que usted nos ha ofrecido, no es posible decir que: «Y la casualidad no abolirá nunca el golpe de dados» [*Et le hasard n'abolira jamais le coup de dés.*]

DERRIDA: Digo que «sí» inmediatamente a Mr. Kott. Y con respecto a lo que me ha dicho Mr. Goldmann, creo que ha aislado, en lo que yo he dicho, el aspecto que él llama destructivo. Creo, sin embargo, que he sido bastante explícito acerca del hecho de que nada de lo que he dicho tenía un sentido destructivo. En todas partes he utilizado la palabra *déconstruction*, que no tiene nada que ver con la destrucción. Quiero decir: es simplemente una cuestión de (y esta es una necesidad de la crítica en el sentido clásico de la palabra) estar alerta a las implicaciones, a la sedimentación histórica del lenguaje que utilizamos; y eso no es la destrucción. Creo en la necesidad de un trabajo científico en el sentido clásico, creo en la necesidad de todo lo que se está haciendo, incluso de lo que usted está haciendo, pero no veo por qué yo tendría que renunciar, o cualquiera tendría que renunciar a la radicalidad de una obra crítica, bajo el pretexto de que pone en peligro la esterilización de la ciencia, la humanidad, el progreso, el origen del significado, etc. Creo que el riesgo de la esterilidad y la esterilización siempre han sido el premio a la lucidez. Con respecto a la anécdota anterior la tomo más bien mal, pues me define como un ultrarrealista, o un «ultra», como decían en mi país natal no hace tanto tiempo, mientras que yo tengo un concepto mucho más humilde, modesto y clásico de lo que estoy haciendo.

En relación con la referencia de M. Morazé a la gramática del evento,

debo devolverle la pregunta, porque no sé lo que puede ser una gramática del evento.

SERGE DOUBROVSKY: Usted habla siempre de un *no-centro*. ¿Cómo puede usted, en su propia perspectiva, explicar o al menos comprender lo que es una percepción? Porque una percepción es precisamente la manera en que el mundo aparece *centrado* para mí. Y el lenguaje lo representa usted como estamento o nivel. Ahora el lenguaje es algo distinto. Es, como dijo Merleau-Ponty, una intencionalidad corporal. Y comenzando por esta utilización del lenguaje, en vista de que hay una intención del lenguaje, yo encuentro de nuevo e inevitablemente un centro. Porque no es «Uno» quien habla, sino «Yo». E incluso si usted reduce el yo, se encuentra obligado a cruzarse una vez más con el concepto de intencionalidad, que yo creo se encuentra en la base de todo un pensamiento, que, además, usted no niega. Por lo tanto, le pregunto cómo lo reconcilia usted con sus presentes intentos.

DERRIDA: En primer lugar, yo no he dicho que no hubiese un centro, ni que pudiésemos avanzar sin el centro. Yo creo que el centro es una función, no un ser; no una realidad, sino una función. Y esta función es absolutamente indispensable. (No destruyo el sujeto; lo sitúo. Es decir, creo que a cierto nivel, tanto de la experiencia como del discurso filosófico y científico, uno puede apanárselas sin la noción del sujeto. Es cuestión de saber de dónde procede y cómo funciona. Por lo tanto, conservo el concepto del centro, del que he dicho que era imprescindible, así como el del sujeto, y todo el sistema de conceptos a que usted se ha referido.

Ya que usted ha mencionado la intencionalidad, yo simplemente trato de ver aquellos que están fundando el movimiento de la intencionalidad, que no puede concebirse en el término intencionalidad. Como para la percepción, debo decir que una vez la reconocía como una conservación necesaria. Era extremadamente conservador. Ahora no sé lo que es la percepción y no creo que exista nada así. La percepción es precisamente un concepto, un concepto de una intuición o de un dato originándose de la misma cosa, presente ella misma en su significado, independientemente del lenguaje, del sistema de referencia. Y creo que la percepción es interdependiente del concepto de origen y del centro y consecuentemente todo lo que ataque la metafísica de lo que yo he dicho, también ataca al mismo concepto de percepción. No creo en la existencia de ninguna percepción.

HTR Harvard Theological Review 87:1
January 1994

"Journal of Religious Ethics" — JRE 22:2
Fall 1994 (Georgetown University 40 years)

+ 299. Gerald W. Schubach:

"Augustine's Hermeneutic of Humility
An Alternative to Moral Imperative and Moral

Realism"

62

1993.

The Early Philosophical Roots of
Schleiermacher's Notion of
Gefühl, 1788-1794*

Julia A. Lamm
Georgetown University

in Decision?

No single term has been so misunderstood or so debated in the history of Schleiermacher interpretation as Gefühl ("feeling"). The intensity of the controversy surrounding this term is testimony to the critical role it plays in Schleiermacher's entire theological program. Indeed, as evident in his magnum opus The Christian Faith (1830/1831),¹ where Gefühl attains its final formulation as "the feeling of absolute dependence" (das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl), few other terms play as important a role in his account of religious experience and his doctrine of God. Not only is Schleiermacher's theological system at stake, but also the foundations of modern theology itself. Ludwig Feuerbach's assessment of the consequences of emphasizing Gefühl was unequivocal; most critics of Schleiermacher,

*An early draft of this essay was presented at the Mid-Atlantic regional meeting of the American Academy of Religion, Philadelphia, 4 March 1993. I am grateful to the participants in the Philosophy of Religion Section for their questions and comments. I am also grateful to B. A. Gerrish and the consultants of HTR for their instructive suggestions. Georgetown University and its Theology Department provided research and travel grants; for their generous support I am most thankful.

¹Friedrich D. E. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt (1830-31; 2 vols.; 7th ed.; ed. Martin Redeker; Berlin: de Gruyter, 1960; ET: The Christian Faith [trans. and ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart; Edinburgh: T. & T. Clark, 1928]).

Glaube = Fe, confianza

terruca

- feeling = sentimiento / emoción (→ fe de religioso)

Gefühl = sentimiento / emoción / emoción / sensibilidad

terruca

q. over Anschauung = modo de ver- / sobre lo intuitivo / contemplar / percepción / observación } como sentido de Gefühl

Ap. & con. o. in.

Gestalt = apoyo, base, marco, estructura,

Zusammen = conjunto = idea de - / reunión

Karl Barth foremost among them, have followed Feuerbach's pattern of interpretation:

sensación-intuición

If, for example, feeling is the essential organ of religion, the nature of God is nothing else than an expression of the nature of feeling. . . .

But the object of religious feeling is become a matter of indifference, only because when once feeling has been pronounced to be the subjective essence of religion, it in fact is also the objective essence of religion. . . . feeling is pronounced to be religious, simply because it is feeling.²

The two main lines of criticism that stem from such an interpretation of Schleiermacher's appeal to *Gefühl* are that it leads to an extreme subjectivism and, concomitantly, that it is merely an expression of emotions.³ Even Paul Tillich, who understood and shared Schleiermacher's philosophical heritage (and who depended more on Schleiermacher's notion of *Gefühl* than he ever admitted), lamented that Schleiermacher did not choose his terminology wisely, "But now Schleiermacher made a great mistake. The term he used for the experience of this identity [between subject and object] was 'feeling.' Religion is not theoretical knowledge; it is not moral action; religion is feeling, feeling of absolute dependence." A better term, Tillich argued, would have been "intuition."⁴

²Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (1841; trans. George Eliot; New York: Harper & Row, 1957) 9–10. In addition to Karl Barth's "Introduction" to Feuerbach in this edition (pp. xix–xxx), see Karl Barth, *The Theology of Schleiermacher* (ed. Dietrich Ritschl; trans. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982) 212–21.

³For literature regarding Schleiermacher's "subjectivism," see Ferdinand Delbrück, *Erörterungen einiger Hauptstücke in Dr. Friedrich Schleiermachers christlicher Glaubenslehre* (Bonn: Marcus, 1827); Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort: Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1924); cited and responded to in B. A. Gerrish, "Continuity and Change: Schleiermacher on the Task of Theology," in idem, *Tradition in the Modern World: Reformed Theology in the Nineteenth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1978) 13–48; Barth, *The Theology of Schleiermacher*, 184–243; Felix Flückiger, *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher* (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1947) 36; Van A. Harvey, "A Word in Defense of Schleiermacher's Method," *JR* 42 (1962) 161; Robert Williams, "Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness," *JR* 53 (1973) 424–55; George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster, 1984); reviewed by B. A. Gerrish, "The Nature of Doctrine," *JR* 68 (1988) 87–92.

⁴Paul Tillich, *Perspectives on Nineteenth and Twentieth Century Protestant Theology* (ed. Carl E. Braaten; New York: Harper & Row, 1967) 96. Tillich continued, "But 'feeling' in Schleiermacher should not really be understood as subjective emotion. Rather, it is the impact of the universe upon us in the depths of our being which transcends subject and object. . . . Therefore, instead of speaking of feeling, he could also speak of intuition of the universe, and this intuition he could describe as divination."

Nevertheless, Schleiermacher persisted in his appeal to *Gefühl*, even after he weighed the possibilities of either dropping it altogether or substituting *Anschauung* ("intuition") for it. He was fully aware of the criticisms, which were no less harsh in his day than in our own. Some of the cruder and more vicious criticisms, such as that of Georg Wilhelm Friedrich Hegel, he chose to ignore; others—for example, the criticism of Ferdinand Delbrück—he took seriously, modifying his use of the term accordingly.⁵ The point is that Schleiermacher's preference for the language of *Gefühl* reflects not a careless adoption of terminology but a refined judgment that spanned the full, forty-year course of his career. Hence, to grasp why he held so tenaciously to *Gefühl*, and therefore why he evidently considered it the best option available to him, a careful examination of the various renditions of *Gefühl* is required. Many fine studies have undertaken just this task by tracing the development of Schleiermacher's notion of *Gefühl* in terms of its philosophical context.⁶ For the most part, such studies tend to focus either on the introduction to *The Christian Faith* or on a comparison of various editions of the *Speeches on Religion* (1799, 1806, 1821).⁷ In the latter case, two issues in particular are usually considered crucial for determining the evolution of the term—first, the relation between *Gefühl* and *Anschauung*, and second, the degree to which Schleiermacher was influenced by Johann Gottlieb Fichte and Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling.⁸ Little consideration, however, has been given to the role of

⁵In the first edition of *Der christliche Glaube* (1821/22), the term "feeling of dependence" was not applied consistently and thus was subject to severe criticism by Delbrück and others. For that reason, Schleiermacher, as he undertook revisions, chose to modify this phrase with the adjective "absolute." He explained (*The Christian Faith*, 12 [note to paragraph 4]) in a note to the second edition, "For the word *schlechthinig* ['absolute'], which occurs frequently in the following exposition, I am indebted to Professor Delbrück. I was unwilling to venture upon its use, and I am not aware that it has occurred anywhere else. But now that he has given it me, I find it very convenient to follow his lead in using it."

⁶See, for example, Richard B. Brandt, *The Philosophy of Schleiermacher: The Development of His Theory of Scientific and Religious Knowledge* (New York: Greenwood, 1968); Friedrich Wilhelm Graf, "Ursprüngliches Gefühl unmittelbarer Koizidenz des Differenten: Zur Modifikation des Religionsbegriffs in den verschiedenen Auflagen von Schleiermachers 'Reden über die Religion,'" *ZThK* 75 (1978) 147–86; Hermann Süskind, *Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System* (1909; reprinted Tübingen: Mohr, 1983); Terrence N. Tice, "Schleiermacher's Conception of Religion: 1799–1831," *Archivio di Filosofia* 52 (1984) 333–56.

⁷For an English translation of the first edition (1799), see Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers* (trans. Richard E. Crouter; Cambridge: Cambridge University Press, 1988); for an English translation of the third edition (1821), see idem, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (trans. John Oman; New York: Harper & Row, 1958).

⁸For instance, Graf ("Ursprüngliches Gefühl") sees Schleiermacher's rejection of Fichte as the main cause of his preference for *Gefühl* over *Anschauung*; Süskind (*Der Einfluß Schellings*)

Gefühl in Schleiermacher's thought before 1799,⁹ despite the fact that *Gefühl* had not just occurred to Schleiermacher in 1799 but had already undergone a full decade of development, before Fichte and Schelling had made their philosophical debuts, before the emergence of German romanticism, and before Schleiermacher's own debut with the *Speeches on Religion*. It is the purpose of this article to address this lacuna in Schleiermacher scholarship by examining the earliest foundations of the notion of *Gefühl*.

When Schleiermacher was in his twenties and struggling with the religion of his youth, he took time away from theology and immersed himself in the study of philosophy. There could not have been a more exciting time to engage in such a study. In a series of essays that spans the years 1789 to 1794, we find Schleiermacher caught up in the two great intellectual revolutions of eighteenth-century Germany: the publication of Immanuel Kant's three *Critiques* (1781, 1788, 1790) and the Pantheist Controversy (1783–1786) between Friedrich Heinrich Jacobi and Moses Mendelssohn. In the ensuing debates, *Gefühl* began to emerge as an important concept for many philosophers as new ground was broken in epistemology, aesthetics,

attributes this shift in terminology to Schleiermacher's desire to distance himself from Schelling; Tice ("Schleiermacher's Conception of Religion") recognizes both Fichte and Schelling as being influential in Schleiermacher's need to distinguish *Gefühl* and *Anschauung*. Ruth Drucilla Richardson (*The Role of Women in the Life and Thought of the Early Schleiermacher (1768–1806): An Historical Overview* [Schleiermacher: Studies-and-Translations 7; Lewiston: Mellen, 1991]) sheds new light on the relation between *Gefühl* and *Anschauung* by examining how each becomes specific to gender when the topic is the relation between men and women. For example, referring to Schleiermacher's *Brouillon zur Ethik* (1805/6; ed. Hans-Joachim Birkner [Hamburg: Meiner, 1981]), she argues that "when Schleiermacher tries to find two words that will best summarize the differing *Geschlechtscharaktere* [characteristics of sex] of women and men, he describes women as '*Gefühl*' and men as '*Anschauung*'" (p. 170; compare 123–24). For more on Schleiermacher's view of women and the feminine, see Iain G. Nicol, ed., *Schleiermacher and Feminism: Sources, Evaluation, and Responses* (Schleiermacher: Studies-and-Translations 12; Lewiston: Mellen, 1992). For the role of *Gefühl* in Schleiermacher's hermeneutics, especially as it relates to his understanding of the feminine, see Julie Ellison, *Delicate Subjects: Romanticism, Gender, and the Ethics of Understanding* (Ithaca/London: Cornell University Press, 1990).

⁹This is due partly to the fact that until the publication of the new critical edition in 1984, most of Schleiermacher's early works were not available in their entirety even in German. To date, only two essays have been translated into English: *On Freedom* (1790/92) (trans. Albert L. Blackwell; Schleiermacher: Studies-and-Translations 9; Lewiston: Edwin Mellen, 1992) and *On the Highest Good* (1789) (trans. H. Victor Froese; Schleiermacher: Studies-and-Translations 10; Lewiston: Mellen, 1992). For the German original, see *Über das höchste Gut und Über die Freiheit*, in *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe*, Part 1: *Schriften und Entwürfe*, vol. 1: *Jugendschriften 1787–1796* (ed. Günter Meckenstock; Berlin: de Gruyter, 1984) 81–125 and 217–356 respectively. *Die Kritische Gesamtausgabe [KGA] der Schriften, des Nachlasses und des Briefwechsels Schleiermachers*, a critical edition of Schleiermacher's work, is still being published by de Gruyter in Berlin.

and ethics. This was the formative context in which Schleiermacher carefully nurtured certain philosophical commitments which would remain with him throughout his career. Foremost among these commitments was his unique appropriation of the term *Gefühl*. Schleiermacher's growing reliance on the term can be traced through his early philosophical essays: it begins in 1788–1789 as a mode of moral discernment; in 1790–1792, while its meaning retains its basically ethical orientation, it also begins to take on a broader epistemological role; in 1793–1794, as Schleiermacher turns his attention from moral philosophy and epistemology to ontology, its meaning expands further so as to become an apprehension of the Infinite, thus marking a return to theology.¹⁰ With this final, decisive step to ontology, however, when for a brief window of time *Gefühl* becomes a form of intellectual intuition, the original meaning of *Gefühl* as a mode of moral discernment is eclipsed.

■ Earliest Uses of *Gefühl*: A Mode of Moral Discernment

Schleiermacher's earliest surviving essay is *Notes on Aristotle* (1788), written when he was only twenty years old. In what amounts to a student's reflections on Aristotle's ethics, Schleiermacher used the term *Gefühl* fairly commonly, although not in a self-conscious fashion. Perhaps because there was no essential conflict between Aristotle and himself, or perhaps because his grasp of Aristotle was limited at this point, Schleiermacher was not pressed into a struggle of definition and clarification; he had not yet stumbled upon a problem that needed resolution. In paraphrasing Aristotle, Schleiermacher readily referred to such expressions as the "feeling of responsibility," the "feeling of friendship," the "better feeling," and "social feeling."¹¹ Besides these general applications of the term, however, there are cases where Schleiermacher, in using *Gefühl*, seemed to indicate something much more definite. Central to the moral life is the proper cultivation of feeling, which is to be understood as both an extensive and intensive integrating activity. *Extensively*, feeling is the integration of what Aristotle considered

¹⁰It is another question entirely to determine the degree to which Schleiermacher's understanding of *Gefühl*—which is often inconsistent, especially in these early years (1789–1806)—remains constant or can be traced through his later work (1821–1831). That is indeed a crucial question, but it should not be pursued apart from a historical study of the early development, irrespective of later developments. I therefore disagree with Graf ("Ursprüngliches Gefühl," 147, 150) who claims that the meaning of *Gefühl* in Schleiermacher's earlier work—that is, the first two editions of the *Reden*—should only be considered if relevant to the meaning of *Gefühl* in later works.

¹¹Friedrich Schleiermacher, *Anmerkungen zu Aristoteles: Nikomachische Ethik 8–9* (1788), in *KGA* 1/1. 5, 7, 10. See also Aristotle *Nicomachean Ethics* (trans. H. Rackham; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1947).

to be the three grounding motives of the moral life. Schleiermacher referred to these as fundamental, interrelated feelings: the feeling of religion, the feeling of pure ethics, and the feeling of friendship. These fundamental feelings have a mutually inhering integrity; religion, ethics, and friendship operate together in order both to meet challenges to the moral life and to create new horizons for moral actions. *Intensively*, the cultivation of feeling is specifically moral and is the integration of the inner dynamics of the subject. Moral feeling comforts the moral agent; it nurtures a sense of personal worth; it informs "inner actions"; and it amends the "inner relations" of thoughts, sentiments, and deeds.¹²

In the *Notes on Aristotle*, therefore, moral feeling is not so much an apprehension of something as it is an act of constant refinement, an attending to the subjective conditions of a character, a cultivation of the "better feelings." Since it is not an isolated mode of apprehension or knowledge, feeling cannot be conceived of apart from the sentiments,¹³ although its precise relation to the sentiments remains unclear. Yet what is clear is that all feeling—whether moral feeling or "egotistical feeling"¹⁴—is naturally based. That is to say, feeling arises out of our experience, from the most common to the sublime; it arises out of, and is subject to, the natural causal connection. Whatever moral feeling we have acquired, therefore, serves as no guarantee that we shall choose the good, since in the natural course of things we remain subject to destructive tendencies as well as to integrative ones. Whether guaranteed or not, however, moral feeling remains our sole signal to the moral life.

In the early months of 1789, while still a student at the University of Halle, Schleiermacher, directing his attention from Aristotle to Immanuel Kant, continued to reflect on the nature of the moral life. In all likelihood, this shift can be attributed to Schleiermacher's having obtained a copy of the *Critique of Practical Reason*, published in 1788.¹⁵ In two manuscripts, *On the Highest Good* and the much briefer *Notes on Kant*, Schleiermacher grappled with Kant's notion of transcendental freedom and its corollaries. Initially, Schleiermacher showed himself to be an enthusiastic Kantian who departed from Kant only in insisting that happiness not be included in the concept of the highest good; Schleiermacher could hardly believe that "even

¹²Schleiermacher, *Anmerkungen zu Aristoteles*, 6.

¹³See *ibid.*

¹⁴*Ibid.*, 4.

¹⁵Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (trans. Lewis White Beck; New York: Liberal Arts Press, 1956). All references to Kant's *Second Critique* will be to the page numbers in Beck's translation followed by page numbers to the Prussian Academy edition, vol. 5, cited as "Ak. 5."

Kant lapsed into this error."¹⁶ Very soon thereafter, however, Schleiermacher discovered other fundamental points of disagreement. These first two essays on Kant, therefore, are transitional documents which, for this very reason, are plagued by contradictions.¹⁷ Yet they remain important insofar as in them we find a different tenor to Schleiermacher's writings; he became more critical, more philosophically self-conscious. We witness in these two works the awakening of a constructive thinker who is no longer just the conscientious student. As is typical for the early Schleiermacher, we also find the beginning of a playful and artful heuristic. He played with ideas, critiquing others' ideas, reviewing the history of ideas, and attempting new formulations that would capture his own emerging philosophical convictions.¹⁸ In 1789, he was driven by questions of moral philosophy. The catalyst, unquestionably, was Kant.

One measure of his self-understanding in relation to Kant is Schleiermacher's appeal to the term *Gefühl*. The notion of *Gefühl* is by no means the explicit hinge of Schleiermacher's understanding of the moral life, nor does it enjoy an entirely consistent application. For instance, in *On the Highest Good* it is used five times, the first two times with disapproval, the second two times with some approbation, and the final time with complete acceptance. With this shift in attitude regarding the notion of *Gefühl*, Schleiermacher's critical appraisal of Kant began and his own moral theory emerged. By the end of *On the Highest Good* and throughout *Notes on Kant*, *Gefühl* comes to designate a fundamental activity and sensibility in the process of moral discernment—something like a faculty. As such, it is simultaneously a rejection of Kant's notion of transcendental freedom, an improvement of Kant's philosophical anthropology in general, an application of Kant's *First Critique*, and an adaptation of Johann August Eberhard's notion of the moral sense. Schleiermacher's growing reliance on the term *Gefühl* stemmed directly from the fact that he was deeply troubled by the unbridgeable gap that Kant had established between freedom and desire, a gap that Schleiermacher interpreted as a further reification of the gulf between phenomena and noumena found in the *Critique of Pure Reason*.¹⁹

¹⁶Schleiermacher, *On the Highest Good*, 18.

¹⁷For a concise list of these contradictions, see H. Victor Froese, "Postscript," in Schleiermacher, *On the Highest Good*, 122–23.

¹⁸Schleiermacher described his general approach (*On Freedom*, 115), "How frequently modification of meaning in a word's usage produces gradual and even unnoticed alterations in ideas based upon completely different usages of that word, and how necessary therefore clear definitions of words are."

¹⁹Paul Guyer suggests ("Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 48 [1990] 145) that the "gulf" between feeling and freedom is more fundamental in Kant than that between phenomena and noumena. He further

The emergence of *Gefühl* as a key concept thus corresponds directly with Schleiermacher's final abandonment of precritical metaphysics. This, in fact, is the main purpose of these essays: to abandon what Kant could not—namely, the postulates of freedom, immortality, and God.²⁰ The focus of criticism is on Kant's notion of happiness as being central to the highest good.

At the very beginning of *On the Highest Good*, Schleiermacher showed himself to be an avid follower of Kant, eager to proceed with the method of pure practical reason and suspicious of appeals to any subjective determining ground for ethics;²¹ consequently, he shared Kant's distrust of *Gefühl*. Indeed, he attempted to expose the fragility of Kant's notion of happiness by linking it with the notion of feeling. There is, he explained, a simple counterexplanation for the origins of happiness: rather than being a strictly rational ethical concept, it has a natural basis in common human experience. We discover through our experience some objects and events that bring us pleasure, others that bring us pain; we grow to desire one and to avoid the other. There is no great mystery here. Nevertheless, our growing awareness of this situation does involve a fundamental, ongoing act of discernment, and this act of discernment in turn involves feeling: "However, once they gain enough beyond their needs to be able to direct some attention to themselves, to orient themselves in themselves, the first thing taught them by their *feeling* is the difference between pleasant and unpleasant sensations" (my emphasis).²² Not only is feeling responsible for the misguided origins of our attachment to the notion of happiness, it is also responsible for the tenaciousness with which we continue to cling to it. Schleiermacher main-

argues that with *Religion within the Limits of Reason Alone* (1793), Kant began to acknowledge that duty is not independent of feeling. This general movement culminates in the *Critique of Judgment*. Guyer concludes, "In the end, perhaps, Kant wished to bridge the gulf between nature and freedom by having it both ways: the limits of theoretical cognition require a teleological and ultimately moral view of nature, and morality itself requires a teleological view of nature. If so, then he has certainly gone beyond the heroic view of the *Critique of Practical Reason*, in which the free will simply ignores the facts of nature. He has instead suggested that we must be able to represent the unconditional dominion of freedom within as well as from outside of nature."

²⁰Schleiermacher abandoned, at least, the Leibnizian and Wolffian interpretation of freedom, immorality, and God. In Benedict de Spinoza, Schleiermacher would come to find a more acceptable understanding of freedom and of God: "This is thus the true transition from Leibnizianism to Spinozism" (Schleiermacher, *Spinozismus* [1793/94], in idem, *KGA*, I/1, 532).

²¹"The highest good itself must be in a will that has its particular subjective laws of desire but that, apart from them, can still be determined by pure reason of itself alone as well. All its various maxims come into perfect harmony only by being subordinated to a single maxim, the interest of reason" (Schleiermacher, *On the Highest Good*, 15–16).

²²*Ibid.*, 5.

tained that both "nonexperts"—those moral agents whose thinking remains closer to the sensible than to the reasonable and whose needs are often contradictory—and "true admirers of morality" alike make happiness into an idol because of the feeling associated with it: "The warmer their *feeling* is, so much the less can they separate in thoughts the action itself and its legality from the pleasant consciousness of the perfection which is spread by means of it over their whole soul" (my emphasis).²³ Thus, as Schleiermacher maintained in *Notes on Aristotle*, part of the danger of *Gefühl* is that it provides no guarantee that we shall attach ourselves to the highest good.

What is striking in both these passages is that although Schleiermacher was here critical of an empirical approach to ethics, by the end of this same essay he came to espouse just such an approach. If these passages and their wider context are taken as purely descriptive accounts of how *Gefühl* operates in the formation of moral character, then it follows that *Gefühl* is at once an organ of receptivity in relation to the moral situation and a mode of introspective awareness. *Feeling receives*. It is some sort of organ of active receptivity that is grounded naturally. That is to say, through feeling we receive and process the data of our common experience, which is the moral context broadly construed. Feeling thus discerns our surrounding climate; it is our way of discerning the moral situation in which we find ourselves. Over time, our common experiences lead to growing awareness of "different grades of sentiments"²⁴ so that, as experience builds, awareness of differentiation—as well as our capacity to discern—increases. As feeling is exercised through making comparisons and connections, it becomes more sensitive and receptive; at the same time, it evolves from passivity to spontaneity. *Feeling discerns our internal climate*. It becomes a mode of internal discernment, an act of introspection. It marks the turn inward to the self so that, as Schleiermacher said, we may become acquainted with ourselves, or be "oriented" in ourselves.²⁵ This is the first step toward freedom: increasingly, we overcome the sense of passivity in relation to the external climate, and we relinquish the earlier satisfaction with what is external and sensible; eventually, we seek to internalize our values—to love, to invest ourselves in, to become attached to our pleasures; we thus gain a deeper sense of satisfaction in relation to our desires. *Feeling informs*. Schleiermacher stated that it "teaches" us. Since our moral experience takes place within the same causal system as the rest of our experience, it involves a process of learning not solely determined by reason. Being naturally grounded, feeling exists in relation to other forms of

²³Schleiermacher, *Über das höchste Gut*, 94; see also idem, *On the Highest Good*, 17.

²⁴Schleiermacher, *Über das höchste Gut*, 85.

²⁵Schleiermacher, *On the Highest Good*, 51; see idem, *Über das höchste Gut*, 123.

apprehension, judgment, and discernment. It is feeling that "spreads" moral consciousness over the "whole soul."

This line of interpretation finds support in the fact that in his next two appeals to *Gefühl* Schleiermacher dropped the critical tone of his discussion and adopted a more positive stance toward the term. Plato presented him with a rationally and morally acceptable concept of happiness, a concept that includes the notion of moral feeling. Referring to the need to limit what may be included under the notion of happiness, Schleiermacher explained that Plato "excluded everything by which the *moral feeling of the true and the beautiful* could be annulled. Strictly speaking, then, this was his doctrine of Happiness. In no way does this doctrine compromise the purity of his concept of moral law since it is completely detached from it" (my emphasis).²⁶ Shortly thereafter, Schleiermacher criticized the Cynics for not understanding that it is not just "nonexperts," but also the morally astute, who must rely on feeling in order to discern the highest good. Feeling has become a necessary element in moral discernment:

Since they rejected all motivating grounds (*Bewegungsgründe*) that come through *feeling* in us, they sought to uproot the [sentiments, *Empfindungen*] that are inseparable from the moral sense. And even their founder boasted that the *feeling of the beautiful*, of the agreeable, yes, even of honor, no longer had any affect on him. (my emphasis)²⁷.

It is feeling, not reason alone, that determines how our affections or emotions will motivate us. *Feeling mediates*. Feeling is the vehicle through which the motivating grounds of our affections and the sentiments that they yield are ordered for and toward the moral sense. Feeling integrates and orders the sentiments, relating them to one another, integrating them so they form more and more complex responses, to the point where they become aesthetically attuned. In doing so, it transforms the sentiments, opening the possibility of novel patterns of responses. *Feeling cultivates*. It cultivates the "higher grades of sentiments";²⁸ it cultivates appropriate moral responses; it cultivates individuality and personality.²⁹ The moral life can-

²⁶Schleiermacher, *On the Highest Good*, 35.

²⁷*Ibid.*, 39. I depart from Froese's translation of *Empfindungen* as "sensations" for the reason that "sentiments" better captures the sense of *Empfindungen* in this context. *Bewegungsgründe* carries here the connotation of the grounds of our affections or emotions, which—because they determine our attachments and therefore our predilections—are what motivate us.

²⁸Schleiermacher, *Über das höchste Gut*, 86.

²⁹See Albert Blackwell's discussion of "Freedom as Self-Cultivation" in his *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom, and Phantasy* (HTS 33; Chico, CA: Scholars Press, 1982) 161–76.

not be understood apart from the moral sentiments. With these passages, Schleiermacher stands on the brink of a conviction that the "law of reason can never determine our will immediately."³⁰

These various and sometimes vague accounts of *Gefühl* culminate in the final reference to the term, which also happens to be the conclusion of the essay itself. It is precisely through feeling that the moral law can be chosen and actualized. Schleiermacher concluded his essay,

Through constant attentiveness and extended practice, we can take things to the point at which, in normal cases, we avoid the excessively gripping influence of pleasant as well as unpleasant sensations, an influence that is the basis of an inner and necessary unhappiness, and this art stands in a close connection with ethics.

That is to say, as soon as we see that the moral law cannot affect our will and determine it in any other way than by means of *moral feeling that relates to that law*, it becomes an intrinsically urgent task for us to increase the practical influence of this *feeling*. In order to do so, it is absolutely necessary to clear away the opposing obstacles. And nothing contradicts the *moral feeling*, the object of which lies at a certain distance from our senses and the distinguishing character of which is therefore a *dispassionate gentleness* rather than the impetuous, turbulent emotions [*Bewegungen*] of attraction and repulsion that are related to the immediate sensuous interest of the heart.

Thus do ethics and a doctrine of Happiness flow together. The very same state of the faculties of sensation and desire that protects us from succumbing to misfortune also renders us more highly receptive to the blessed influences of moral sense, the dominion of which can alone satisfy us. (my emphasis)³¹

Although there are several things that could be said about this remarkable passage, I must at the very least make four points regarding Schleiermacher's notion of moral feeling. First, the content of feeling, unlike transcendental freedom, is not given a priori but must be exercised in the context of the natural causal system. Second, feeling is the necessary connecting process between an idea of the moral law, or representation, and the actualizing of it through the will, or desire. Third, feeling is not any emotion, nor can it be deemed emotional; rather, it is characterized by a "dispassionate gentleness." Finally, the moral life is essentially aesthetic in character insofar as it is a continual process of integrating a multiplicity of sentiments, thoughts,

³⁰Schleiermacher, *Über das höchste Gut*, 123.

³¹Schleiermacher, *On the Highest Good*, 53–54. See also Albert L. Blackwell's translation in his "Introduction" in Schleiermacher, *On Freedom*, ix.

memories, principles, and desires into a harmonious whole.³² In this sense, *Gefühl* plays for practical reason a role similar to that played by imagination in Kant's *First Critique*: it connects; it integrates; it remembers; it determines the quality of representations and thus the degree to which we are "free."³³

In his other essay of 1789, *Notes on Kant*, Schleiermacher was unambiguous in arguing that reason alone, divorced from the other faculties, cannot provide adequate motivation for pursuing the good. He thus commenced his notes on Kant's *Critique of Practical Reason* with some sarcasm: "*Transcendental freedom*. Thus clearly a faculty of causality without necessary connection with what preceded. I have certainly thus not misunderstood."³⁴ This terse statement captures the central thrust of Schleiermacher's criticism of Kant: by essentially removing freedom and will from the sphere of our practical experience (that is to say, from the sphere of the natural causal connection) and assigning it to some noumenal realm, Kant both violated his own critical philosophy and failed to explain the motivating ground of morality.

Schleiermacher rehearsed Kant's explanation of motivation:³⁵ the moral law motivates us subjectively through "respect for the moral law." In its negative function, "respect" serves to "humiliate" the influence of "self-love" and other "pathological" feelings, leaving us free to obey the 'moral

³²Schleiermacher thus joined the ranks of such thinkers as F. W. J. Schelling, Johann Georg Hamann, and Johann Gottfried Herder who, reacting against *Aufklärung* and especially against Kant, sought a new way to explain both subjectivity and the subject's relation to nature. They did so primarily through an appeal to aesthetics as an example of a mode of awareness that is nonrepresentational and noncognitive (see Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche* [Manchester/New York: Manchester University Press, 1990]). Kant himself would come to realize the same need in his *Critique of Judgment* (1790/93) (trans. J. H. Bernard; New York: Hafner, 1951).

³³According to Kant, the faculty of the imagination is the link between the faculties of intuition and understanding. By means of the imagination, "we bring the manifold of intuition on the one side, into connection with the condition of the necessary unity of pure appreciation on the other" (*Critique of Pure Reason* [trans. Norman Kemp Smith; New York: St. Martin's, 1929] 146, see also 127, 132–33, 258).

³⁴Friedrich Schleiermacher, *Notizen zu Kant: Kritik der praktischen Vernunft* (1789), in *KGA* 1/1, 129. Immanuel Kant stated ("Preface," in idem, *Critique of Practical Reason*, 4; Ak. 5, 4): "Freedom, however, among all the ideas of speculative reasons is the only one whose possibility we know a priori. We do not understand it, but we know it as the condition of the moral law which we do know."

³⁵What follows is a cursory summary of Kant's position in the *Critique of Practical Reason* (pp. 74–79; Ak. 5, 71–76) and Schleiermacher's interpretation. For a more detailed exposition of this essay, see Günter Meckenstock, *Deterministische Ethik und kritische Theologie: Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza, 1789–1794* (Berlin/New York: de Gruyter, 1988) 35–42.

law. In a more positive vein, "respect" removes obstacles. In this latter sense, Kant allowed one to refer to "respect" as "feeling," as long as this "feeling" is really a "feeling of respect for the moral law"³⁶ and as such is prior to any solely subjective feelings. Feeling, for Kant, is therefore admitted as a component in moral discernment only in the most qualified sense, namely, in a way that undermines any connection to any subjective motivating cause.³⁷ It follows that feeling derives from, and can therefore be controlled by, reason.

Schleiermacher's rejoinder was that this "amounts to no motivating feeling."³⁸ In criticizing Kant's assumption that any naturally based motivation—anything within the natural causal system, which is all we experience—would be "pathological," he recognized the need to develop a more adequate account of moral motivation, one that would explain how moral motivation can "produce an effect on feeling."³⁹ For Schleiermacher this task entails that the gap between freedom and desire be bridged, since this gap, having been absolutized by Kant, effectively serves to obliterate practical reason. This in turn would entail a new conceptualization of moral law, freedom, natural and moral causality, and human nature. In Schleiermacher's reconceptualization, *Gefühl* emerges as a common thread that holds together these many aspects of moral philosophy. Feeling, in other words, becomes more clearly defined as a mediating mode of moral discernment.

Although Schleiermacher did not pursue this more constructive task beyond these brief but telling criticisms, he did offer two hints regarding

³⁶Kant, *Critique of Practical Reason*, 78; Ak. 5, 75.

³⁷John H. Zammito argues (*The Genesis of Kant's Critique of Judgment* [Chicago: University of Chicago Press, 1992] 238–39) that Kant uses the term *Gefühl* for the first time in a 1786 article in such a way that anticipates the *Third Critique* and departs significantly from the transcendental faculties and transcendental deductions of the *First Critique*. Zammito quotes Kant, "Reason does not feel; it recognizes its shortcoming and incites via the *drive for knowledge* the feeling of a need" (see Immanuel Kant, "Was heißt: sich im Denken orientieren?" [Ak. 8, 139n]). Zammito continues, stating that Kant compared this to "his notion of the 'moral feeling' in the crucial sense that the feeling is the consequence, not the instigator, of reason. We find ourselves in the innermost reaches of Kantian phenomenology of subjective consciousness: the relation among the subjective faculties. Reason engenders a feeling, but it does so for reasons of its own: that is why *Bedürfnis* ["requirement"] must not be read too literally as itself a feeling or need. Reason has an immanent, transcendently prior propensity to systematicity, to totality, to logical closure. This immanent principle regulates the entire function of the mind—feeling, understanding, and reason itself. It is this which makes knowledge a 'drive.' It is this which spurs imagination to visions of coherence in the world and in the self. The connection of this relentless law of reason with the proceedings of the other faculties, I submit, forms the systematic foundation for Kant's *Third Critique*."

³⁸Schleiermacher, *Notizen zu Kant*, 132.

³⁹*Ibid.*, 133.

shift in Schleiermacher's primary philosophical concerns. Moral philosophy remains important, but the main questions become ontological in nature. Whereas in *On Freedom* Schleiermacher grounded ethics in epistemology, he now sought to ground both ethics and epistemology in ontology. Schleiermacher still identified himself as Kantian, at least with regard to the *First Critique*. One obstacle, however, remained—namely, Kant's gap between phenomena and noumena. Through his unique development of the term *Gefühl* in *On Freedom*, Schleiermacher had repaired the gap between freedom and desire bequeathed by the *Second Critique*; thus he now had the tools to delve more deeply into the *First Critique*. The catalyst this time was Spinoza, and the result was a post-Kantian Spinozism.¹⁴³

Although a committed Kantian, Schleiermacher did not think that the abandonment of metaphysics entailed the abandonment of ontology, and he saw his task as one of translating Spinoza's philosophy into "modern terminology." The two main topics of *The Spinozistic System*, as Schleiermacher identified them, are theology and cosmology. Under the rubric of theology he addressed the Kantian dualism between the Infinite (noumenon) and the finite (phenomena). He repaired this dualism through an appeal to what he referred to as Spinoza's "principle of inherency": "There has to be an Infinite within which everything finite exists."¹⁴⁴ According to Schleiermacher's interpretation of this principle, the finite cannot be understood as enduring in itself but only as immediately inhering in the Infinite. Under the rubric of cosmology, Schleiermacher addressed the dualism between extension/presentation (noumenon) and thought/representation (phenomenon). Convinced that Kant's dualisms were the result of a mechanistic world view, he sought to repair this dualism through an appeal to Spinoza's monistic world view, which he adapted into a dynamic or organic monism consistent with eighteenth-century science. Nature, he explained, is "an alternating production and destruction of the organic components of the whole."¹⁴⁵ In this organic whole, where there are no isolated substances but only forces that cohere, "everything that is in the presentation is also in the representation, and everything that is in the representation is in the presentation."¹⁴⁶ Organic monism, in other words, yields a dynamic theory of parallelism that "destroy[s] even the smallest trace of dualism."¹⁴⁷

¹⁴³For a more detailed analysis, see Julia A. Lamm, "Schleiermacher's Post-Kantian Spinozism: The Early Essays on Spinoza, 1793–94," *JR* 74 (1994) forthcoming.

¹⁴⁴Schleiermacher, *Spinozistisches System*, 564; see also p. 575.

¹⁴⁵Schleiermacher, *Spinozismus*, 532.

¹⁴⁶*Ibid.*, 530.

¹⁴⁷Schleiermacher, *Spinozistisches System*, 577.

Once again, the term *Gefühl* is central to Schleiermacher's criticism and emendation of Kant. Yet, within the ontological framework supplied by his post-Kantian Spinozism, the meaning of *Gefühl* undergoes two fundamental changes. First, the original moral signification of *Gefühl* is eclipsed, and the term *Entschluß* ("resolution" or "decision") now assumes the role formally assigned to *Gefühl* as a mode of moral discernment. Second, *Gefühl* comes to designate a form of intellectual intuition insofar as it acts as a confirmation of our knowledge of the finite world and as an apprehension of the Infinite in the finite.¹⁴⁸ This latter shift in the meaning of *Gefühl* marks Schleiermacher's return to theology. In struggling with issues regarding the nature of the Infinite and its relation to the finite, Schleiermacher began to lay a foundation for his later doctrine of God.

In *Spinozism*, Schleiermacher's moral anthropology remains basically what it had been in *On Freedom*, except that exposure to Spinoza's ethical determinism lends Schleiermacher's own "doctrine of necessity" more clarity and content. For instance, in *Spinozism* Schleiermacher offered definitions of impulse, desire, will, and action that were consistent with those given in *On Freedom*, but these were now obviously influenced by Spinozan terminology.¹⁴⁹ One notable shift in the terminology relating to Schleiermacher's moral philosophy is the omission of the term *Gefühl*, which had played so central a role in *On Freedom*. Moral choice still involves a process whereby pain and pleasure contribute to moral discernment, impulses need to be ordered and cultivated, and moral reason is effective only in connection with desire. Whereas in *On Freedom* it was *Gefühl* that ensured each stage of the process, however, in the Spinoza essays this role is assigned exclusively to *Entschluß*.¹⁵⁰ Moreover, just as in *On Freedom* the notion of *Gefühl* attained its highest function in Schleiermacher's theory of parallelism, so in *Spinozism* the notion of *Entschluß* explains how there is a "necessary

¹⁴⁸I use the term "intellectual intuition" very cautiously here, since it is not Schleiermacher's term, nor does it carry a clear and consistent meaning in the wider philosophical world in which he was writing. See Lorne Falkenstein, "Kant's Account of Intuition," *Canadian Journal of Philosophy* 21 (1991) 165–93; Moltke S. Gram, "Intellectual Intuition: The Continuity Thesis," *JHI* 42 (1981) 287–304.

¹⁴⁹See Schleiermacher, *Spinozismus*, 537.

¹⁵⁰Schleiermacher elaborated on the idea of "resolution": "So certain is it for Spinoza that . . . the representation does not extend to the particular action in the strongest sense of the word, yet it does extend to the resolution, insofar as it is thought of as pure judgment and embraces pain and pleasure in itself" (*ibid.*, 528); "the resolution, insofar as it includes judgment and desire, is an effect of that which was previously thought" (p. 529); morality "loses nothing from the fact that the determination of the physical faculty proceeds from the transformation of extension (especially if their necessary coincidence is accepted), for it depends especially on the resolution, insofar as it is judgment and desire" (p. 530).

Plaque: Fe

coincidence" between thought and extension, reason and desire.¹⁵¹ It is not clear why Schleiermacher chose to make such a clear substitution in terminology and why therefore *Entschluß* would better convey how our representations are related to our actions. It could be that Schleiermacher merely adopted Spinoza's term *decretum* ("decision"), which Jacobi translated as *Entschluß*,¹⁵² or it could be that Schleiermacher discovered an entirely different application for *Gefühl*.

In *The Spinozistic System*, Schleiermacher appealed to the term *Gefühl* only once, when he was paraphrasing Jacobi's criticism of Spinoza. Jacobi insisted that if—as Spinoza would have it—the attributes of God necessarily included both thought and extension, then our ideas "are only the confirmation, the feeling of [the] attributes" of objects of our perception.¹⁵³ On this point, Schleiermacher did not feel that he understood Spinoza well enough to defend him, but he attributed most of the apparent contradictions in Spinoza's thought to Jacobi's "tendency to make the fatalism of Spinoza as crass as possible."¹⁵⁴ Both Jacobi and Schleiermacher wanted a mental confirmation—an act of faith (*Glaube*) or conviction—through which the mind "knows" that its thoughts somehow correspond to objects of perception. Along with Spinoza, Schleiermacher thought such a confirmation possible only because of the fundamental unity of everything finite in the Infinite.

The most interesting appeal to *Gefühl* occurs in *Spinozism*, shortly after Schleiermacher's introduction of the term *Entschluß*. Schleiermacher, having allowed *Entschluß* to eclipse the moral signification of *Gefühl*, now introduced an ontological meaning for the term. In two brief but complicated passages on the nature of Being, Schleiermacher apparently stumbled upon a new application that approaches the notion of an intellectual intuition. Whereas in *The Spinozistic System*, the term *Gefühl* means a confirmation of these ideas that result from our state of receptivity in relation to the finite world, in *Spinozism* *Gefühl* has to do with our receptivity in relation to the Infinite. Schleiermacher did not hesitate to defend Spinoza against both Jacobi's and Kant's criticisms that "substance" is really nothing but blind matter, and Schleiermacher based his defense on an appeal to the notion of *Gefühl*. He explained that consciousness (what Spinoza referred to as the attribute of thought) "is the original feeling for this Being" (my

¹⁵¹See *ibid.*, 530.

¹⁵²See *ibid.*, 520–21 and 527–28. See also Spinoza, *Ethics*, part 3, proposition 2, note.

¹⁵³Schleiermacher, *Spinozistisches System*, 579.

¹⁵⁴*Ibid.*, 580.

emphasis),¹⁵⁵ just as extension is the presentation of Being. His point is that the idea of infinite Being (*Seyn*) is not merely the product of thought forming a collective out of many existing things; rather, it is the immediate feeling of the Actually-Existing (*Seyende*), the ground of the unity of thought and extension. Whatever individual concepts we may form regarding it are manifestations of this original, existential "feeling for Being;" Schleiermacher noted that this is what Spinoza designates "immediate concept."¹⁵⁶ Although *Seyende* is unrepresentable, it is not therefore unknowable. Schleiermacher goes on to describe this *Gefühl des Seyns* as the "ground of the soul"; it is the "essentially true and real in the soul," in which the faculties of understanding and will inhere.¹⁵⁷

The question of the philosophical coherence of Schleiermacher's discussion is properly the subject of another study. For the present, it is enough to highlight one important fact: the notion of *Gefühl*, just as it loses its moral signification, acquires an ontological dimension. It now refers to an apprehension, an existential awareness, an immediate state of receptivity toward the Infinite; in this sense, it could perhaps be the precondition for moral discernment, but it is not itself explicitly moral. According to Schleiermacher, *Gefühl* is now best understood as the immediate concept, a notion foreign to his earlier uses of the term. There are certainly strands of continuity with earlier applications of *Gefühl*,¹⁵⁸ but those earlier philosophical inclinations in *On Freedom* are transformed into a post-Kantian Spinozism. These essays on Spinoza prefigure the basic outline of the argument Schleiermacher would make five years later in his famous *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*: religion, the essence of which is *Gefühl*, would define a separate sphere from morality;¹⁵⁹ *Gefühl*, along with *Anschauung* ("intuition"), would continue to denote an apprehension of the Infinite in the finite.¹⁶⁰

¹⁵⁵"Das Bewußtseyn, das Denkende ist das ursprüngliche Gefühl dieses Seyns" (Schleiermacher, *Spinozismus*, 534).

¹⁵⁶Schleiermacher is evidently referring to Spinoza's notion of intuition, which is a third kind of knowledge that "proceeds from an adequate idea of the absolute essence of certain attributes of God to the adequate knowledge of the essence of things" (Spinoza *Ethics*, part 2, proposition 40, note 2 [Elwes, *The Chief Works*, 2, 113])

¹⁵⁷See Schleiermacher, *Spinozismus*, 535.

¹⁵⁸For example, recall that in *On Freedom*, at the third level of moral activity, *Gefühl* was not so much a mode of moral discernment as it was an activity that unifies the various faculties and hence grounds subjectivity. Likewise, here in *Spinozismus* the term continues to denote a unifying ground of the soul, that which constitutes subjectivity.

¹⁵⁹See Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, 101–3 (Crouter edition).

¹⁶⁰See *ibid.*, 102–4, 109–10, 118. This close association of *Gefühl* and *Anschauung* would

3º etapa: Speeches on Religion: "Gebirg"
lo aplica a la fe!

Convertir el Gebirg en una intuición
intelectual

La
consecuencia es:

Convertir el
ex vivo
textología
hermenéutica

In conclusion, five to ten years before Schleiermacher commemorated his thirtieth birthday by publishing the Speeches on Religion, the term Gefühl had already found a place in his thought. This is not to suggest, however, that the earliest development of the notion of Gefühl was a deliberate or consistent one. Schleiermacher's very first appeals to the term were accidental in that he merely mimicked his master's (whether Aristotle's or Kant's) use of the term. Only when he began to raise critical questions of Kant did Schleiermacher appropriate the term as his own. In the years from 1789 to 1794, Schleiermacher shaped his own philosophical commitments by offering three correctives to Kant's philosophy; each of these correctives in turn involved a further development of the notion of Gefühl.

First, Schleiermacher rejected Kant's understanding of transcendental freedom because, divorced as it is from the natural causal system within which our moral reasoning takes place, it is ineffective in determining moral actions. Moreover, since Kant's understanding of transcendental freedom refers to some noumenal realm, to appeal to it would violate a basic principle of the critical philosophy. Any viable understanding of freedom, Schleiermacher argued, must be inherently related to subjective determining grounds for moral action. Finding inspiration in the Greeks, the British moral sense philosophers, and his teacher Eberhard, Schleiermacher therefore came to understand Gefühl as a mode of moral discernment. Second, taking his cue from Reinhold, Schleiermacher recognized the epistemological roots of moral philosophy and proceeded to examine Kant's theory of the faculties. He immediately departed from Reinhold, however, by emending Kant's theory of the faculty of desire through a further development of the notion of Gefühl. The term thus took on an epistemological role in that, as a faculty itself and eventually as the unifying activity that grounds the various faculties, it contributed significantly to Schleiermacher's theory of parallelism. Third, Schleiermacher realized that the gap Kant had maintained between freedom and desire was the product of a deeper, ontological gap between phenomena and noumena. Kant, he thought, stopped too soon in his account of phenomena.¹⁶¹ The corrective that Schleiermacher offered was a more adequate world view, an ontology best described as an organic monism. This time, Schleiermacher was inspired by Spinoza, albeit a Spinoza modified enough to abide within the limits of the critical philosophy. This new ontology involved yet another development of the notion of Gefühl,

insofar as the term came to stand for a form of intellectual intuition, the immediate concept. This final move in the early development of Gefühl marks Schleiermacher's return to theology. It also marks a departure from the original understanding of Gefühl as a mode of moral discernment.

In terms of the notion of Gefühl, these early philosophical essays thus raise three questions for those engaged in Schleiermacher research. What is the significance of the fact that Schleiermacher's first deliberate appeal to Gefühl was as a moral concept? What is the significance of the fact that the early development of Gefühl was philosophical, not theological? Finally, is there any significant continuity between these early appeals to Gefühl and later developments of the term?

begin to break down with the revisions of the second edition (1806), when *Anschauung* becomes more an apprehension of the whole of finite existence, and *Gefühl* more strictly a feeling of the divine, the Infinite.

¹⁶¹See Schleiermacher, *Spinozistisches System*, 570, 573-74.

1. Sin embargo, el *libre-juego* impide también el mismo juego que descubre y hace posible. Este centro es el punto en el que la sustitución de los contenidos, elementos o términos ya no es posible. En el centro, la transformación o la permutación de los elementos (que por supuesto, pueden ser estructuras comprendidas en otras estructuras) está prohibida. Al menos esta permutación ha permanecido siempre *interdicha*² (uso esta palabra deliberadamente). Así, siempre se ha pensado que el centro, que es único por definición, constituía la parte de una estructura que la gobierna, mientras escapa a la estructuralidad. Es por eso que el pensamiento clásico acerca de la estructura podía decir que el centro está, paradójicamente, en la estructura y fuera de ella. El centro está en el centro de la totalidad, y aun así, como el centro no pertenece a la totalidad (no es parte de ésta), la totalidad tiene su centro en otro sitio. El centro no es el centro. El concepto de (estructura centrada) —aunque representa la misma coherencia, la condición del *epistèmè* como filosofía o ciencia— es contradictoriamente coherente. Y, como siempre, la coherencia en contradicción expresa la fuerza de un deseo. El concepto de la estructura centrada es, de hecho, el concepto de un *libre-juego* apoyándose en una base fundamental, un *libre-juego* que se constituye sobre una inmovilidad fundamental y una certidumbre aseguradora, que se encuentra más allá del alcance del *libre-juego*. Con esta certidumbre puede dominarse la ansiedad, porque la ansiedad es invariablemente, el resultado de una manera de estar implicado en el juego, de ser atrapado por el juego, como si estuviera desde el principio comprometido en el juego.³ Desde la base de lo que por lo tanto nosotros llamamos centro (y que, porque puede encontrarse dentro o fuera, es tan fácilmente llamado, el origen como el fin, tan fácilmente *archè* como *telos*), las repeticiones, las sustituciones las transformaciones y las permutaciones se toman siempre de una historia del sentido (*sens*) —es decir, una historia, un período— cuyo origen puede revelarse siempre o cuyo fin siempre puede ser anticipado en la forma de presencia. Es por esto que uno quizás podría decir que el movimiento de cualquier arqueología, como el de cualquier escatología, es un cómplice de esta reducción de la estructuralidad de la estructura e intenta siempre concebir la estructura desde la base de una presencia completa que se encuentra fuera del juego.

2. Si esto es así, toda la historia del concepto de estructura, antes de la ruptura de que hablo, debe concebirse como una serie de sustituciones de

2. *Interdite*: «prohibido», «desconcertado», «confundido», «mudo».

3. «...qui naît toujours d'une certaine manière d'être impliqué dans le jeu, d'être pris au jeu, d'être comme être d'entrée de jeu dans le jeu.»

centros, como una cadena de determinaciones del centro. Sucesivamente, y en forma regulada, el centro recibe diferentes formas o nombres. La historia de la metafísica, como la historia del Occidente, es la historia de estas metáforas y metonimias. Su matriz —si me perdonan que demuestre tan poco y que sea tan elíptico para acercarme más rápido a mi tema principal— es la determinación de estar como presencia en todos los sentidos de esta palabra. Sería posible mostrar que todos los hombres relacionados con los fundamentos, principios o centro, siempre han designado la constante de una presencia *eidos*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia* (esencia, existencia, sustancia, sujeto) *aletheia*, trascendencia, conocimiento o consciencia, Dios, el hombre, y así sucesivamente.

El evento que yo llamo ruptura, la rotura a que aludí al principio de este ensayo, se habría producido probablemente cuando la estructuralidad de la estructura tuvo que comenzar a ser pensada, es decir, a repetirse, y por eso es que he dicho que esta ruptura, era repetición en todos los sentidos de esta palabra. A partir de entonces se hizo necesario pensar en una ley que gobernase el deseo del centro, en la constitución de la estructura y el proceso de significación prescribiendo sus desplazamientos y sus sustituciones por esta ley de la presencia central; pero una presencia central que nunca era ella misma, que ha sido ya transportada fuera de sí en su sustituto. El sustituto no se sustituye por nada que de alguna manera le ha pre-existido. A partir de entonces fue necesario comenzar a pensar que no había centro, que el centro no podía ser pensado en la forma de un ser-presente, que el centro no tenía un lugar natural, que no era un lugar fijo, sino una función, una especie de no-lugar en el que un número infinito de sustituciones-signo entran en el juego. Este fue el momento en que el lenguaje invadió la problemática universal; en el que en ausencia de un centro u origen, todo se hizo discurso —suponiendo que podamos estar de acuerdo en esta palabra— es decir, cuando todo se convirtió en un sistema, en el que el significado central, el significado original o trascendental, no está nunca enteramente presente, fuera de un sistema de diferencias. La ausencia del significado trascendental se extiende al dominio y a la acción recíproca de la significación *ad infinitum*.

¿Cuándo y cómo ocurre este desfase, esta noción de la estructuralidad de la estructura? Sería un poco ingenuo referirse a un evento, a una doctrina, o a un autor para designar este suceso. Es sin duda parte de la totalidad de una era la nuestra, pero ya ha comenzado a proclamarse y ha comenzado a trabajar. No obstante, si quisiera dar alguna especie de indicación, eligiendo uno o dos «nombres», y mencionando a aquellos autores en cuyos discursos este suceso ha mantenido, casi, su formulación más radical, citaríá probablemente la crítica nietzscheana de la metafísica, la crí-

- b) tica de los conceptos del ser y de la verdad, por la que sustituyeron los conceptos de juego, interpretación, y signo (signo sin verdad presente); la crítica freudiana de la auto-presencia, es decir, la crítica del conocimiento, del sujeto, de la auto-identidad y de la auto-proximidad o auto-posesión; y, más radicalmente, la destrucción heideggeriana de la metafísica, de la onto-teología, de la determinación del ser como presencia. Pero todos estos discursos y todos sus análogos se encuentran atrapados en una especie de círculo. Este círculo es único. Describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica. Carece de *sentido* no utilizar los conceptos de la metafísica para atacarla. No tenemos lenguaje —ni sintaxis ni vocabulario— que sea ajeno a la historia; no podemos pronunciar una sola proposición destructiva que no se haya deslizado ya en la forma, la lógica, y las postulaciones implícitas justamente en lo que trata de contestar. Para poner un ejemplo: la metafísica de la presencia se ataca con la ayuda del concepto de *signo*. Pero desde el momento en que alguien quiere demostrar esto, (como he sugerido hace un momento, que no hay significado trascendental o privilegiado y que el dominio o la acción recíproca de la significación no tiene, a partir de ahora, ningún límite) tendría que extender su rechazo al concepto y a la misma palabra signo; justamente lo que no puede hacerse. Por la significación «signo» ha sido siempre comprendida y determinada, en este sentido, como signo-de, refiriéndose el significante al significado, el significante diferente de su significado. Si uno borra la diferencia fundamental entre el significante y el significado, es la misma palabra significante la que tiene que ser abandonada como concepto metafísico. Cuando Lévi-Strauss dice, en el prefacio a *Le cru et le cuit*⁴, que él ha «tratado de trascender la oposición entre lo sensible y lo inteligible colocándose (él mismo), desde el principio, al nivel de los signos», la necesidad, la fuerza, y la legitimidad de su acto no puede hacernos olvidar que, el concepto de signo no puede en sí mismo sobrepasar esta oposición entre lo sensible y lo inteligible. El concepto del signo está determinado por esta oposición: a través y por medio de la totalidad de su historia y por su sistema. Pero no podemos obrar sin el concepto de signo, no podemos abandonar esta complicidad metafísica sin abandonar también la crítica que estamos dirigiendo contra esta complicidad, sin el riesgo de borrar la diferencia en la auto-identidad de un significado reduciendo a él su significante, o, lo que viene a ser lo mismo, expulsándolo simplemente fuera de sí. Porque hay dos formas heterogéneas de borrar la diferencia entre el significante y el significado: una, la forma clásica, consiste en reducir o derivar el significante, es decir, en

4. *Le cru et le cuit* (París: Plon, 1964).

someter últimamente el signo al pensamiento; la otra, que aquí estamos utilizando contra la primera, consiste en poner en duda el sistema en el que funcionaba la reducción anterior: primero y ante todo, la oposición entre lo sensible y lo inteligible. La *paradoja* es que la reducción metafísica del signo necesitaba de esa oposición que estaba reduciendo. Y lo que estoy diciendo aquí acerca del signo puede extenderse a todos los conceptos y todas las frases de la metafísica, en particular al discurso sobre la «estructura». Pero hay muchas formas de ser atrapado en este círculo; todas son más o menos ingenuas, más o menos empíricas, más o menos sistemáticas, más o menos cercanas a la formulación o incluso a la formalización de este círculo. Son estas diferencias las que explican la multiplicidad de los discursos destructivos, y el desacuerdo entre aquéllos que los realizan. Por ejemplo fue en conceptos heredados de la metafísica donde Nietzsche, Freud y Heidegger trabajaron. Como estos conceptos no son elementos o átomos, y como están tomados de una sintaxis y de un sistema, cada aplicación individual lleva consigo toda la metafísica. Esto es lo que permite a estos destructores destruirse recíprocamente —Heidegger, por ejemplo, al considerar a Nietzsche, con tanta lucidez y rigor, como mala fe y falsa interpretación, como el último metafísico, el último «platonista». Uno podría hacer lo mismo con el propio Heidegger, o con Freud, o con muchos otros. Y no hay actualmente ejercicio más extendido.

¿Cuál es la relevancia de éste esquema, cuando miramos a las llamadas «ciencias humanas»? Una de ellas ocupa quizás, un lugar privilegiado: la etnología. Uno efectivamente puede asumir que la etnología podría haber nacido como ciencia en el momento en que se produjo una descentralización: en el momento que la cultura europea —y, como consecuencia, la historia de la metafísica y de sus conceptos— se había deslocalizado, se había salido de su lugar, y se la obligó a pararse para considerarse, a sí misma, como la cultura de referencia. Este no es un momento de discurso filosófico y científico, también es un momento político, económico, técnico, etc. Uno puede decir, con toda seguridad, que no hay nada fortuito alrededor del hecho de que la crítica del etnocentrismo —la primera condición de la etnología— debe ser sistemática e históricamente contemporánea a la destrucción de la historia de la metafísica. Ambas pertenecen a la misma era.

La etnología —como cualquier ciencia— se produce en el elemento del discurso. Y es, principalmente, una ciencia europea que utiliza conceptos tradicionales, a pesar de lo mucho que pueda luchar contra ellos. Consecuentemente, quiera o no —y esto no depende de una decisión de su parte— el etnólogo acepta en su discurso las premisas del etnocentrismo desde el mismo momento en que se dedica a destruirlas. Esta necesi-

4.2
dad es irreductible; y no es una contingencia histórica. Debemos considerar con mucho cuidado todas sus implicaciones. Pero si nadie puede escapar a esta necesidad, si nadie es, por lo tanto, responsable por asumirla son de la misma pertinencia. La cualidad y la fecundidad de un discurso quizá se miden por el rigor crítico con que se considera ésta relación con la historia de la metafísica y con los conceptos heredados. Aquí se presenta una cuestión de relación con el lenguaje de las ciencias humanas y una cuestión de responsabilidad crítica del discurso. Es cuestión de plantear expresa y sistemáticamente el problema del «status» de un discurso, que toma prestadas de una herencia, las fuentes necesarias para desmontar esa misma herencia. Es un problema de *economía y estrategia*.

Si ahora paso a emplear un examen de los textos de Lévi-Strauss como ejemplo, no es solamente por el privilegio concedido a la etnología, entre las ciencias humanas, y tampoco porque el pensamiento de Lévi-Strauss pesa mucho en la situación teórica contemporánea. Es, sobre todo, porque se ha hecho evidente en la obra de Lévi-Strauss una cierta preferencia y porque allí se ha elaborado una cierta doctrina, y de una manera más o menos explícita, en relación con esta crítica del lenguaje y con este lenguaje crítico en las ciencias humanas.

Para seguir este movimiento en el texto de Lévi-Strauss, permítanme elegir como hilo rector, entre otros, la oposición entre naturaleza y cultura. A pesar de todos sus rejuvenecimientos y disfraces, esta oposición es congénita a la filosofía. Es, incluso, más antigua que Platón. Es por lo menos, tan antigua, como los sofistas. Como el planteamiento de la oposición —*physis/nomos, physis/technè*— se nos ha transmitido por medio de toda una cadena histórica que opone la «naturaleza» a la ley, a la educación, al arte, a la técnica —y de esta manera a la libertad, a lo arbitrario, a la sociedad, al espíritu, etc. Desde los comienzos de su búsqueda y desde su primer libro, *Las Estructuras Elementales del Parentesco*,⁵ Lévi-Strauss ha sentido al mismo tiempo la necesidad de utilizar esta oposición y la imposibilidad de hacerla aceptable. En las *Estructuras Elementales* comienza por este axioma o definición: que pertenece a la naturaleza lo que es universal y espontáneo, que no depende de una cultura particular o de cualquier norma determinada. Y pertenece a la cultura, por otra parte, lo que depende de un sistema de normas que regulan la sociedad y por lo tanto capaces de variar de una estructura social a otra. Estas dos definiciones son del tipo tradicional. Pero, en las primeras páginas de las *Estructuras Elementales* Lévi-Strauss, que ha comenzado a dar a estos conceptos

5. *Les structures élémentaires de la parenté* (París: Presses Universitaires de France, 1949).

una presentación aceptable, se encuentra con lo que él llama *escándalo*, es decir, algo que ya no tolera la oposición naturaleza/cultura que él ha aceptado y que parece requerir al mismo tiempo los predicados de la naturaleza y de la cultura. Este escándalo es la prohibición-del-incesto. La prohibición-del-incesto es universal. En este sentido, uno podría llamarla natural. Pero también es una prohibición, un sistema de normas e interdictos; en este sentido uno podría llamarla cultural.

«Asumamos por lo tanto que todo lo universal en el hombre deriva del orden de la naturaleza y se caracteriza por la espontaneidad; que todo lo que está sujeto a una norma pertenece a la cultura y presenta los atributos de lo relativo, y de lo particular. Cuando nos encontramos enfrentados a un hecho, o mejor a un conjunto de hechos, los cuales, a la luz de las definiciones precedentes, no están lejos de parecer un escándalo: la prohibición del incesto presenta, sin la menor equivocación, e indisolublemente unidas, las dos características en las que reconocemos los atributos contradictorios de los dos órdenes exclusivos. La prohibición del incesto constituye una norma, pero una norma, única entre las normales sociales, que posee al mismo tiempo un carácter universal» (pág. 9).

Obviamente no hay escándalo sino en el interior de un sistema de conceptos que sancionan la diferencia entre naturaleza y cultura. Al comienzo de su obra, con el *factum* de la prohibición del incesto, Lévi-Strauss se coloca en una posición que presupone que esa diferencia, que siempre se ha asumido como auto-evidente, viene a ser discutida. Porque, desde el momento en que la prohibición del incesto no puede concebirse en la oposición naturaleza/cultura, no puede decirse que es un hecho escandaloso, un núcleo de oscuridad en una red de significaciones transparentes. La prohibición del incesto ya no es un escándalo que uno encuentra o con el que uno se enfrenta, en el dominio de los conceptos tradicionales; es algo que escapa a estos conceptos y ciertamente les precede —probablemente como condición de su posibilidad. Podría decirse quizás que toda la conceptualización filosófica, relacionándose sistemáticamente con la oposición naturaleza/cultura, está destinada a dejar en el dominio de lo impensable la cosa que principalmente hace posible esta conceptualización: el origen de la prohibición del incesto.

He tratado con demasiada precipitación este ejemplo; que es sólo uno entre muchos, pero es, no obstante, un ejemplo que revela que el lenguaje lleva en sí la necesidad de su propia crítica. La crítica puede hacerse de dos maneras, puede hacerse por dos caminos. Una vez que se hace sentir el límite de la oposición cultura/naturaleza, uno podría desear cuestionar sistemática y rigurosamente la historia de estos conceptos. Esta es la primera acción. Tal averiguación sistemática e histórica no sería una acción

ni filológica ni filosófica en el sentido clásico de estas palabras. Preocuparse de los conceptos fundamentales de la filosofía no es adoptar la tarea del filósofo ni del historiador clásico de la filosofía. A pesar de las apariencias, probablemente es la mejor forma de dar un primer paso fuera de la filosofía. El paso «fuera de la filosofía» es mucho más difícil de concebir de lo que se imaginan aquellos que se imaginan que ya lo hicieron hace tiempo, con altiva facilidad, y que, en general, se encuentran absortos en la metafísica por todo el cuerpo del discurso del que ellos pretenden estar liberados.

Para evitar el efecto —posiblemente esterilizante— de la primera forma (que yo creo corresponde más estrechamente a la elegida por Lévi-Strauss) es necesario conservar en el campo del descubrimiento empírico todos aquellos antiguos conceptos, mientras al mismo tiempo se exponen aquí y allí sus límites, tratándolos como instrumentos que aún pueden sernos útiles. Ya no se les atribuye ningún valor verdadero; hay una disposición a abandonarlos si se hace necesario, por presentarse otros instrumentos que parecen ser más útiles. Mientras tanto, se explota su eficacia —relativa— y se emplean para destruir la vieja maquinaria a que pertenecen y de la que ellos mismos son piezas. Así es como el lenguaje de las ciencias humanas se critica *a sí mismo*. De esta forma Lévi-Strauss cree que puede separar el *método* de la *verdad*, los elementos del método y las significaciones objetivas que ellos proclaman por medio suyo. Uno casi podría decir que ésta es una afirmación principal de Lévi-Strauss; en cualquier caso, las primeras palabras de *Las Estructuras Elementales* son: «Uno comienza a comprender la distinción entre estado de naturaleza y estado de sociedad (hoy estamos más preparados para decir: estado de naturaleza y estado de cultura), mientras faltando cualquier significación histórica aceptable, presenta un valor que justifica plenamente su uso por la sociología moderna: su valor como instrumento metodológico».

Lévi-Strauss siempre permanecerá fiel a esta doble intención: conservar como instrumento aquello cuyos verdaderos valores critica.

Por una parte, continuará, en efecto, contestando el valor de la oposición naturaleza/cultura. Más de trece años después de *Las Estructuras Elementales*, *El Pensamiento Salvaje*⁶ repite fielmente el texto que acabo de citar: «La oposición entre naturaleza y cultura en que he insistido previamente parece ofrecer hoy un valor que es ante todo metodológico». Y este valor metodológico no se encuentra afectado por su no-valor ontológico (como podría decirse, si esta noción no se supusiese aquí): «No habría sido suficiente absorber las humanidades particulares en una humanidad ge-

6. *La pensée sauvage* (París: Plon, 1960).

neral; esta primera empresa prepara el camino para otras... que pertenecen a las ciencias naturales y exactas: reintegrar la cultura a la naturaleza y, finalmente, reintegrar la vida a la totalidad de sus condiciones psicoquímicas» (pág. 327).

Por otra parte, aún en *El Pensamiento Salvaje*, presenta como lo que él llama *bricolage*⁷ lo que podría llamarse el discurso de este método. El *bricoleur*, dice Lévi-Strauss, es alguien que utiliza los medios «a la mano», es decir, los instrumentos que encuentra a su disposición alrededor suyo, aquellos que ya están ahí, que no han sido concebidos con un ojo en la operación para la que se van a utilizar, y a la que uno trata por error de adaptarlos, sin dudar en cambiarlos, en cualquier momento que parezca necesario, o en probarlos todos a la vez aunque por su forma y origen sean heterogéneos —y así sucesivamente. Hay por lo tanto una crítica del lenguaje en la forma de *bricolage*, e incluso ha sido posible decir que *bricolage* es el mismo lenguaje crítico. Estoy pensando en particular en el artículo de G. Genette, «Structuralisme et critique littéraire», publicado en homenaje a Lévi-Strauss en una edición especial de *L'Arc* (n.º 26, 1965), donde se señala que el análisis del *bricolage* podría «aplicarse casi palabra por palabra» el criticismo, y especialmente a la «crítica literaria».⁸

Si uno llama *bricolage* a la necesidad de tomar prestados los propios conceptos del texto de una herencia que es más o menos coherente, debe decirse que todo discurso es un *bricoleur*. El ingeniero, que Lévi-Strauss opone al *bricoleur*, tendría que ser el que construyera la totalidad de su lenguaje, la sintaxis, y el vocabulario. Un sujeto que supuestamente fuera el origen absoluto de su propio discurso y que supuestamente lo construiría «de la nada», sería el creador del *verbo*, el *verbo* mismo. La noción del ingeniero que supuestamente hubiera roto con todas las formas de *bricolage* es por lo tanto una idea teológica; y como Lévi-Strauss nos dice en otro escrito que el *bricolage* es mitopoético, lo curioso es que el ingeniero es un mito producido por el *bricoleur*. Desde el momento que dejamos de creer en tal ingeniero y en un discurso que rompa con el discurso histórico recibido; tan pronto como se admita que cada discurso finito es unido por un cierto *bricolage*, y que el ingeniero y el científico son, también, especies de *bricoleurs*, se encuentra entonces amenazada la misma idea de *bricolage* y se descompone la diferencia de la que tomó su significado.

7. Un *bricoleur* es aquel que vaga de un lado a otro con tales o cuales fines, dedicándose a toda clase de reparaciones.

8. Reimpreso en G. Genette, *Figures* (París, Éditions du Seuil, 1966), pág. 145.

7.2. Esto saca a relucir el segundo hilo que puede conducirnos a lo que aquí está revelándose.

Lévi-Strauss describe el *bricolage* no sólo como una actividad intelectual, sino también como una actividad mitopoética. Uno lee en *El Pensamiento Salvaje*: «Como el *bricolage*, a nivel técnico, la reflexión mítica puede alcanzar resultados brillantes e imprevistos a nivel intelectual. Recíprocamente, el carácter mitopoético del *bricolage* se nota a menudo». (pág. 25).

Pero el destacable esfuerzo de Lévi-Strauss no es simplemente adelantar, en las más recientes de sus investigaciones principalmente, una ciencia estructural o un conocimiento de los mitos o de la actividad mitológica. Se empeña, también, actualmente —yo diría que casi desde el principio— en el «status» que él concede a su propio discurso sobre los mitos, a lo que él llama «mitológicos». Es aquí donde el discurso sobre el mito se refleja y se critica a sí mismo. Y este momento, este período crítico, es evidentemente, motivo de preocupación para todos los lenguajes que comparten el campo de las ciencias humanas. ¿Qué dice Lévi-Strauss de sus «mitológicos»? Es aquí donde descubrimos la virtud (poder mitopoético) del *bricolage*. En efecto, lo que parece más fascinante en esta investigación crítica de un nuevo «status» del discurso es el señalado abandono de toda referencia al centro, al sujeto, a una referencia privilegiada, a un origen, o a un archè absoluto. El tema de este desmontaje podría seguirse a lo largo de la «Obertura» de su última obra *Le cru et le cuit*. Solamente destacaré unos pocos puntos clave:

1. Desde el comienzo Lévi-Strauss reconoce que el mito Bororo que utiliza como «mito referencia» no se merece este nombre ni este trato. El nombre está interpretado falsamente y el uso del mito es impropio. Este mito se merece más que ningún otro su privilegio referencial:

«En efecto, el mito Bororo será a partir de ahora designado por el nombre de *mito-referencia*; no es, como trataré de mostrar, una transformación más o menos forzada de otros mitos, originados o en la misma sociedad o en sociedades más o menos alejadas. Por lo tanto, hubiera sido legítimo elegir como mi punto de partida cualquier representante del grupo. Desde este punto de vista, el interés del mito-referencia no depende de este carácter típico, sino más bien de su posición irregular en el medio de un grupo» (pág. 10).

2. No hay unidad o fuente absoluta del mito. El foco o la fuente del mito son siempre vestigios o potencialidades que son elusivas, inactualizables, e inexistentes en primer lugar. Todo comienza con la estructura, la configuración, la relación. El discurso sobre esta estructura sin centro, el mito —es decir, que no puede tener un sujeto absoluto o un centro

absoluto—. Para no cambiar rápidamente la forma y el movimiento del mito, debe evitarse aquella violencia que consiste en centrar un lenguaje que está describiendo una estructura excéntrica. Por lo tanto, en este contexto es necesario evitar el discurso filosófico o científico, renunciar al *epistèmè* que requiere absolutamente, que es el requerimiento absoluto de que volvamos a la fuente, al centro, a la base fundamental, al principio, y así sucesivamente. En oposición al discurso *epitémico*, el discurso estructural sobre los mitos (el discurso *mitológico*) debe ser *mitomórfico*. Tiene que tener la forma de aquello de lo que habla. Esto es lo que Lévi-Strauss dice en *Le cru et le cuit*, de donde me gustaría citar ahora un largo y destacable pasaje:

«En efecto, el estudio de los mitos posee un problema metodológico por el hecho de que no puede conformarse al principio cartesiano de dividir la dificultad en tantas partes como sea necesario para resolverla. No existe un fin verdadero para el análisis mítico, ni unidad secreta que podría captarse al final de la obra de descomposición. Los temas se duplican hasta la infinidad. Cuando creamos que los hemos desenredado entre sí y que podemos mantenerlos separados, es solamente para darnos cuenta de que se están uniendo de nuevo, en respuesta a la atracción de afinidades imprevistas. En consecuencia, la unidad del mito es sólo tendenciosa y extrapolativa; nunca refleja un estado o un momento del mito. Un fenómeno imaginario implicado por el empeño de interpretar su papel es dar una forma sintética al mito e impedir su disolución en una confusión de contrarios. Podría decirse por lo tanto que la ciencia o conocimiento de los mitos es una *anaclástica*, tomando este antiguo término en el más amplio sentido autorizado por su etimología: una ciencia que admite en su definición el estudio de los rayos reflejados junto con aquellos que se pierden. Pero, al contrario de la reflexión filosófica, que pretende recorrer todo el camino hasta su fuente, las reflexiones cuestionadas aquí tratan de rayos sin ningún otro foco potencial. Al querer imitar el movimiento espontáneo del pensamiento mítico, mi empresa, demasiado breve y demasiado larga, ha tenido que ceder a sus demandas y respetar su ritmo. Así, este libro, que trata de los mitos y tiene forma propia, es un mito.»

Esta manifestación se repite un poco más adelante (pág. 20): «Como los mismos mitos descansan en claves de segundo orden (las claves de primer orden son aquellas en que consiste el lenguaje), este libro ofrece la ligera variación de una tercera clave, destinada a asegurar la posibilidad recíproca de la traducción de varios mitos. Esto es por lo que no sería erróneo considerarlo un mito; el mito de la mitología, por así decirlo». Es por esta ausencia de cualquier centro real y fijo del discurso mítico o mitológico, por lo que el modelo musical elegido por Lévi-Strauss para la com-

2. posición de su libro aparentemente está justificado. La ausencia de un centro es, aquí, la ausencia de un sujeto y la ausencia de un autor: «El mito y la obra musical aparecen así como directores de orquesta cuyos oyentes son los silenciosos actores. Si se preguntase donde debe encontrarse el verdadero foco de la obra, debería responderse que su determinación es imposible. La música y la mitología colocan al hombre cara a cara con los objetos virtuales cuya sombra es lo único real... Los mitos no tienen autores» (pág. 25).

Es en este momento cuando el *bricolage* etnográfico asume deliberadamente su función mitopoética. Pero por el mismo símbolo, esta función hace aparecer el requerimiento filosófico o epistemológico de un centro, como mitológico, es decir, como una ilusión histórica.

8. No obstante, incluso si uno comprende la necesidad de lo que Lévi-Strauss ha hecho, no puede ignorar sus riesgos. Si lo mitológico es mitomórfico, ¿son equivalentes todos los discursos sobre los mitos? ¿Tendremos que abandonar cualquier requerimiento epistemológico que nos permita distinguir entre varias cualidades del discurso sobre el mito? Es una cuestión clásica, pero inevitable. No podemos responder —no creo que Lévi-Strauss responda a ella— mientras no se haya planteado expresamente el problema de las relaciones entre el filosofema o el teorema, por una parte, y el mitema o mitopoema, por otra. Por no plantear expresamente estos problemas, estamos condenándonos a transformar la pretendida transgresión de la filosofía en un fallo inadvertido en el interior del campo filosófico. El empirismo viene a ser el género del que todos estos fallos serían siempre las especies. Los conceptos trans-filosóficos serían transformados en ingenuidades filosóficas. Podría dar muchos ejemplos para demostrar este peligro: los conceptos de signo, historia, verdad, etc. Lo que quiero resaltar simplemente, es que el paso más allá de la filosofía no consiste en volver la página de la filosofía (lo que por lo general se convierte en mala filosofía), sino en seguir leyendo a los filósofos de una determinada manera. El riesgo de que estoy hablando es asumido siempre por Lévi-Strauss y es el precio de su empeño. He dicho que el empirismo es la matriz de todos los fallos que amenazan al discurso que, como ocurre con Lévi-Strauss en particular, prefiere ser científica. Si quisiéramos plantear profundamente el problema del empirismo y del *bricolage*, terminaríamos probablemente muy rápido con una serie de proposiciones absolutamente contradictorias en relación al «status» del discurso en la etnografía estructural... Por una parte, el estructuralismo pretende ser la crítica del empirismo. Pero al mismo tiempo no hay un solo libro ni estudio de Lévi-Strauss que no se ofrezca como un ensayo empírico que siempre puede ser completado o invalidado por una información. Los esque-

mas estructurales se proponen, siempre, como hipótesis resultantes de una cantidad finita de información y sujetos a la prueba de la experiencia. Podrían utilizarse numerosos textos para demostrar este doble postulado. Volvamos una vez más sobre la «Obertura» de *Le cru et le cuit*, donde parece claro que si este postulado es doble, es porque se trata de una cuestión de lenguaje sobre el lenguaje:

«Los críticos que me reprochasen no haber comenzado por hacer un inventario exhaustivo de los mitos sudamericanos, antes de analizarlos, estarían cometiendo un grave error acerca de la naturaleza y del papel de estos documentos. La totalidad de los mitos de un pueblo forma parte del orden del discurso. Dando por supuesto que este pueblo no se extingue física o moralmente, esta totalidad nunca se cierra. Por lo tanto, esa crítica equivaldría a la de reprocharle a un lingüista el hecho de escribir la gramática de una lengua sin haber recogido previamente la totalidad de las palabras pronunciadas desde que esa lengua existe, y sin tener en cuenta los intercambios verbales que tendrán lugar mientras exista esa lengua. La experiencia demuestra que un número absurdamente pequeño de frases... permite al lingüista elaborar una gramática de la lengua que está estudiando. E, incluso, una gramática parcial, o un esquema de gramática, representan consecuciones valiosas en el caso de lenguas desconocidas. La sintaxis no espera hasta que haya sido posible enumerar una serie teóricamente ilimitada de eventos, antes de hacerse manifiesta, porque la sintaxis consiste en el cuerpo de normas que presiden la generación de estos eventos. Y, es precisamente una sintaxis de la mitología sudamericana lo que yo quería presentar. Si aparecen nuevos textos para enriquecer el discurso mítico, entonces eso proporcionará una oportunidad para comprobar o modificar la forma en que ciertas leyes gramaticales han sido formuladas, una oportunidad para descartar algunas de ellas y una oportunidad para descubrir otras. Pero en ningún caso puede plantearse como una objeción el requerimiento de un discurso mítico total. Porque acabamos de ver que tal requerimiento carece de sentido» (pág. 15-16).

8.2. La totalización se define por lo tanto una vez como *inútil*, otra como *imposible*. Esto es, sin duda, consecuencia del hecho de que hay dos maneras de concebir la totalización. Y afirmo, una vez más, que estas dos determinaciones coexisten implícitamente en los discursos de Lévi-Strauss. Puede juzgarse imposible la totalización en el estilo clásico: uno se refiere entonces al empeño empírico de un sujeto o de un discurso finito en una vana e incansable búsqueda de una riqueza infinita que nunca alcanza. Hay demasiado, más de lo que uno puede decir. Pero la no-totalización también puede determinarse de otra forma: no desde el punto de vista del concepto de la finitud asignándonos a una opinión empírica, sino desde

7.3
1

el punto de vista del concepto del *libre-juego*. Si ya no tiene sentido, la totalización, no es porque la infinidad de un campo no puede ser cubierta por una mirada finita o por un discurso finito, sino porque la naturaleza del campo (esto es, el lenguaje y un lenguaje finito) excluye la totalización. Este campo es de hecho aquel del *libre-juego*, es decir un campo de sustituciones infinitas en el marco de un conjunto finito. Este campo permite así estas sustituciones infinitas solamente porque es finito, es decir, porque, en lugar de ser un campo inagotable, como en la hipótesis clásica, en lugar de ser demasiado grande, le falta algo: un centro que retenga y fundamente el *libre-juego* de las sustituciones. Uno podría decir —utilizando rigurosamente aquella palabra cuya escandalosa significación siempre se oblitera en francés— que este movimiento del *libre-juego*, permitido por la suerte, la ausencia de un centro u origen, es el movimiento de *suplementariedad*. Uno no puede determinar el centro, el signo que lo *suplementa*,⁹ que toma su lugar en su ausencia —porque este signo se añade, se suma, por encima y arriba, viene como un *suplemento*.¹⁰ El movimiento de significación añade algo, que termina con el hecho de que siempre hay más, pero esta adición es flotante porque viene a realizar una función delegada, a suplir una falta por parte del significado. Aunque Lévi-Strauss en su uso de la palabra suplementario nunca resalta como yo lo estoy haciendo aquí las dos direcciones de sentido que, de forma tan extraña se encuentran reunidas en ella, no es por casualidad que utiliza esta palabra dos veces en su *Introducción a la obra de Marcel Mauss*,¹¹ en el momento en que está hablando de la «*superabundancia del significante, en relación a los significados a que esta abundancia puede referirse*»:

«En su empeño por comprender el mundo, el hombre tiene a su disposición un exceso de significación (que él reparte entre las cosas de acuerdo con las leyes del pensamiento simbólico —que es un tema de estudio para los lingüistas y etnólogos). Esta distribución de una ración *suplementaria* —si puedo decirlo de esta forma— es absolutamente necesaria para que, en conjunto el significante disponible y el significado que pretende permanezcan en relación de complementariedad que es condición principal del uso del pensamiento simbólico.»

(Sin duda podría demostrarse que esta *ration supplémentaire* de la sig-

9. Siendo lo importante que la palabra (tanto en inglés como en francés, como en español) significa «suplir una deficiencia», por una parte, y «proporcionar algo adicional», por otra.

10. «...ce signe s'ajoute, vient en sus, en *supplément*.»

11. «Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss», en Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie* (París: Presses Universitaires de France, 1950).

1

nificación es el origen de la misma *ratio*.) Las palabras aparece un poco más adelante, después de que Lévi-Strauss ha mencionado «este significante que flota, es la *servidumbre de todo pensamiento finito*»:

«En otras palabras —y tomando como guía el precepto de Mauss de que todos los fenómenos sociales pueden asimilarse en el lenguaje— vemos en *mana, wakau, oranda* y otras nociones del mismo tipo, la expresión consciente de una función semántica, cuyo papel es permitir al pensamiento simbólico operar a pesar de la contradicción que le es propia. De este modo, se explican las aparentemente insolubles antinomias ligadas a esta noción... Al mismo tiempo fuerza y acción, cualidad y estado, sustantivo y verbo, abstracto y concreto, omnipresente y localizado, *mana* es en efecto todas estas cosas. Pero, ¿no es precisamente porque no es ninguna de estas cosas que el *mana* es una forma simple, o más exactamente, un símbolo en estado puro, y por lo tanto capaz de cargar con cualquier clase de contenido simbólico? En el sistema de los símbolos constituido por todas las cosmologías, el *mana* sería simplemente un *valeur symbolique zéro*, es decir, un signo que marca la necesidad de un contenido simbólico *suplementario* [las itálicas son más] para aquello con lo que el significado ya se encuentra cargado, pero que puede adoptar cualquier valor requerido, solamente suponiendo que este valor sigue siendo parte de la reserva disponible y que no es, como los fonólogos opinan, un término de grupo.»

Lévi-Strauss añade la nota:

«Los lingüistas ya han llegado a formular hipótesis de este tipo. Por ejemplo: «Un fonema *cero* es opuesto a todos los demás fonemas en francés porque no lleva consigo caracteres diferenciales ni un valor fonético constante. Por el contrario, la función propia del fonema *cero* es oponerse al fonema ausencia». (R. Jakobson y J. Lutz, «Notes on the French Phonemic Pattern», *Word*, vol. 5. n.º 2 [Agosto de 1949], página 155.) De forma similar, si esquematizamos la concepción que estoy proponiendo aquí, casi podría decirse que la actividad de funciones *como mana* debe oponerse a la ausencia de significación, aunque no lleve consigo ninguna significación particular» (pág. 1 y nota).

La *superabundancia* del significante, su carácter *suplementario*, es, así, el resultado de una finitud, es decir, el resultado de una falta, que debe ser *suplementada*.

Ahora puede comprenderse por qué el concepto del *libre-juego* es importante en Lévi-Strauss. Sus referencias a toda clase de juegos, particular-

mente la ruleta, son muy frecuentes, en especial en sus *Conversaciones*,¹² en *Raza e Historia*,¹³ y en *El Pensamiento Salvaje*. Esta referencia al juego o al *libre-juego* se capta siempre en tensión.

Ante todo, se encuentra en tensión con la historia. Este es un problema clásico, las objeciones ya están gastadas o pasadas de moda. Indicaré simplemente lo que a mí me parece la formalidad del problema: al reducir la historia, Lévi-Strauss ha actuado como si incurriera en un concepto que siempre ha sido cómplice de la metafísica teológica o escatológica, en otras palabras, paradójicamente, cómplice de la filosofía de la presencia a la que se creyó que podría oponerse la historia. Aunque parece ser un logro algo tardío en la filosofía, la temática de la historicidad ha sido requerida siempre para la determinación del ser como presencia. Con o sin etimología —y a pesar del antagonismo clásico que opone todas estas significaciones a lo largo de todo el pensamiento clásico— podría demostrarse que el concepto de *epistèmè* ha provocado el de *historia*, si la historia es siempre la unidad de una conversión, como tradición de la verdad o desarrollo de la ciencia o conocimiento orientado hacia la apropiación de la verdad en presencia y auto-presencia, hacia el conocimiento en el conocimiento-del-ser.¹⁴ La historia ha sido concebida como el movimiento de una renovación de la historia, un desvío entre dos presencias. Pero si es legítimo suponer este concepto de la historia existe el peligro (si se reduce sin una manifestación expresa del problema que estoy indicando aquí) de caer en el anti-historicismo de tipo clásico: es decir, en un determinado momento de la historia de la metafísica. Tal como yo lo veo, esta es la formalidad algebraica del problema. Concretamente, en la obra de Lévi-Strauss debe reconocerse que el respeto por la estructuralidad, por la originalidad interna de la estructura, compele una neutralización del tiempo y de la historia. Por ejemplo, la aparición de una nueva estructura, de un sistema original, se da siempre (y esta es la primera condición de su especificidad estructural) por una ruptura con el pasado, su origen, y su causa. Uno puede por lo tanto describir lo que es peculiar a la organización estructural solamente obviando, en el primer momento de esta descripción, sus condiciones pasadas: sin plantear el problema del tránsito de una estructura a otra, poniendo la historia entre paréntesis. En este momento «estructuralista» los conceptos de casualidad y discontinuidad son indispensables. Y de

12. Presumiblemente: G. Charbonnier, *Entretien avec Claude Lévi-Strauss* (París: Plon-Julliard, 1961).

13. *Race and History* (París: Publicaciones de la UNESCO, 1958).

14. «...l'unité d'un devenir, comme tradition de la vérité dans la présence et la présence à soi, vers le savoir dans la conscience de soi.»

hecho, Lévi-Strauss acude a menudo a ellos, como lo hace, por ejemplo, para la estructura de las estructuras, el lenguaje, del que dice en la «Introducción a la obra de Marcel Mauss», que «sólo puede haber nacido de una vez»:

«Cualesquiera que hayan sido el momento y las circunstancias de su aparición en la escala de la vida animal, el lenguaje sólo puede haber nacido de una vez. Las cosas no podrían tomar significado progresivamente. Siguiendo una transformación (el estudio de aquello que no es la preocupación de las ciencias sociales, sino más bien de la biología y la psicología) se produjo un salto de un estado en que nada tenía significado, a otro en que todo lo poseía» (pág. 25).

Este punto de vista no impide a Lévi-Strauss reconocer la lentitud, el proceso de maduración, el continuo afán de transformaciones fácticas, la historia (por ejemplo, en *Raza e Historia*). Pero de acuerdo con un acto que fue también el de Rousseau y el de Husserl, debe «apartar a un lado todos los hechos» en el momento en que desea recapturar la especificidad de una estructura. Como Rousseau, debe concebir siempre el origen de una estructura, sobre el modelo de una catástrofe, un vuelco de la naturaleza en la naturaleza, una interrupción natural de la secuencia natural, una separación de la naturaleza.

Además de la tensión del *libre-juego* con la historia, tenemos también la tensión del *libre-juego* con la presencia. La presencia de un elemento es siempre una referencia significante y sustitutive inscrita en un sistema de referencias y el movimiento de una cadena. El *libre-juego* es siempre una acción recíproca de ausencia y presencia, pero si tiene que concebirse radicalmente, el *libre-juego* debe concebirse antes de la alternativa de presencia y ausencia; el ser debe concebirse como la presencia o ausencia empezando con la posibilidad del *libre-juego* y no al revés. Si Lévi-Strauss, mejor que ningún otro, ha sacado a la luz el *libre-juego* de la repetición y la repetición del *libre-juego*, igual se percibe en su obra una especie de ética de la presencia, una ética de la nostalgia por los orígenes, una ética de inocencia arcaica y natural, de una pureza de presencia y auto-presencia en el habla¹⁵ —una ética, nostalgia, e incluso remordimiento que a veces presenta como la motivación del proyecto etnológico, cuando él se mueve hacia las sociedades arcaicas— que a sus ojos, son sociedades ejemplares. Estos textos son bien conocidos.

Como un retorno hacia la presencia, perdida o imposible, del origen au-

15. «...de la présence à soi dans la parole.»

mucho más allá. Ya no busca la constante. Considera que hay eventos, algo improbables, que producen por un tiempo una estructura y una invariabilidad. ¿Es que todo ocurre como si ciertas mutaciones, que no proceden de ningún autor ni de ninguna mano, y que son, como la pobre lectura de un manuscrito, realizadas solamente como un defecto de una estructura, existen como mutaciones? ¿Es éste el caso? ¿Es cuestión de una estructura que se encuentra en la naturaleza de un genotipo producido por casualidad de un hecho improbable, de un encuentro que envolvía una serie de moléculas químicas y que las organizó de una cierta manera, creando un genotipo que se realizará, y cuyo origen está perdido en una mutación? ¿Es eso a lo que usted tiende? Porque, por mi parte, creo que voy en esa dirección y que ahí encuentro el ejemplo (incluso cuando estamos hablando de una especie de fin de la historia) de la integración de lo histórico; bajo la forma de *evento*, mientras sea improbable, en el mismo centro de la realización de la estructura; pero una historia que ya no tiene nada que ver con la historia escatológica, una historia que se pierde siempre en su propia persecución, ya que el origen está perpetuamente desplazado. Y usted sabe que el lenguaje que hablamos hoy, a propósito de lenguaje, se habla acerca de genotipos, y acerca de teoría de la información. ¿Puede este signo sin sentido, este perpetuo mirar hacia atrás, ser comprendido a la luz de una especie de filosofía de la naturaleza, en la que la naturaleza no solamente habría realizado una mutación, sino que también habría realizado un mutante perpetuo: el hombre? Quiero decir, una especie de error de transmisión o de malformación habría creado un ser que está malformado, cuya adaptación es una aberración perpetua, y el problema del hombre pasaría a formar parte de un campo mucho mayor en el que lo que usted quiere hacer, lo que está en proceso de hacer (es decir, la pérdida del centro; el hecho de que no hay estructura privilegiada u original) podría verse bajo esta primera forma a la que el hombre sería restaurado. ¿Es esto lo que usted quería decir, o quería usted decir otra cosa? Esta es mi última pregunta y pido disculpas por haberme alargado tanto.

JACQUES DERRIDA: Puedo decir que estoy totalmente de acuerdo con la última parte de sus observaciones, pero usted me hacía una pregunta. Así, le contestaría a usted diciendo, primero, que estoy tratando, precisamente, de colocarme en tal posición que ya no sé a donde voy. Y, respecto a esta pérdida del centro, me *miego* a aproximar una idea del «no-centro» que ya no sería la tragedia de la pérdida del centro —ésta tristeza es clásica. Y no quiero decir que yo pensaba aproximar una idea por medio de la cual esta pérdida del centro sería una afirmación.

Y con respecto a lo que usted ha dicho de la naturaleza y la situación

del hombre en los productos de la naturaleza, creo que ya hemos discutido esto los dos. Asumiré enteramente con usted esta parcialidad que usted ha expresado —con excepción de su elección de palabras, y aquí las palabras son más que meras palabras, como siempre. Es decir, no puedo aceptar su precisa formulación, porque no estoy preparado para ofrecer una alternativa precisa. Así, bien entendido que no sé a dónde voy, que las palabras que estamos utilizando no me satisfacen, y con estas reservas en mentes, estoy completamente de acuerdo con usted.

Respecto a la primera parte de su pregunta, la constante einsteniana no es una constante, no es un centro. Es el primer concepto de variabilidad —y es, finalmente, el concepto del juego. En otras palabras, no es el concepto de algo —de un centro a partir del cual un observador podría dominar el campo— sino el mismo concepto del juego que, después de todo, trataba de elaborar.

HYPPOLITE: ¿Es una constante en el juego?

DERRIDA: Es la constante del juego...

HYPPOLITE: Es la regla del juego.

DERRIDA: Es una regla del juego que no gobierna el juego; es una regla del juego que no domina el juego. Ahora, cuando la regla del juego es desplazada por el mismo juego, debemos encontrar otra palabra distinta a la palabra *regla*. En lo que se refiere al álgebra, creo que tenemos un ejemplo en el que un número de cifras significantes, si usted quiere, o de signos, es privado de su centro. Pero podemos considerar el álgebra desde dos puntos de vista. O como el ejemplo, o análogo de este juego absolutamente sin centro del que ya he hablado; o podemos tratar de considerar el álgebra como un campo limitado de objetos ideales, productos en sentido husserliano, comenzando por una historia, por un *Lebenswelt*, por un sujeto, etc., que constituyesen, creasen sus objetos ideales, y en consecuencia seremos siempre capaces de hacer sustituciones, reactivando en él, el origen (del que los significantes, en apariencia perdidos, son las derivaciones. Yo creo que es de esta forma como se consideraba el álgebra clásicamente. Uno podría imaginárselo, en otro caso, como una imagen del juego. O, de otra forma, uno se imagina el álgebra como un campo de objetos ideales, producidos por la actividad de lo que llamamos sujeto, u hombre, o historia, y así, recobramos la posibilidad del álgebra en el campo del pensamiento clásico; o también podemos considerarla como un inquietante espejo del mundo, que es algebraico cien por cien.

HYPPOLITE: ¿Qué es entonces la estructura? Si ya no puedo poner el ejemplo del álgebra, ¿cómo definirá usted una estructura para mí? —para ver donde está el centro.

DERRIDA: El mismo concepto de estructura —lo digo de paso— no es satisfactorio ya para describir ese juego. ¿Cómo definir la estructura? La estructura debería estar centrada. Pero este centro puede ser o el pensamiento, como lo era clásicamente, como un creador o ser, o un lugar fijo y natural; o también como una deficiencia, digamos; o algo que haga posible el juego-libre, en el sentido en que uno habla del «*jeu dans la machine*», del «*jeu des pièces*», y que recibe —y esto es lo que llamamos historia— una serie de determinaciones, significantes, que finalmente no tiene significados [*signifiés*], que no pueden convertirse en significantes excepto si comienzan por esta deficiencia. Así, creo que lo que he dicho puede considerarse como una crítica del estructuralismo, por supuesto.

RICHARD MACKSEY: Puede que esté fuera de juego al tratar de identificar prematuramente aquellos jugadores que pueden unirse a su equipo en la crítica de la metafísica representada por su tentativa teoría del juego. Aun así, me ha sorprendido la simpatía con que dos figuras contemporáneas podrían ver la formidable perspectiva que usted y Nietzsche nos invitan a contemplar. Estoy pensando, en primer lugar, en la última parte de la carrera de Eugen Fink, un fenomenólogo «reformado» con la peculiar y paradójica relación con Heidegger. Tan pronto como en los coloquios de Krefeld y Royaumont está preparado a argüir el «status» secundario del mundo conceptual, para ver *Sein, Wahrheit, y Welt* como parte irreductible de una cuestión única, primaria. Ciertamente ni su *Vor-Fragen* y en el último capítulo del libro de Nietzsche adelanta él una noción zaratustriana del juego como un paso hacia afuera (o hacia atrás) de la filosofía. Es interesante contrastar su Nietzsche con el de Heidegger; me parece que usted estaría de acuerdo con él en revertir la primacía que el último concede al *Sein* sobre el *Seiendes*, y así conseguir algunas consecuencias interesantes para la crítica post-humanista de nuestro anunciado tópico, «*les sciences humaines*». Porque estoy seguro que, en *Spiel als Weltsymbol*, el juego mundial que preside es anterior y anónimo, anterior a la división platónica del ser y la apariencia y desposeído de un centro humano, personal.

La otra figura es ese escritor que ha hecho el centro cambiante de su poética de ficciones el juego narrativo en «la noche *unánime*», ese arquitecto y prisionero de laberintos, el creador de Pierre Menard.

DERRIDA: Usted está pensando, sin duda, en Jorge Luis Borges.

CHARLES MORAZÉ: Sólo una observación: respecto al diálogo de los últimos veinte años con Lévi-Strauss sobre la posibilidad de una gramática distinta de la del habla; siento una gran admiración por lo que Lévi-Strauss ha hecho por una gramática de las mitologías. Me gustaría señalar que también hay una gramática del evento. Y es más difícil de establecer. Creo que en los próximos meses, en los próximos años, comenzaremos a aprender cómo, esta gramática o mejor, esta serie de gramáticas de los sucesos puede construirse. Y [esta gramática] conduce a resultados, si me permiten decirlo, al menos respecto a mi experiencia personal, que son un poco menos pesimistas que aquellos que usted ha indicado.

LUCIEN GOLDMANN: Me gustaría decir que creo que Derrida, con cuyas conclusiones no estoy de acuerdo, tiene una función catalítica de la vida cultural francesa, y por esa razón le presto homenaje. Dije una vez que él me recuerda mi llegada a Francia en el 34. En aquel tiempo había un fuerte movimiento realista entre los estudiantes, y de repente apareció un grupo que se encontraba en defensa del realismo, ¡pero que demandaba un rey merovingio!

En este movimiento de negación del sujeto o del centro, si ustedes gustan, que Derrida define remarcablemente, él está en el proceso de decir a toda la gente que representa esta posición: «Pero usted se contradice; nunca llega hasta el final. Al criticar las mitologías, en fin, si niega usted la posición, la existencia, de la crítica y la necesidad de decir algo, usted se contradice, porque usted todavía es M. Lévi-Strauss que dice algo y si usted hace una nueva mitología...». Bien, la crítica fue destacable y no vale la pena adoptarla otra vez. Pero si he notado las pocas palabras que se han añadido al texto y que eran de carácter destructivo, podríamos discutir al nivel de la semiología. Pero me gustaría hacer una pregunta a Derrida: Supongamos que en lugar de discutir sobre la base de una serie de postulados hacia los que todas las corrientes contemporáneas, irracionalistas como formalistas, se orientan, usted tiene ante sí una posición muy distinta, digamos una oposición dialéctica. Muy simplemente, usted cree que la ciencia es algo que los hombres hacen, que la historia no es un error, que lo que usted llama teología es algo aceptable, un intento para no decir que el mundo está ordenado, que es teológico, pero que el ser humano es tal que se arriesga a la posibilidad de dar un significado a una palabra que, eventualmente, en algún momento, se resistirá a ese significado. Y el origen o fundamento de eso que antes es un típico estado de dicotomías de que usted habla (o en gramatología, la acción que se registra antes de que haya un significado) es algo que estamos estudiando hoy, pero que no podemos, ni incluso queremos, penetrar desde

dentro, porque sólo puede penetrarse desde dentro en silencio, mientras queremos comprender de acuerdo con la lógica que hemos elaborado, con la que tratamos de adelantar de alguna manera, no un significado escondido por algún dios, sino para dar sentido a un mundo en el que esa es la función del hombre (sin saber, además, de dónde procede el hombre; no podemos ser enteramente consistentes, porque si la cuestión está clara, si decimos que el hombre procede de Dios, entonces alguien preguntará: «¿De dónde procede Dios?», y si decimos que el hombre procede de la naturaleza, alguien preguntará: «¿De dónde procede la naturaleza?», etc.). Pero estamos dentro y nos encontramos en esta situación. ¿Es esta posición, para usted, aún contradictoria?

JAN KOTT: En un momento esta famosa frase de Mallarmé pareció ser significativa: «Un golpe de dados nunca abolirá la casualidad». [*Un coup de dés n'abolira jamais le hasard.*] Después de esta lección que usted nos ha ofrecido, no es posible decir que: «Y la casualidad no abolirá nunca el golpe de dados» [*Et le hasard n'abolira jamais le coup de dés.*]

DERRIDA: Digo que «sí» inmediatamente a Mr. Kott. Y con respecto a lo que me ha dicho Mr. Goldmann, creo que ha aislado, en lo que yo he dicho, el aspecto que él llama destructivo. Creo, sin embargo, que he sido bastante explícito acerca del hecho de que nada de lo que he dicho tenía un sentido destructivo. En todas partes he utilizado la palabra *déconstruction*, que no tiene nada que ver con la destrucción. Quiero decir: es simplemente una cuestión de (y esta es una necesidad de la crítica en el sentido clásico de la palabra) estar alerta a las implicaciones, a la sedimentación histórica del lenguaje que utilizamos; y eso no es la destrucción. Creo en la necesidad de un trabajo científico en el sentido clásico, creo en la necesidad de todo lo que se está haciendo, incluso de lo que usted está haciendo, pero no veo por qué yo tendría que renunciar, o cualquiera tendría que renunciar a la radicalidad de una obra crítica, bajo el pretexto de que pone en peligro la esterilización de la ciencia, la humanidad, el progreso, el origen del significado, etc. Creo que el riesgo de la esterilidad y la esterilización siempre han sido el premio a la lucidez. Con respecto a la anécdota anterior la tomo más bien mal, pues me define como un ultrarrealista, o un «ultra», como decían en mi país natal no hace tanto tiempo, mientras que yo tengo un concepto mucho más humilde, modesto y clásico de lo que estoy haciendo.

En relación con la referencia de M. Morazé a la gramática del evento,

debo devolverle la pregunta, porque no sé lo que puede ser una gramática del evento.

SERGE DOUBROVSKY: Usted habla siempre de un *no-centro*. ¿Cómo puede usted, en su propia perspectiva, explicar o al menos comprender lo que es una percepción? Porque una percepción es precisamente la manera en que el mundo aparece *centrado* para mí. Y el lenguaje lo representa usted como estamento o nivel. Ahora el lenguaje es algo distinto. Es, como dijo Merleau-Ponty, una intencionalidad corporal. Y comenzando por esta utilización del lenguaje, en vista de que hay una intención del lenguaje, yo encuentro de nuevo e inevitablemente un centro. Porque no es «Uno» quien habla, sino «Yo». E incluso si usted reduce el yo, se encuentra obligado a cruzarse una vez más con el concepto de intencionalidad, que yo creo se encuentra en la base de todo un pensamiento, que, además, usted no niega. Por lo tanto, le pregunto cómo lo reconcilia usted con sus presentes intentos.

DERRIDA: En primer lugar, yo no he dicho que no hubiese un centro, ni que pudiésemos avanzar sin el centro. Yo creo que el centro es una función, no un ser; no una realidad, sino una función. Y esta función es absolutamente indispensable. (No destruyo el sujeto; lo sitúo. Es decir, creo que a cierto nivel, tanto de la experiencia como del discurso filosófico y científico, uno puede apanárselas sin la noción del sujeto. Es cuestión de saber de dónde procede y cómo funciona. Por lo tanto, conservo el concepto del centro, del que he dicho que era imprescindible, así como el del sujeto, y todo el sistema de conceptos a que usted se ha referido.

Ya que usted ha mencionado la intencionalidad, yo simplemente trato de ver aquellos que están fundando el movimiento de la intencionalidad, que no puede concebirse en el término intencionalidad. Como para la percepción, debo decir que una vez la reconocía como una conservación necesaria. Era extremadamente conservador. Ahora no sé lo que es la percepción y no creo que exista nada así. La percepción es precisamente un concepto, un concepto de una intuición o de un dato originándose de la misma cosa, presente ella misma en su significado, independientemente del lenguaje, del sistema de referencia. Y creo que la percepción es interdependiente del concepto de origen y del centro y consecuentemente todo lo que ataque la metafísica de lo que yo he dicho, también ataca al mismo concepto de percepción. No creo en la existencia de ninguna percepción.

HTR

Harvard Theological Review 87:1
January 1994

Journal of Religious Ethics - JRE 22:2
Fall 1994 (Georgetown University 40 years)

* 299. Gerald W. Schubach:

"A genuine's Homeric of Humility
An Alternative to Moral Inferiority and Moral
Relativism"

62

1993.

The Early Philosophical Roots of
Schleiermacher's Notion of
Gefühl, 1788-1794*

Julia A. Lamm
Georgetown University

in *Divine*?

No single term has been so misunderstood or so debated in the history of Schleiermacher interpretation as *Gefühl* ("feeling"). The intensity of the controversy surrounding this term is testimony to the critical role it plays in Schleiermacher's entire theological program. Indeed, as evident in his magnum opus *The Christian Faith* (1830/1831),¹ where *Gefühl* attains its final formulation as "the feeling of absolute dependence" (*das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl*), few other terms play as important a role in his account of religious experience and his doctrine of God. Not only is Schleiermacher's theological system at stake, but also the foundations of modern theology itself. Ludwig Feuerbach's assessment of the consequences of emphasizing *Gefühl* was unequivocal; most critics of Schleiermacher,

*An early draft of this essay was presented at the Mid-Atlantic regional meeting of the American Academy of Religion, Philadelphia, 4 March 1993. I am grateful to the participants in the Philosophy of Religion Section for their questions and comments. I am also grateful to B. A. Gerrish and the consultants of HTR for their instructive suggestions. Georgetown University and its Theology Department provided research and travel grants; for their generous support I am most thankful.

¹Friedrich D. E. Schleiermacher, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt* (1830-31; 2 vols.; 7th ed.; ed. Martin Redeker; Berlin: de Gruyter, 1960; ET: *The Christian Faith* [trans. and ed. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart; Edinburgh: T. & T. Clark, 1928]).

Glaube = Fe, confianza

ternura

- feeling = sentimiento / emoción (o feo si religioso)

Gefühl = sentimiento / emoción / intuición? / pasión / sensibilidad

ternura

g. over Anschauung = modo de ser sobre lo intuitivo / contemplar / percepción / observación / como sentido de Gefühl

Ap. + con o in

Gestalt = apoyo, base, marco, estructura

Zusammen = conjunto = selección de - / reunión

88 HARVARD THEOLOGICAL REVIEW

Karl Barth foremost among them, have followed Feuerbach's pattern of interpretation:

sensación-intuición

If, for example, feeling is the essential organ of religion, the nature of God is nothing else than an expression of the nature of feeling. . . .

But the object of religious feeling is become a matter of indifference, only because when once feeling has been pronounced to be the subjective essence of religion, it in fact is also the objective essence of religion. . . . feeling is pronounced to be religious, simply because it is feeling.²

The two main lines of criticism that stem from such an interpretation of Schleiermacher's appeal to *Gefühl* are that it leads to an extreme subjectivism and, concomitantly, that it is merely an expression of emotions.³ Even Paul Tillich, who understood and shared Schleiermacher's philosophical heritage (and who depended more on Schleiermacher's notion of *Gefühl* than he ever admitted), lamented that Schleiermacher did not choose his terminology wisely, "But now Schleiermacher made a great mistake. The term he used for the experience of this identity [between subject and object] was 'feeling.' Religion is not theoretical knowledge; it is not moral action; religion is feeling, feeling of absolute dependence." A better term, Tillich argued, would have been "intuition."⁴

²Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (1841; trans. George Eliot; New York: Harper & Row, 1957) 9–10. In addition to Karl Barth's "Introduction" to Feuerbach in this edition (pp. xix–xxx), see Karl Barth, *The Theology of Schleiermacher* (ed. Dietrich Ritschl; trans. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1982) 212–21.

³For literature regarding Schleiermacher's "subjectivism," see Ferdinand Delbrück, *Erörterungen einiger Hauptstücke in Dr. Friedrich Schleiermachers christlicher Glaubenslehre* (Bonn: Marcus, 1827); Emil Brunner, *Die Mystik und das Wort: Der Gegensatz zwischen moderner Religionsauffassung und christlichem Glauben dargestellt an der Theologie Schleiermachers* (Tübingen: Mohr/Siebeck, 1924); cited and responded to in B. A. Gerrish, "Continuity and Change: Schleiermacher on the Task of Theology," in idem, *Tradition in the Modern World: Reformed Theology in the Nineteenth Century* (Chicago: University of Chicago Press, 1978) 13–48; Barth, *The Theology of Schleiermacher*, 184–243; Felix Flückiger, *Philosophie und Theologie bei Schleiermacher* (Zollikon-Zürich: Evangelischer Verlag, 1947) 36; Van A. Harvey, "A Word in Defense of Schleiermacher's Method," *JR* 42 (1962) 161; Robert Williams, "Schleiermacher and Feuerbach on the Intentionality of Religious Consciousness," *JR* 53 (1973) 424–55; George A. Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Philadelphia: Westminster, 1984); reviewed by B. A. Gerrish, "The Nature of Doctrine," *JR* 68 (1988) 87–92.

⁴Paul Tillich, *Perspectives on Nineteenth and Twentieth Century Protestant Theology* (ed. Carl E. Braaten; New York: Harper & Row, 1967) 96. Tillich continued, "But 'feeling' in Schleiermacher should not really be understood as subjective emotion. Rather, it is the impact of the universe upon us in the depths of our being which transcends subject and object. . . . Therefore, instead of speaking of feeling, he could also speak of intuition of the universe, and this intuition he could describe as divination."

89 JULIA A. LAMM

Nevertheless, Schleiermacher persisted in his appeal to *Gefühl*, even after he weighed the possibilities of either dropping it altogether or substituting *Anschauung* ("intuition") for it. He was fully aware of the criticisms, which were no less harsh in his day than in our own. Some of the cruder and more vicious criticisms, such as that of Georg Wilhelm Friedrich Hegel, he chose to ignore; others—for example, the criticism of Ferdinand Delbrück—he took seriously, modifying his use of the term accordingly.⁵ The point is that Schleiermacher's preference for the language of *Gefühl* reflects not a careless adoption of terminology but a refined judgment that spanned the full, forty-year course of his career. Hence, to grasp why he held so tenaciously to *Gefühl*, and therefore why he evidently considered it the best option available to him, a careful examination of the various renditions of *Gefühl* is required. Many fine studies have undertaken just this task by tracing the development of Schleiermacher's notion of *Gefühl* in terms of its philosophical context.⁶ For the most part, such studies tend to focus either on the introduction to *The Christian Faith* or on a comparison of various editions of the *Speeches on Religion* (1799, 1806, 1821).⁷ In the latter case, two issues in particular are usually considered crucial for determining the evolution of the term—first, the relation between *Gefühl* and *Anschauung*, and second, the degree to which Schleiermacher was influenced by Johann Gottlieb Fichte and Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling.⁸ Little consideration, however, has been given to the role of

⁵In the first edition of *Der christliche Glaube* (1821/22), the term "feeling of dependence" was not applied consistently and thus was subject to severe criticism by Delbrück and others. For that reason, Schleiermacher, as he undertook revisions, chose to modify this phrase with the adjective "absolute." He explained (*The Christian Faith*, 12 [note to paragraph 4]) in a note to the second edition, "For the word *schlechthinig* ['absolute'], which occurs frequently in the following exposition, I am indebted to Professor Delbrück. I was unwilling to venture upon its use, and I am not aware that it has occurred anywhere else. But now that he has given it me, I find it very convenient to follow his lead in using it."

⁶See, for example, Richard B. Brandt, *The Philosophy of Schleiermacher: The Development of His Theory of Scientific and Religious Knowledge* (New York: Greenwood, 1968); Friedrich Wilhelm Graf, "Ursprüngliches Gefühl unmittelbarer Koinzidenz des Differenten: Zur Modifikation des Religionsbegriffs in den verschiedenen Auflagen von Schleiermachers 'Reden über die Religion,'" *ZThK* 75 (1978) 147–86; Hermann Süskind, *Der Einfluß Schellings auf die Entwicklung von Schleiermachers System* (1909; reprinted Tübingen: Mohr, 1983); Terrence N. Tice, "Schleiermacher's Conception of Religion: 1799–1831," *Archiv di Filosofia* 52 (1984) 333–56.

⁷For an English translation of the first edition (1799), see Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers* (trans. Richard E. Crouter; Cambridge: Cambridge University Press, 1988); for an English translation of the third edition (1821), see idem, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (trans. John Oman; New York: Harper & Row, 1958).

⁸For instance, Graf ("Ursprüngliches Gefühl") sees Schleiermacher's rejection of Fichte as the main cause of his preference for *Gefühl* over *Anschauung*; Süskind (*Der Einfluß Schellings*)

Gefühl in Schleiermacher's thought before 1799,⁹ despite the fact that *Gefühl* had not just occurred to Schleiermacher in 1799 but had already undergone a full decade of development, before Fichte and Schelling had made their philosophical debuts, before the emergence of German romanticism, and before Schleiermacher's own debut with the *Speeches on Religion*. It is the purpose of this article to address this lacuna in Schleiermacher scholarship by examining the earliest foundations of the notion of *Gefühl*.

When Schleiermacher was in his twenties and struggling with the religion of his youth, he took time away from theology and immersed himself in the study of philosophy. There could not have been a more exciting time to engage in such a study. In a series of essays that spans the years 1789 to 1794, we find Schleiermacher caught up in the two great intellectual revolutions of eighteenth-century Germany: the publication of Immanuel Kant's three *Critiques* (1781, 1788, 1790) and the Pantheist Controversy (1783–1786) between Friedrich Heinrich Jacobi and Moses Mendelssohn. In the ensuing debates, *Gefühl* began to emerge as an important concept for many philosophers as new ground was broken in epistemology, aesthetics,

attributes this shift in terminology to Schleiermacher's desire to distance himself from Schelling; Tice ("Schleiermacher's Conception of Religion") recognizes both Fichte and Schelling as being influential in Schleiermacher's need to distinguish *Gefühl* and *Anschauung*. Ruth Drucilla Richardson (*The Role of Women in the Life and Thought of the Early Schleiermacher* (1768–1806): *An Historical Overview* [Schleiermacher: Studies-and-Translations 7; Lewiston: Mellen, 1991]) sheds new light on the relation between *Gefühl* and *Anschauung* by examining how each becomes specific to gender when the topic is the relation between men and women. For example, referring to Schleiermacher's *Brouillon zur Ethik* (1805/6; ed. Hans-Joachim Birkner [Hamburg: Meiner, 1981]), she argues that "when Schleiermacher tries to find two words that will best summarize the differing *Geschlechtscharaktere* [characteristics of sex] of women and men, he describes women as '*Gefühl*' and men as '*Anschauung*'" (p. 170; compare 123–24). For more on Schleiermacher's view of women and the feminine, see Iain G. Nicol, ed., *Schleiermacher and Feminism: Sources, Evaluation, and Responses* (Schleiermacher: Studies-and-Translations 12; Lewiston: Mellen, 1992). For the role of *Gefühl* in Schleiermacher's hermeneutics, especially as it relates to his understanding of the feminine, see Julie Ellison, *Delicate Subjects: Romanticism, Gender, and the Ethics of Understanding* (Ithaca/London: Cornell University Press, 1990).

⁹This is due partly to the fact that until the publication of the new critical edition in 1984, most of Schleiermacher's early works were not available in their entirety even in German. To date, only two essays have been translated into English: *On Freedom* (1790/92) (trans. Albert L. Blackwell; Schleiermacher: Studies-and-Translations 9; Lewiston: Edwin Mellen, 1992) and *On the Highest Good* (1789) (trans. H. Victor Froese; Schleiermacher: Studies-and-Translations 10; Lewiston: Mellen, 1992). For the German original, see *Über das höchste Gut und Über die Freiheit*, in *Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher Kritische Gesamtausgabe*, Part 1: *Schriften und Entwürfe*, vol. 1: *Jugendschriften 1787–1796* (ed. Günter Meckenstock; Berlin: de Gruyter, 1984) 81–125 and 217–356 respectively. *Die Kritische Gesamtausgabe [KGA] der Schriften, des Nachlasses und des Briefwechsels Schleiermachers*, a critical edition of Schleiermacher's work, is still being published by de Gruyter in Berlin.

and ethics. This was the formative context in which Schleiermacher carefully nurtured certain philosophical commitments which would remain with him throughout his career. Foremost among these commitments was his unique appropriation of the term *Gefühl*. Schleiermacher's growing reliance on the term can be traced through his early philosophical essays: it begins in 1788–1789 as a mode of moral discernment; in 1790–1792, while its meaning retains its basically ethical orientation, it also begins to take on a broader epistemological role; in 1793–1794, as Schleiermacher turns his attention from moral philosophy and epistemology to ontology, its meaning expands further so as to become an apprehension of the Infinite, thus marking a return to theology.¹⁰ With this final, decisive step to ontology, however, when for a brief window of time *Gefühl* becomes a form of intellectual intuition, the original meaning of *Gefühl* as a mode of moral discernment is eclipsed.

■ Earliest Uses of *Gefühl*: A Mode of Moral Discernment

Schleiermacher's earliest surviving essay is *Notes on Aristotle* (1788), written when he was only twenty years old. In what amounts to a student's reflections on Aristotle's ethics, Schleiermacher used the term *Gefühl* fairly commonly, although not in a self-conscious fashion. Perhaps because there was no essential conflict between Aristotle and himself, or perhaps because his grasp of Aristotle was limited at this point, Schleiermacher was not pressed into a struggle of definition and clarification; he had not yet stumbled upon a problem that needed resolution. In paraphrasing Aristotle, Schleiermacher readily referred to such expressions as the "feeling of responsibility," the "feeling of friendship," the "better feeling," and "social feeling."¹¹ Besides these general applications of the term, however, there are cases where Schleiermacher, in using *Gefühl*, seemed to indicate something much more definite. Central to the moral life is the proper cultivation of feeling, which is to be understood as both an extensive and intensive integrating activity. *Extensively*, feeling is the integration of what Aristotle considered

¹⁰It is another question entirely to determine the degree to which Schleiermacher's understanding of *Gefühl*—which is often inconsistent, especially in these early years (1789–1806)—remains constant or can be traced through his later work (1821–1831). That is indeed a crucial question, but it should not be pursued apart from a historical study of the early development, irrespective of later developments. I therefore disagree with Graf ("Ursprüngliches Gefühl," 147, 150) who claims that the meaning of *Gefühl* in Schleiermacher's earlier work—that is, the first two editions of the *Reden*)—should only be considered if relevant to the meaning of *Gefühl* in later works.

¹¹Friedrich Schleiermacher, *Anmerkungen zu Aristoteles: Nikomachische Ethik* 8–9 (1788), in *KGA* 1/1, 5, 7, 10. See also Aristotle *Nicomachean Ethics* (trans. H. Rackham; Cambridge, MA: Harvard University Press, 1947).

to be the three grounding motives of the moral life. Schleiermacher referred to these as fundamental, interrelated feelings: the feeling of religion, the feeling of pure ethics, and the feeling of friendship. These fundamental feelings have a mutually inhering integrity; religion, ethics, and friendship operate together in order both to meet challenges to the moral life and to create new horizons for moral actions. *Intensively*, the cultivation of feeling is specifically moral and is the integration of the inner dynamics of the subject. Moral feeling comforts the moral agent; it nurtures a sense of personal worth; it informs "inner actions"; and it amends the "inner relations" of thoughts, sentiments, and deeds.¹²

In the *Notes on Aristotle*, therefore, moral feeling is not so much an apprehension of something as it is an act of constant refinement, an attending to the subjective conditions of a character, a cultivation of the "better feelings." Since it is not an isolated mode of apprehension or knowledge, feeling cannot be conceived of apart from the sentiments,¹³ although its precise relation to the sentiments remains unclear. Yet what is clear is that all feeling—whether moral feeling or "egotistical feeling"¹⁴—is naturally based. That is to say, feeling arises out of our experience, from the most common to the sublime; it arises out of, and is subject to, the natural causal connection. Whatever moral feeling we have acquired, therefore, serves as no guarantee that we shall choose the good, since in the natural course of things we remain subject to destructive tendencies as well as to integrative ones. Whether guaranteed or not, however, moral feeling remains our sole signal to the moral life.

In the early months of 1789, while still a student at the University of Halle, Schleiermacher, directing his attention from Aristotle to Immanuel Kant, continued to reflect on the nature of the moral life. In all likelihood, this shift can be attributed to Schleiermacher's having obtained a copy of the *Critique of Practical Reason*, published in 1788.¹⁵ In two manuscripts, *On the Highest Good* and the much briefer *Notes on Kant*, Schleiermacher grappled with Kant's notion of transcendental freedom and its corollaries. Initially, Schleiermacher showed himself to be an enthusiastic Kantian who departed from Kant only in insisting that happiness not be included in the concept of the highest good; Schleiermacher could hardly believe that "even

Kant lapsed into this error."¹⁶ Very soon thereafter, however, Schleiermacher discovered other fundamental points of disagreement. These first two essays on Kant, therefore, are transitional documents which, for this very reason, are plagued by contradictions.¹⁷ Yet they remain important insofar as in them we find a different tenor to Schleiermacher's writings; he became more critical, more philosophically self-conscious. We witness in these two works the awakening of a constructive thinker who is no longer just the conscientious student. As is typical for the early Schleiermacher, we also find the beginning of a playful and artful heuristic. He played with ideas, critiquing others' ideas, reviewing the history of ideas, and attempting new formulations that would capture his own emerging philosophical convictions.¹⁸ In 1789, he was driven by questions of moral philosophy. The catalyst, unquestionably, was Kant.

One measure of his self-understanding in relation to Kant is Schleiermacher's appeal to the term *Gefühl*. The notion of *Gefühl* is by no means the explicit hinge of Schleiermacher's understanding of the moral life, nor does it enjoy an entirely consistent application. For instance, in *On the Highest Good* it is used five times, the first two times with disapproval, the second two times with some approbation, and the final time with complete acceptance. With this shift in attitude regarding the notion of *Gefühl*, Schleiermacher's critical appraisal of Kant began and his own moral theory emerged. By the end of *On the Highest Good* and throughout *Notes on Kant*, *Gefühl* comes to designate a fundamental activity and sensibility in the process of moral discernment—something like a faculty. As such, it is simultaneously a rejection of Kant's notion of transcendental freedom, an improvement of Kant's philosophical anthropology in general, an application of Kant's *First Critique*, and an adaptation of Johann August Eberhard's notion of the moral sense. Schleiermacher's growing reliance on the term *Gefühl* stemmed directly from the fact that he was deeply troubled by the unbridgeable gap that Kant had established between freedom and desire, a gap that Schleiermacher interpreted as a further reification of the gulf between phenomena and noumena found in the *Critique of Pure Reason*.¹⁹

¹²Schleiermacher, *Anmerkungen zu Aristoteles*, 6.

¹³See *ibid.*

¹⁴*Ibid.*, 4.

¹⁵Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason* (trans. Lewis White Beck; New York: Liberal Arts Press, 1956). All references to Kant's *Second Critique* will be to the page numbers in Beck's translation followed by page numbers to the Prussian Academy edition, vol. 5, cited as "Ak. 5."

¹⁶Schleiermacher, *On the Highest Good*, 18.
¹⁷For a concise list of these contradictions, see H. Victor Froese, "Postscript," in Schleiermacher, *On the Highest Good*, 122–23.

¹⁸Schleiermacher described his general approach (*On Freedom*, 115), "How frequently modification of meaning in a word's usage produces gradual and even unnoticed alterations in ideas based upon completely different usages of that word, and how necessary therefore clear definitions of words are."

¹⁹Paul Guyer suggests ("Feeling and Freedom: Kant on Aesthetics and Morality," *The Journal of Aesthetics and Art Criticism* 48 [1990] 145) that the "gulf" between feeling and freedom is more fundamental in Kant than that between phenomena and noumena. He further

The emergence of *Gefühl* as a key concept thus corresponds directly with Schleiermacher's final abandonment of precritical metaphysics. This, in fact, is the main purpose of these essays: to abandon what Kant could not—namely, the postulates of freedom, immortality, and God.²⁰ The focus of criticism is on Kant's notion of happiness as being central to the highest good.

At the very beginning of *On the Highest Good*, Schleiermacher showed himself to be an avid follower of Kant, eager to proceed with the method of pure practical reason and suspicious of appeals to any subjective determining ground for ethics;²¹ consequently, he shared Kant's distrust of *Gefühl*. Indeed, he attempted to expose the fragility of Kant's notion of happiness by linking it with the notion of feeling. There is, he explained, a simple counterexplanation for the origins of happiness: rather than being a strictly rational ethical concept, it has a natural basis in common human experience. We discover through our experience some objects and events that bring us pleasure, others that bring us pain; we grow to desire one and to avoid the other. There is no great mystery here. Nevertheless, our growing awareness of this situation does involve a fundamental, ongoing act of discernment, and this act of discernment in turn involves feeling: "However, once they gain enough beyond their needs to be able to direct some attention to themselves, to orient themselves in themselves, the first thing taught them by their *feeling* is the difference between pleasant and unpleasant sensations" (my emphasis).²² Not only is feeling responsible for the misguided origins of our attachment to the notion of happiness, it is also responsible for the tenaciousness with which we continue to cling to it. Schleiermacher main-

argues that with *Religion within the Limits of Reason Alone* (1793), Kant began to acknowledge that duty is not independent of feeling. This general movement culminates in the *Critique of Judgment*. Guyer concludes, "In the end, perhaps, Kant wished to bridge the gulf between nature and freedom by having it both ways: the limits of theoretical cognition require a teleological and ultimately moral view of nature, and morality itself requires a teleological view of nature. If so, then he has certainly gone beyond the heroic view of the *Critique of Practical Reason*, in which the free will simply ignores the facts of nature. He has instead suggested that we must be able to represent the unconditional dominion of freedom within as well as from outside of nature."

²⁰Schleiermacher abandoned, at least, the Leibnizian and Wolffian interpretation of freedom, immortality, and God. In Benedict de Spinoza, Schleiermacher would come to find a more acceptable understanding of freedom and of God: "This is thus the true transition from Leibnizianism to Spinozism" (Schleiermacher, *Spinozismus* [1793/94], in idem, *KGA*, 1/1, 532).

²¹"The highest good itself must be in a will that has its particular subjective laws of desire but that, apart from them, can still be determined by pure reason of itself alone as well. All its various maxims come into perfect harmony only by being subordinated to a single maxim, the interest of reason" (Schleiermacher, *On the Highest Good*, 15–16).

²²*Ibid.*, 5.

tained that both "nonexperts"—those moral agents whose thinking remains closer to the sensible than to the reasonable and whose needs are often contradictory—and "true admirers of morality" alike make happiness into an idol because of the feeling associated with it: "The warmer their *feeling* is, so much the less can they separate in thoughts the action itself and its legality from the pleasant consciousness of the perfection which is spread by means of it over their whole soul" (my emphasis).²³ Thus, as Schleiermacher maintained in *Notes on Aristotle*, part of the danger of *Gefühl* is that it provides no guarantee that we shall attach ourselves to the highest good.

What is striking in both these passages is that although Schleiermacher was here critical of an empirical approach to ethics, by the end of this same essay he came to espouse just such an approach. If these passages and their wider context are taken as purely descriptive accounts of how *Gefühl* operates in the formation of moral character, then it follows that *Gefühl* is at once an organ of receptivity in relation to the moral situation and a mode of introspective awareness. *Feeling receives*. It is some sort of organ of active receptivity that is grounded naturally. That is to say, through feeling we receive and process the data of our common experience, which is the moral context broadly construed. Feeling thus discerns our surrounding climate; it is our way of discerning the moral situation in which we find ourselves. Over time, our common experiences lead to growing awareness of "different grades of sentiments"²⁴ so that, as experience builds, awareness of differentiation—as well as our capacity to discern—increases. As feeling is exercised through making comparisons and connections, it becomes more sensitive and receptive; at the same time, it evolves from passivity to spontaneity. *Feeling discerns our internal climate*. It becomes a mode of internal discernment, an act of introspection. It marks the turn inward to the self so that, as Schleiermacher said, we may become acquainted with ourselves, or be "oriented" in ourselves.²⁵ This is the first step toward freedom: increasingly, we overcome the sense of passivity in relation to the external climate, and we relinquish the earlier satisfaction with what is external and sensible; eventually, we seek to internalize our values—to love, to invest ourselves in, to become attached to our pleasures; we thus gain a deeper sense of satisfaction in relation to our desires. *Feeling informs*. Schleiermacher stated that it "teaches" us. Since our moral experience takes place within the same causal system as the rest of our experience, it involves a process of learning not solely determined by reason. Being naturally grounded, feeling exists in relation to other forms of

²³Schleiermacher, *Über das höchste Gut*, 94; see also idem, *On the Highest Good*, 17.

²⁴Schleiermacher, *Über das höchste Gut*, 85.

²⁵Schleiermacher, *On the Highest Good*, 51; see idem, *Über das höchste Gut*, 123.

apprehension, judgment, and discernment. It is feeling that "spreads" moral consciousness over the "whole soul."

This line of interpretation finds support in the fact that in his next two appeals to *Gefühl* Schleiermacher dropped the critical tone of his discussion and adopted a more positive stance toward the term. Plato presented him with a rationally and morally acceptable concept of happiness, a concept that includes the notion of moral feeling. Referring to the need to limit what may be included under the notion of happiness, Schleiermacher explained that Plato "excluded everything by which the *moral feeling of the true and the beautiful* could be annulled. Strictly speaking, then, this was his doctrine of Happiness. In no way does this doctrine compromise the purity of his concept of moral law since it is completely detached from it" (my emphasis).²⁶ Shortly thereafter, Schleiermacher criticized the Cynics for not understanding that it is not just "nonexperts," but also the morally astute, who must rely on feeling in order to discern the highest good. Feeling has become a necessary element in moral discernment:

Since they rejected all motivating grounds (*Bewegungsgründe*) that come through *feeling* in us, they sought to uproot the [sentiments, *Empfindungen*] that are inseparable from the moral sense. And even their founder boasted that the *feeling of the beautiful*, of the agreeable, yes, even of honor, no longer had any affect on him. (my emphasis)²⁷.

It is feeling, not reason alone, that determines how our affections or emotions will motivate us. *Feeling mediates*. Feeling is the vehicle through which the motivating grounds of our affections and the sentiments that they yield are ordered for and toward the moral sense. Feeling integrates and orders the sentiments, relating them to one another, integrating them so they form more and more complex responses, to the point where they become aesthetically attuned. In doing so, it transforms the sentiments, opening the possibility of novel patterns of responses. *Feeling cultivates*. It cultivates the "higher grades of sentiments";²⁸ it cultivates appropriate moral responses; it cultivates individuality and personality.²⁹ The moral life can-

²⁶Schleiermacher, *On the Highest Good*, 35.

²⁷*Ibid.*, 39. I depart from Froese's translation of *Empfindungen* as "sensations" for the reason that "sentiments" better captures the sense of *Empfindungen* in this context. *Bewegungsgründe* carries here the connotation of the grounds of our affections or emotions, which—because they determine our attachments and therefore our predilections—are what motivate us.

²⁸Schleiermacher, *Über das höchste Gut*, 86.

²⁹See Albert Blackwell's discussion of "Freedom as Self-Cultivation" in his *Schleiermacher's Early Philosophy of Life: Determinism, Freedom, and Phantasy* (HTS 33; Chico, CA: Scholars Press, 1982) 161–76.

not be understood apart from the moral sentiments. With these passages, Schleiermacher stands on the brink of a conviction that the "law of reason can never determine our will immediately."³⁰

These various and sometimes vague accounts of *Gefühl* culminate in the final reference to the term, which also happens to be the conclusion of the essay itself. It is precisely through feeling that the moral law can be chosen and actualized. Schleiermacher concluded his essay,

Through constant attentiveness and extended practice, we can take things to the point at which, in normal cases, we avoid the excessively gripping influence of pleasant as well as unpleasant sensations, an influence that is the basis of an inner and necessary unhappiness, and this art stands in a close connection with ethics.

That is to say, as soon as we see that the moral law cannot affect our will and determine it in any other way than by means of *moral feeling that relates to that law*, it becomes an intrinsically urgent task for us to increase the practical influence of this *feeling*. In order to do so, it is absolutely necessary to clear away the opposing obstacles. And nothing contradicts the *moral feeling*, the object of which lies at a certain distance from our senses and the distinguishing character of which is therefore a *dispassionate gentleness* rather than the impetuous, turbulent emotions [*Bewegungen*] of attraction and repulsion that are related to the immediate sensuous interest of the heart.

Thus do ethics and a doctrine of Happiness flow together. The very same state of the faculties of sensation and desire that protects us from succumbing to misfortune also renders us more highly receptive to the blessed influences of moral sense, the dominion of which can alone satisfy us. (my emphasis)³¹

Although there are several things that could be said about this remarkable passage, I must at the very least make four points regarding Schleiermacher's notion of moral feeling. First, the content of feeling, unlike transcendental freedom, is not given a priori but must be exercised in the context of the natural causal system. Second, feeling is the necessary connecting process between an idea of the moral law, or representation, and the actualizing of it through the will, or desire. Third, feeling is not any emotion, nor can it be deemed emotional; rather, it is characterized by a "dispassionate gentleness." Finally, the moral life is essentially aesthetic in character insofar as it is a continual process of integrating a multiplicity of sentiments, thoughts,

³⁰Schleiermacher, *Über das höchste Gut*, 123.

³¹Schleiermacher, *On the Highest Good*, 53–54. See also Albert L. Blackwell's translation in his "Introduction" in Schleiermacher, *On Freedom*, ix.

memories, principles, and desires into a harmonious whole.³² In this sense, *Gefühl* plays for practical reason a role similar to that played by imagination in Kant's *First Critique*: it connects; it integrates; it remembers; it determines the quality of representations and thus the degree to which we are "free."³³

In his other essay of 1789, *Notes on Kant*, Schleiermacher was unambiguous in arguing that reason alone, divorced from the other faculties, cannot provide adequate motivation for pursuing the good. He thus commenced his notes on Kant's *Critique of Practical Reason* with some sarcasm: "*Transcendental freedom*. Thus clearly a faculty of causality without necessary connection with what preceded. I have certainly thus not misunderstood."³⁴ This terse statement captures the central thrust of Schleiermacher's criticism of Kant: by essentially removing freedom and will from the sphere of our practical experience (that is to say, from the sphere of the natural causal connection) and assigning it to some noumenal realm, Kant both violated his own critical philosophy and failed to explain the motivating ground of morality.

Schleiermacher rehearsed Kant's explanation of motivation:³⁵ the moral law motivates us subjectively through "respect for the moral law." In its negative function, "respect" serves to "humiliate" the influence of "self-love" and other "pathological" feelings, leaving us free to obey the moral

law. In a more positive vein, "respect" removes obstacles. In this latter sense, Kant allowed one to refer to "respect" as "feeling," as long as this "feeling" is really a "feeling of respect for the moral law"³⁶ and as such is prior to any solely subjective feelings. Feeling, for Kant, is therefore admitted as a component in moral discernment only in the most qualified sense, namely, in a way that undermines any connection to any subjective motivating cause.³⁷ It follows that feeling derives from, and can therefore be controlled by, reason.

Schleiermacher's rejoinder was that this "amounts to no motivating feeling."³⁸ In criticizing Kant's assumption that any naturally based motivation—anything within the natural causal system, which is all we experience—would be "pathological," he recognized the need to develop a more adequate account of moral motivation, one that would explain how moral motivation can "produce an effect on feeling."³⁹ For Schleiermacher this task entails that the gap between freedom and desire be bridged, since this gap, having been absolutized by Kant, effectively serves to obliterate practical reason. This in turn would entail a new conceptualization of moral law, freedom, natural and moral causality, and human nature. In Schleiermacher's reconceptualization, *Gefühl* emerges as a common thread that holds together these many aspects of moral philosophy. Feeling, in other words, becomes more clearly defined as a mediating mode of moral discernment.

Although Schleiermacher did not pursue this more constructive task beyond these brief but telling criticisms, he did offer two hints regarding

³²Schleiermacher thus joined the ranks of such thinkers as F. W. J. Schelling, Johann Georg Hamann, and Johann Gottfried Herder who, reacting against *Aufklärung* and especially against Kant, sought a new way to explain both subjectivity and the subject's relation to nature. They did so primarily through an appeal to aesthetics as an example of a mode of awareness that is nonrepresentational and noncognitive (see Andrew Bowie, *Aesthetics and Subjectivity: From Kant to Nietzsche* [Manchester/New York: Manchester University Press, 1990]). Kant himself would come to realize the same need in his *Critique of Judgment* (1790/93) (trans. J. H. Bernard; New York: Hafner, 1951).

³³According to Kant, the faculty of the imagination is the link between the faculties of intuition and understanding. By means of the imagination, "we bring the manifold of intuition on the one side, into connection with the condition of the necessary unity of pure appreciation on the other" (*Critique of Pure Reason* [trans. Norman Kemp Smith; New York: St. Martin's, 1929] 146, see also 127, 132–33, 258).

³⁴Friedrich Schleiermacher, *Notizen zu Kant: Kritik der praktischen Vernunft* (1789), in *KGA* 1/1, 129. Immanuel Kant stated ("Preface," in idem, *Critique of Practical Reason*, 4; Ak. 5, 4): "Freedom, however, among all the ideas of speculative reasons is the only one whose possibility we know a priori. We do not understand it, but we know it as the condition of the moral law which we do know."

³⁵What follows is a cursory summary of Kant's position in the *Critique of Practical Reason* (pp. 74–79; Ak. 5, 71–76) and Schleiermacher's interpretation. For a more detailed exposition of this essay, see Günter Meckenstock, *Deterministische Ethik und kritische Theologie: Die Auseinandersetzung des frühen Schleiermacher mit Kant und Spinoza, 1789–1794* (Berlin/New York: de Gruyter, 1988) 35–42.

³⁶Kant, *Critique of Practical Reason*, 78; Ak. 5, 75.

³⁷John H. Zammito argues (*The Genesis of Kant's Critique of Judgment* [Chicago: University of Chicago Press, 1992] 238–39) that Kant uses the term *Gefühl* for the first time in a 1786 article in such a way that anticipates the *Third Critique* and departs significantly from the transcendental faculties and transcendental deductions of the *First Critique*. Zammito quotes Kant, "Reason does not feel; it recognizes its shortcoming and incites via the *drive for knowledge* the feeling of a need" (see Immanuel Kant, "Was heißt: sich im Denken orientieren?" [Ak. 8, 139n]). Zammito continues, stating that Kant compared this to "his notion of the 'moral feeling' in the crucial sense that the feeling is the consequence, not the instigator, of reason. We find ourselves in the innermost reaches of Kantian phenomenology of subjective consciousness: the relation among the subjective faculties. Reason engenders a feeling, but it does so for reasons of its own: that is why *Bedürfnis* ["requirement"] must not be read too literally as itself a feeling or need. Reason has an immanent, transcendently prior propensity to systematicity, to totality, to logical closure. This immanent principle regulates the entire function of the mind—feeling, understanding, and reason itself. It is this which makes knowledge a 'drive.' It is this which spurs imagination to visions of coherence in the world and in the self. The connection of this relentless law of reason with the proceedings of the other faculties, I submit, forms the systematic foundation for Kant's *Third Critique*."

³⁸Schleiermacher, *Notizen zu Kant*, 132.

³⁹*Ibid.*, 133.

shift in Schleiermacher's primary philosophical concerns. Moral philosophy remains important, but the main questions become ontological in nature. Whereas in *On Freedom* Schleiermacher grounded ethics in epistemology, he now sought to ground both ethics and epistemology in ontology. Schleiermacher still identified himself as Kantian, at least with regard to the *First Critique*. One obstacle, however, remained—namely, Kant's gap between phenomena and noumena. Through his unique development of the term *Gefühl* in *On Freedom*, Schleiermacher had repaired the gap between freedom and desire bequeathed by the *Second Critique*; thus he now had the tools to delve more deeply into the *First Critique*. The catalyst this time was Spinoza, and the result was a post-Kantian Spinozism.¹⁴³

Although a committed Kantian, Schleiermacher did not think that the abandonment of metaphysics entailed the abandonment of ontology, and he saw his task as one of translating Spinoza's philosophy into "modern terminology." The two main topics of *The Spinozistic System*, as Schleiermacher identified them, are theology and cosmology. Under the rubric of theology he addressed the Kantian dualism between the Infinite (noumenon) and the finite (phenomena). He repaired this dualism through an appeal to what he referred to as Spinoza's "principle of inherency": "There has to be an Infinite within which everything finite exists."¹⁴⁴ According to Schleiermacher's interpretation of this principle, the finite cannot be understood as enduring in itself but only as immediately inhering in the Infinite. Under the rubric of cosmology, Schleiermacher addressed the dualism between extension/presentation (noumenon) and thought/representation (phenomenon). Convinced that Kant's dualisms were the result of a mechanistic world view, he sought to repair this dualism through an appeal to Spinoza's monistic world view, which he adapted into a dynamic or organic monism consistent with eighteenth-century science. Nature, he explained, is "an alternating production and destruction of the organic components of the whole."¹⁴⁵ In this organic whole, where there are no isolated substances but only forces that cohere, "everything that is in the presentation is also in the representation, and everything that is in the representation is in the presentation."¹⁴⁶ Organic monism, in other words, yields a dynamic theory of parallelism that "destroy[s] even the smallest trace of dualism."¹⁴⁷

¹⁴³For a more detailed analysis, see Julia A. Lamm, "Schleiermacher's Post-Kantian Spinozism: The Early Essays on Spinoza, 1793–94," *JR* 74 (1994) forthcoming.

¹⁴⁴Schleiermacher, *Spinozistisches System*, 564; see also p. 575.

¹⁴⁵Schleiermacher, *Spinozismus*, 532.

¹⁴⁶*Ibid.*, 530.

¹⁴⁷Schleiermacher, *Spinozistisches System*, 577.

Once again, the term *Gefühl* is central to Schleiermacher's criticism and emendation of Kant. Yet, within the ontological framework supplied by his post-Kantian Spinozism, the meaning of *Gefühl* undergoes two fundamental changes. First, the original moral signification of *Gefühl* is eclipsed, and the term *Entschluß* ("resolution" or "decision") now assumes the role formally assigned to *Gefühl* as a mode of moral discernment. Second, *Gefühl* comes to designate a form of intellectual intuition insofar as it acts as a confirmation of our knowledge of the finite world and as an apprehension of the Infinite in the finite.¹⁴⁸ This latter shift in the meaning of *Gefühl* marks Schleiermacher's return to theology. In struggling with issues regarding the nature of the Infinite and its relation to the finite, Schleiermacher began to lay a foundation for his later doctrine of God.

In *Spinozism*, Schleiermacher's moral anthropology remains basically what it had been in *On Freedom*, except that exposure to Spinoza's ethical determinism lends Schleiermacher's own "doctrine of necessity" more clarity and content. For instance, in *Spinozism* Schleiermacher offered definitions of impulse, desire, will, and action that were consistent with those given in *On Freedom*, but these were now obviously influenced by Spinozan terminology.¹⁴⁹ One notable shift in the terminology relating to Schleiermacher's moral philosophy is the omission of the term *Gefühl*, which had played so central a role in *On Freedom*. Moral choice still involves a process whereby pain and pleasure contribute to moral discernment, impulses need to be ordered and cultivated, and moral reason is effective only in connection with desire. Whereas in *On Freedom* it was *Gefühl* that ensured each stage of the process, however, in the Spinoza essays this role is assigned exclusively to *Entschluß*.¹⁵⁰ Moreover, just as in *On Freedom* the notion of *Gefühl* attained its highest function in Schleiermacher's theory of parallelism, so in *Spinozism* the notion of *Entschluß* explains how there is a "necessary

¹⁴⁸I use the term "intellectual intuition" very cautiously here, since it is not Schleiermacher's term, nor does it carry a clear and consistent meaning in the wider philosophical world in which he was writing. See Lorne Falkenstein, "Kant's Account of Intuition," *Canadian Journal of Philosophy* 21 (1991) 165–93; Moltke S. Gram, "Intellectual Intuition: The Continuity Thesis," *JHI* 42 (1981) 287–304.

¹⁴⁹See Schleiermacher, *Spinozismus*, 537.

¹⁵⁰Schleiermacher elaborated on the idea of "resolution": "So certain is it for Spinoza that . . . the representation does not extend to the particular action in the strongest sense of the word, yet it does extend to the resolution, insofar as it is thought of as pure judgment and embraces pain and pleasure in itself" (*ibid.*, 528); "the resolution, insofar as it includes judgment and desire, is an effect of that which was previously thought" (p. 529); morality "loses nothing from the fact that the determination of the physical faculty proceeds from the transformation of extension (especially if their necessary coincidence is accepted), for it depends especially on the resolution, insofar as it is judgment and desire" (p. 530).

Glauke: Fe

coincidence" between thought and extension, reason and desire.¹⁵¹ It is not clear why Schleiermacher chose to make such a clear substitution in terminology and why therefore *Entschluß* would better convey how our representations are related to our actions. It could be that Schleiermacher merely adopted Spinoza's term *decretum* ("decision"), which Jacobi translated as *Entschluß*,¹⁵² or it could be that Schleiermacher discovered an entirely different application for *Gefühl*.

In *The Spinozistic System*, Schleiermacher appealed to the term *Gefühl* only once, when he was paraphrasing Jacobi's criticism of Spinoza. Jacobi insisted that if—as Spinoza would have it—the attributes of God necessarily included both thought and extension, then our ideas "are only the confirmation, the feeling of [the] attributes" of objects of our perception.¹⁵³ On this point, Schleiermacher did not feel that he understood Spinoza well enough to defend him, but he attributed most of the apparent contradictions in Spinoza's thought to Jacobi's "tendency to make the fatalism of Spinoza as crass as possible."¹⁵⁴ Both Jacobi and Schleiermacher wanted a mental confirmation—an act of faith (*Glaube*) or conviction—through which the mind "knows" that its thoughts somehow correspond to objects of perception. Along with Spinoza, Schleiermacher thought such a confirmation possible only because of the fundamental unity of everything finite in the Infinite.

The most interesting appeal to *Gefühl* occurs in *Spinozism*, shortly after Schleiermacher's introduction of the term *Entschluß*. Schleiermacher, having allowed *Entschluß* to eclipse the moral signification of *Gefühl*, now introduced an ontological meaning for the term. In two brief but complicated passages on the nature of Being, Schleiermacher apparently stumbled upon a new application that approaches the notion of an intellectual intuition. Whereas in *The Spinozistic System*, the term *Gefühl* means a confirmation of these ideas that result from our state of receptivity in relation to the finite world, in *Spinozism* *Gefühl* has to do with our receptivity in relation to the Infinite. Schleiermacher did not hesitate to defend Spinoza against both Jacobi's and Kant's criticisms that "substance" is really nothing but blind matter, and Schleiermacher based his defense on an appeal to the notion of *Gefühl*. He explained that consciousness (what Spinoza referred to as the attribute of thought) "is the original feeling for this Being" (my

emphasis),¹⁵⁵ just as extension is the presentation of Being. His point is that the idea of infinite Being (*Seyn*) is not merely the product of thought forming a collective out of many existing things; rather, it is the immediate feeling of the Actually-Existing (*Seyende*), the ground of the unity of thought and extension. Whatever individual concepts we may form regarding it are manifestations of this original, existential "feeling for Being;" Schleiermacher noted that this is what Spinoza designates "immediate concept."¹⁵⁶ Although *Seyende* is unrepresentable, it is not therefore unknowable. Schleiermacher goes on to describe this *Gefühl des Seyns* as the "ground of the soul"; it is the "essentially true and real in the soul," in which the faculties of understanding and will inhere.¹⁵⁷

The question of the philosophical coherence of Schleiermacher's discussion is properly the subject of another study. For the present, it is enough to highlight one important fact: the notion of *Gefühl*, just as it loses its moral signification, acquires an ontological dimension. It now refers to an apprehension, an existential awareness, an immediate state of receptivity toward the Infinite; in this sense, it could perhaps be the precondition for moral discernment, but it is not itself explicitly moral. According to Schleiermacher, *Gefühl* is now best understood as the immediate concept, a notion foreign to his earlier uses of the term. There are certainly strands of continuity with earlier applications of *Gefühl*,¹⁵⁸ but those earlier philosophical inclinations in *On Freedom* are transformed into a post-Kantian Spinozism. These essays on Spinoza prefigure the basic outline of the argument Schleiermacher would make five years later in his famous *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers*: religion, the essence of which is *Gefühl*, would define a separate sphere from morality,¹⁵⁹ *Gefühl*, along with *Anschauung* ("intuition"), would continue to denote an apprehension of the Infinite in the finite.¹⁶⁰

¹⁵⁵"Das Bewußtseyn, das Denkende ist das ursprüngliche Gefühl dieses Seyns" (Schleiermacher, *Spinozismus*, 534).

¹⁵⁶Schleiermacher is evidently referring to Spinoza's notion of intuition, which is a third kind of knowledge that "proceeds from an adequate idea of the absolute essence of certain attributes of God to the adequate knowledge of the essence of things" (Spinoza *Ethics*, part 2, proposition 40, note 2 [Elwes, *The Chief Works*, 2. 113])

¹⁵⁷See Schleiermacher, *Spinozismus*, 535.

¹⁵⁸For example, recall that in *On Freedom*, at the third level of moral activity, *Gefühl* was not so much a mode of moral discernment as it was an activity that unifies the various faculties and hence grounds subjectivity. Likewise, here in *Spinozismus* the term continues to denote a unifying ground of the soul, that which constitutes subjectivity.

¹⁵⁹See Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers*, 101–3 (Crouter edition).

¹⁶⁰See *ibid.*, 102–4, 109–10, 118. This close association of *Gefühl* and *Anschauung* would

¹⁵¹See *ibid.*, 530.

¹⁵²See *ibid.*, 520–21 and 527–28. See also Spinoza, *Ethics*, part 3, proposition 2, note.

¹⁵³Schleiermacher, *Spinozistisches System*, 579.

¹⁵⁴*Ibid.*, 580.

3º etapa: Speches on Religion: "Gebirg"
lo aplica a la fe!

Convierte el Gebirg en una intuición
intelectual

La consecuencia es: $\left\{ \begin{array}{l} \text{convertible} \\ \text{ex vivo} \\ \text{verbo} \\ \text{hermenéutica} \end{array} \right.$

In conclusion, five to ten years before Schleiermacher commemorated his thirtieth birthday by publishing the *Speeches on Religion*, the term *Gefühl* had already found a place in his thought. This is not to suggest, however, that the earliest development of the notion of *Gefühl* was a deliberate or consistent one. Schleiermacher's very first appeals to the term were accidental in that he merely mimicked his master's (whether Aristotle's or Kant's) use of the term. Only when he began to raise critical questions of Kant did Schleiermacher appropriate the term as his own. In the years from 1789 to 1794, Schleiermacher shaped his own philosophical commitments by offering three correctives to Kant's philosophy; each of these correctives in turn involved a further development of the notion of *Gefühl*.

First, Schleiermacher rejected Kant's understanding of transcendental freedom because, divorced as it is from the natural causal system within which our moral reasoning takes place, it is ineffective in determining moral actions. Moreover, since Kant's understanding of transcendental freedom refers to some noumenal realm, to appeal to it would violate a basic principle of the critical philosophy. Any viable understanding of freedom, Schleiermacher argued, must be inherently related to subjective determining grounds for moral action. Finding inspiration in the Greeks, the British moral sense philosophers, and his teacher Eberhard, Schleiermacher therefore came to understand *Gefühl* as a mode of moral discernment. Second, taking his cue from Reinhold, Schleiermacher recognized the epistemological roots of moral philosophy and proceeded to examine Kant's theory of the faculties. He immediately departed from Reinhold, however, by emending Kant's theory of the faculty of desire through a further development of the notion of *Gefühl*. The term thus took on an epistemological role in that, as a faculty itself and eventually as the unifying activity that grounds the various faculties, it contributed significantly to Schleiermacher's theory of parallelism. Third, Schleiermacher realized that the gap Kant had maintained between freedom and desire was the product of a deeper, ontological gap between phenomena and noumena. Kant, he thought, stopped too soon in his account of phenomena.¹⁶¹ The corrective that Schleiermacher offered was a more adequate world view, an ontology best described as an organic monism. This time, Schleiermacher was inspired by Spinoza, albeit a Spinoza modified enough to abide within the limits of the critical philosophy. This new ontology involved yet another development of the notion of *Gefühl*,

insofar as the term came to stand for a form of intellectual intuition, the immediate concept. This final move in the early development of *Gefühl* marks Schleiermacher's return to theology. It also marks a departure from the original understanding of *Gefühl* as a mode of moral discernment.

In terms of the notion of *Gefühl*, these early philosophical essays thus raise three questions for those engaged in Schleiermacher research. What is the significance of the fact that Schleiermacher's first deliberate appeal to *Gefühl* was as a moral concept? What is the significance of the fact that the early development of *Gefühl* was philosophical, not theological? Finally, is there any significant continuity between these early appeals to *Gefühl* and later developments of the term?

begin to break down with the revisions of the second edition (1806), when *Anschauung* becomes more an apprehension of the whole of finite existence, and *Gefühl* more strictly a feeling of the divine, the Infinite.

¹⁶¹See Schleiermacher, *Spinozistisches System*, 570, 573-74.

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

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

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

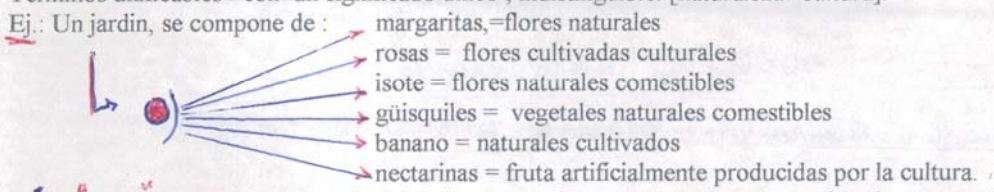
Aplicando estos principios Derrida emprende la crítica de Lévi-Strauss (La primera crítica, está en la Grammatología). Derrida se introduce entre la oposición fundamental de Lévi-Strauss: Naturaleza--Cultura. Es una oposición disfrazada. Los dos elementos no son separables. Lévi-Strauss la utiliza sabiendo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

Son contradictorios Naturaleza/Cultura ?

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

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

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



Hay una "continuidad" entre naturaleza y cultura ?

Como separar lo estrictamente cultural de lo natural? Es natural una casa? es cultural una cueva? ✓

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

Hay dos modos para salir de la contradicción :

- a) cuestionar rigurosamente el valor de los conceptos en su historia.
- b) conservar los antiguos conceptos...pero a la vez reconocer sus límites (tratarlos como instrumentos).

De este modo los antiguos conceptos se emplean -- "para destruir la vieja maquinaria a que pertenecen"--(p.276) y de que ellos mismos son piezas. La deconstrucción consiste en separar el método de la verdad, como pretende Levi-Strauss. Y portanto conservar como instrumento aquello cuyos verdaderos valores critica: valores que justifican el "uso", como instrumento metodológico.

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

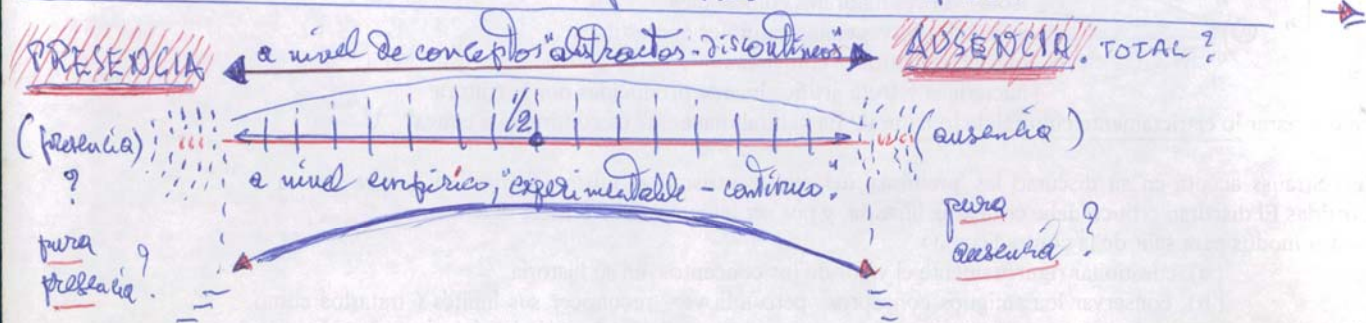
Abandona toda referencia al < centro > al sujeto, a una referencia-privilegiada, a un origen, o a un < arché > absoluto. De este modo el 'discurso' queda totalmente relativizado. Desaparece cualquier exigencia epistemológica que permita distinguir un tipo de discurso de otro: un mito, de una creación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

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

El "libre-juego" ofrece la posibilidad de "APROXIMACIONES."

[Presencia / Ausencia] no son contradictorias.
} sino contrarias, en la realidad concreta y el discurso
→ entre las dos corre un eje semántico continuo y
experimental! a nivel empírico!

Ej:



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

C. Lévi - Strauss

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

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

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

Igualmente está la tensión entre el libre-juego y la presencia que lo amarra.La presencia tiende a detener el libre juego, como el sujeto tiende a fijar la historia. La deconstrucción unifica ambos en un significante.

--" La presencia de un elemento es siempre una referencia significativa y sustitutiva, inscrita en un sistema de referencias y el movimiento de una cadena (recordar el ejemplo de la fórmula que se ha citado).

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

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

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

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

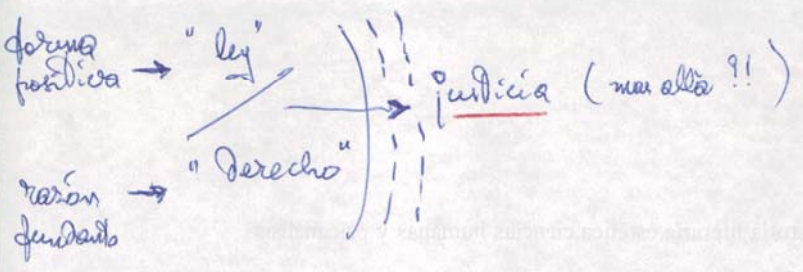
Hay cinco obras en que se delinea el contenido de la labor:

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

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

Porqué recurre a la { "experiencia",
 intuición mística?
 absoluto?

R/. Derrida conserva un fundamento fenomenológico



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

DECONSTRUCCION Y POLITICA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

convenciones - culturales

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

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

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

(Veru de la p. 34. Coréth:)

No es necesario seguir más de cerca la repercusión del concepto de mundo de Husserl y de Heidegger en la filosofía de la actualidad⁶⁶, por ejemplo en la fenomenología de la percepción de M. Merleau-Ponty⁶⁷ o en vistas al problema de la intelección histórica en H.G. Gadamer⁶⁸, a los que deberemos regresar. Más decisivo es el planteamiento de que el hombre se encuentra previamente siempre ya en su mundo como en la totalidad de un horizonte en el que él experimenta cada vez lo singular y lo entiende en su sentido, en el que también él se experimenta y se entiende a sí mismo. Con ello nos encontramos en medio de las cuestiones fundamentales de una hermenéutica y nos es dada la ulterior tarea de recoger la problemática objetiva en sí a partir del trasfondo histórico del problema mismo, para «entender» la «intelección» en su esencia y en su posibilidad, en sus estructuras y en sus condiciones.

Después de una "introducción = histórica" (lo que realiza Coréth, en el capítulo anterior);
 Haremos un análisis-sistemático de
 las Tendencias-hermenéuticas = actuales!



TENDENCIAS ACTUALES

- IV^o. 1 Hermenéutica Metodica : como lo formula p. 36
- IV^o. 2 Hermenéutica-filosofica : primer dicente p. 59
- IV^o. 3 Orientación-Semántica = Paul Ricoeur p. 77
- IV^o. 4 Orientación-Estética = Hans Georg Gadamer p. 97

LUIS-ENRIQUE

SANTIAGO-GUERVOS:

IV.1.

Por qué un METODO?

[ARTE - y - de] COMPRENSIÓN

La hermenéutica metódica

Comprensión y objetividad en las hermenéuticas de F. Schleiermacher, W. Dilthey y E. Betti

La hermenéutica como disciplina auxiliar y técnica para la recta interpretación de textos de difícil comprensión, tanto en el ámbito de la teología (*hermenéutica sacra*), como en el de la filología (*hermenéutica profana*), comienza a convertirse, a partir de Schleiermacher, en una disciplina problemática al plantearse la pregunta por la posibilidad del proceso de la comprensión («problema hermenéutico»). Las implicaciones subjetivas del intérprete y el modo de ser del objeto (formas humanas de expresión) generan una serie de problemas epistemológicos y metódicos en el desarrollo del acto de comprensión, que exigían la elaboración de una teoría general de la interpretación como fundamento metodológico de las ciencias humanas. Partiendo del análisis del *Verstehen* (comprender), primero SCHLEIERMACHER, luego DILTHEY y recientemente BETTI, intentaron demostrar, dentro de una tradición común, la posibilidad de hacer de la «comprensión» un método adecuado para «reconstruir» lo que un autor ha experimentado o pensado a partir de formas significativas externas. El resultado de la aplicación de dicho método era la obtención de un conocimiento objetivamente válido capaz de otorgar a las ciencias humanas un rango de cientificidad.

A esta tradición hermenéutica se le ha dado el nombre de «hermenéutica metódica», por estar comprometida con el deber ser de la hermenéutica. Nuestro análisis se centrará fundamentalmente en aquellos aspectos cuya actualidad ha sido puesta hoy de relieve por la «Hermenéutica filosófica» en el ámbito de lo que se ha denominado «la disputa hermenéutica».



arte de comprender

LA HERMENEUTICA COMO «KUNSTLEHRE» DE LA COMPRENSION EN F. SCHLEIERMACHER

La hermenéutica de F. Schleiermacher (1768-1834), máximo exponente de la hermenéutica romántica, puede considerarse como el paradigma de toda una tradición, que se ha mantenido viva hasta nuestros días¹, y como la vía de acceso a una generalización filosófica del Verstehen y a la universalización de la hermenéutica como dimensión fundamental de la filosofía².

Schleiermacher había tomado conciencia, desde el principio, del giro que suponía su proyecto hermenéutico respecto a la hermenéutica anterior. La praxis de su actividad intelectual, especialmente su dedicación filosófica como traductor de las obras de Platón y sus estudios exegético-teológicos del Nuevo Testamento, determinan de forma concluyente la necesidad de suplir las deficiencias de los métodos particulares de ambas disciplinas por una *Allgemeine Hermeneutik* («hermenéutica general») capaz de preceptuar los principios generales y la metodología adecuada del recto comprender. «La hermenéutica como 'arte de comprender' (*Kunstlehre*) —dice en sus *Vorlesungen von 1919*— no existe como una materia general, sola-

mente tenemos una pluralidad de hermenéuticas especializadas»³.

Se inaugura de esta forma una hermenéutica centrada específicamente en el «acto de comprender», que se caracteriza como *Kunstlehre* o *Technik* de la comprensión: «La comprensión correcta de un discurso o un escrito es el resultado de un arte y exige consiguientemente una 'teoría del arte' (*Kunstlehre*) o técnica, que nosotros expresamos con el nombre de hermenéutica. Una tal teoría del arte se da solamente en la medida en que las prescripciones forman un sistema fundamentado en principios claros derivados de la naturaleza del pensamiento y del lenguaje»⁴.

Desde esta nueva perspectiva todo lo que se pueda convertir en objeto de interpretación pertenece a la hermenéutica, la cual es una y la misma aunque sean distintos sus objetivos. Por eso Schleiermacher delimita sólo a la hermenéutica lo que Ernesti llama *subtilitas intelligendi*, en el Prol. prg. 44 (de su *Institutio interpretis Novi Testamenti*)⁵, dice Schleiermacher en el primero de sus *Aphorismen*. Esta programática reducción de lo que Rambach⁶ consideraba como los tres momentos de la hermenéutica —«*subtilitas intelligendi*» (comprender), «*subtilitas explicandi*» (explicar) y «*subtilitas aplicandi*» (aplicar)— significa al mismo tiempo una esencial unificación y una dilatación del campo de la hermenéutica.

La «comprensión» se considera ya desde el principio como un fenómeno autónomo particular, que está a la base de sus propias leyes, distinto del «explicar» (*erklären*), en el que se integran elementos «subjetivos» y «objetivos» dentro de un proceso unitario que es preciso elucidar. Para ello Schleiermacher intentará fundamentar su teoría desde la filosofía trascendental, que al decir de Dilthey, «trataba de marchar tras lo dado en la conciencia a una capacidad creadora»⁷, y desde la inmediatez del lenguaje, ya que «todo lo que se ha de presuponer y se ha de investigar en la hermenéutica es lenguaje»⁸.

Dada la pluralidad de sugerencias que suscita la obra hermenéutica de Schleiermacher y la falta de sistematización de su doctrina, limitaremos nuestro análisis a aquellos aspectos fundamentales que configuran los principios constitutivos y las peculiaridades metodológicas del llamado «arte de comprender» (*Kunst des Verstehen*).

1.—El ideal hermenéutico de la "reconstrucción" y los criterios metodológicos de la comprensión.

Para Schleiermacher la «comprensión» como «arte» no consiste simplemente en aplicar reglas a textos que son de difícil comprensión, sino más bien en una *reconstrucción* (*nach-construieren*), re-producción o re-experiencia del proceso mental constructivo que ha seguido un autor en su composición. Cada acto de comprensión se caracteriza, consiguientemente, como una *inversión* (*Umkehrung*) del acto creador⁹, o, como indica Gadamer, como una «re-construcción de una construcción» (*Nachkonstruktion einer Konstruktion*)¹⁰, en la que el que

Rambach:
Tres momentos de
la hermenéutica

- ① *Subtilitas intelligendi*.
- ② *Explicandi*.
- ③ *Applicandi*.

comprende penetra a través de las estructuras expresivas *lingüísticas* (reconstrucción gramatical) en la *vida mental del autor* (reconstrucción técnica-psicológica). Desde este ideal modélico de la reconstrucción, en el que siempre entran en juego dos momentos que parecen contrapuestos (lo objetivo y lo subjetivo), se abre un camino polémico que atañe a los fundamentos epistemológicos de la hermenéutica. Para Schleiermacher, sin embargo, este principio tiene el rango de un ideal regulativo y no de principio absoluto. Así lo expresa categóricamente cuando dice que «no comprendo nada que no pueda concebir como necesario reconstruir», añadiendo a continuación que «la comprensión según esta máxima es una tarea infinita»¹¹.

La «reconstrucción» y el carácter interno de inconclusión y provisionalidad que comporta se fundamenta en lo que se ha dado en llamar el principio del «círculo hermenéutico», que Schleiermacher interpreta en los siguientes términos: «Todo comprender lo individual está condicionado por la comprensión del todo». «Lo particular solamente se comprende mediante lo general». O como indica al final de su primer *Akademierede* von 1928, «todo lo individual solamente es comprendido por mediación del todo»¹². De estos textos se infiere, que el círculo de la comprensión no es un «círculo vicioso», sino «aparente» (*scheinbar*), que se puede contemplar desde dos perspectivas: a) el todo se compone de partes, que deben ser comprendidas antes de que el intérprete pueda contemplar la totalidad; b) cada parte representa ella misma el todo, que se descompone a su vez en partes individuales. Trasladada esta estructura al plano de la composición tendríamos, que cada frase se relaciona con un discurso o escrito como la parte respecto al todo, así como cada discurso o escrito se relaciona en el mismo sentido con la vida del autor. Luego el principio estructural «todo-partes», que debe guiar la reconstrucción, es *relativo*: «La oposición relativa —dice Schleiermacher— de la comprensión de lo individual y el todo se manifiesta en la medida en que cada parte se comporta a su vez como un todo. Pero la meta sólo es alcanzable en la continuidad»¹³. Ahora bien, si la meta es alcanzable (reconstrucción ideal comprensión perfecta) el círculo es aparente y superable¹⁴.

Sobre el fundamento objetivo del círculo se eleva la pretensión metodológica del *Verstehen* y las pautas o criterios que conlleva. Distingue Schleiermacher lo que él llama «dos métodos» —comparativo (*comparative*) y adivinatorio (*divinatorisch*)— y «dos formas» de interpretación, gramatical y técnica (psicológica), con la peculiaridad de que cada uno de los métodos y cada forma de interpretación se condicionan mutuamente y se complementan estableciéndose una «polaridad» entre ellos. Ninguno existe sin el otro y ninguno de ellos tiene una preeminencia absoluta sobre el otro.

El método *adivinatorio*¹⁵ se define como «intuición inmediata» (*Unmittelb(are) Anschauung*) y se caracteriza por la captación de la inmediatez del sentido, sólo posible entre espíritus afines a partir de un «sentimiento» (*Gefühl*) vivo. El método *comparativo* significa la refundición de la comprensión por una serie de conocimientos singulares, que son comparados y nos

conducen a la comprensión detallada del todo. Es, por lo tanto, *mediato* pues «mediación es la comparación con la totalidad»¹⁶. En palabras de Schleiermacher: «El método adivinatorio es aquél que busca comprender inmediatamente lo individual, en cuanto que uno se transforma inmediatamente en el otro. El comparativo pone a lo que se ha de comprender como algo general y descubre luego lo peculiar comparándolo»¹⁷.

La nota característica de estos dos métodos es su complicación e inseparabilidad. La «adivinación» mantiene su seguridad mediante la comparación confirmada, de lo contrario podríamos entrar en el mundo de lo fantástico. Por su parte la comparación exige la «adivinación» porque aquella no conserva ninguna unidad. No obstante, lo que podríamos denominar, en términos heideggerianos, el «preproyecto» adivinatorio tiene una cierta precedencia como condición y guía respecto al método comparativo. Por un lado, se da un primer acceso a la comprensión a través del «sentimiento que debe suplir la totalidad»¹⁸; por otro lado, mediante el proceso comparativo, la comprensión se va enriqueciendo en su conjunto. Schleiermacher resume en su ya famosa fórmula el sentido de la reconstrucción como *Verstehen* con los dos momentos operativos (adivinatorio-subjetivo y comparativo-objetivo): «la reconstrucción histórica y adivinatoria, objetiva y subjetiva de un discurso dado»¹⁹.

Los dos métodos descritos tienen su aplicación concreta en las dos formas de interpretación antes mencionadas, que determinan la comprensión, como resultado, de una creencia espiritual impresa en signos del lenguaje: «la interpretación gramatical, que es propiamente la objetiva, y la interpretación técnica, que es la subjetiva»²⁰. La llamada *interpretación gramatical* está vinculada al sentido «objetivo» de las palabras e investiga las regularidades del lenguaje y las posibilidades de su forma de expresión. Presupone consecuentemente la participación de intérpretes y autor en un lenguaje común. Schleiermacher caracteriza a este primer modo de interpretación como un proceso esencialmente «negativo» y general, en cuanto que señala los límites de la reconstrucción. La llamada *interpretación técnica*²¹, más tarde denominada *psicológica*, intenta, por el contrario, captar «positivamente» la impronta individual y subjetiva en el uso de las palabras, es decir, comprender el valor significativo de lo dicho. Esta última se sitúa en la esfera del pensamiento, en el ámbito del proceso creador interno del autor.

Las dos formas de interpretación, juntamente con los dos métodos, tienen como tarea común la reconstrucción de la *unidad* de la obra, que se resuelve como unidad de lo general y lo particular, es decir, el lenguaje que es lo general, lo que es común y participable por el escritor y el lector²² y lo peculiar de cada hombre. La reconstrucción o reproducción de esta unidad original es lo que determina esencialmente el rango de objetividad que confiere toda la hermenéutica de Schleiermacher. «Lo objetivo —dice R. Palmer— no es asignar motivos o causas a los sentimientos del autor (psicoanálisis) sino reconstruir el pensamiento mismo de otra persona a través de la interpretación de su discurso»²³. De hecho la reconstrucción de la individualidad de un autor nunca puede proceder a través del aná-

lisis de causas, ya que el núcleo de la interpretación técnica, lo que la constituye básicamente es un elemento intuitivo por el que el intérprete «se transforma en el otro para captar su individualidad»²⁴.

② ~~La~~ ~~teoría~~ ~~de~~ ~~la~~ ~~transposición~~
~~La~~ ~~teoría~~ ~~de~~ ~~la~~ ~~transposición~~ (Sich-hineinversetzen)
como condición de la objetividad de la comprensión.

Si, como acabamos de ver, la hermenéutica de Schleiermacher se nucleariza en torno a la «reconstrucción» metodológica del proceso creativo, en orden a una comprensión más objetiva, este planteamiento se vuelve problemático cuando se trata de salvar la distancia espiritual y temporal que separa al que comprende y al objeto que se ha de comprender. La solución de este problema, que determina, en parte, la dirección de la hermenéutica filosófica actual, recibe en Schleiermacher una respuesta de matices claramente psicologistas, al introducir como condición previa ideal del comprender la «equiparación» y «transposición» en el otro. «Antes de emplear el arte (del comprender) debe suceder —dice Schleiermacher— que uno se equipare al autor (Gleichsetzung mit dem Verfasser) tanto en el aspecto objetivo como en el subjetivo. En el aspecto objetivo a través del conocimiento del lenguaje, en el aspecto subjetivo a través del conocimiento de su vida interior y exterior»²⁵.

En esta exigencia, que será recogida más tarde por Dilthey como fundamento de su «psicología comprensiva», se pone de manifiesto la intención justificada de comprender al otro en su *inmediatez*, desde él mismo, es decir, en el contexto de su propio horizonte de comprensión, interpretando sus manifestaciones en el marco de su mundo conceptual y lingüístico. De ahí se sigue, que cuanto más prescinda yo de mí mismo y me equipare con el otro, cuanto más nos acerquemos (aunque nunca se logre plenamente) a la identidad, tanto más objetiva será la comprensión. Luego, a mayor identidad mayor comprensión, a mayor diferencia menor comprensión.

Esta exigencia de identidad, que la hermenéutica de Gadamer censura como un escollo para nuevas posibilidades de comprensión que surgen precisamente gracias a la diferencia y la distancia²⁶, se fundamenta en Schleiermacher en la «congenialidad» y «simpatía» del género humano, que desarrolla su metafísica de la individualidad. Cada individualidad es una manifestación del vivir total, de ahí que el intérprete participe de una misma vida universal con el autor y que «cada uno lleve en sí un mínimo de cada uno de los demás»²⁷, lo cual permite por vía de comparación y transposición el desarrollo de la comprensión «adivinatoria». El *Verstehen* sólo es posible sobre el fundamento de una identidad de «espíritus». Por tanto, la individualidad del intérprete y autor no se enfrentan como dos hechos incomparables y extraños, sino que «ambos —como dirá Dilthey— se han formado sobre la base de la naturaleza humana general, y con esto se hace posible la comunidad de los hombres en el discurso y la comprensión»²⁸. Esto nos permite comprender desde nuestra propia autoconciencia no

sólo las palabras y gestos del otro, sino también su manera de ser. La conciencia común del género humano y la comunidad de experiencias humanas fundamentales constituyen para Schleiermacher, según la interpretación de Dilthey, la condición de posibilidad última de toda comprensión, que tiene que entender cada construcción del pensamiento como un momento vital en el nexo total de cada hombre.

Junto a esta exigencia de la «equiparación con el autor», se encuentra en Schleiermacher la fórmula que tanta relevancia adquirió en la hermenéutica moderna: «comprender a un autor mejor de lo que él mismo se había comprendido»²⁹, que tomó de su herencia filosófica y filológica. Según Dilthey, este axioma del arte de la interpretación habría que contemplarlo como una consecuencia de la teoría de la creación inconsciente, pero sobre todo como «la finalidad última del método hermenéutico»³⁰. De hecho, si para Schleiermacher la comprensión implica la reconstrucción de una producción, necesariamente aparecerán en dicho proceso aspectos que pudieron haber pasado desapercibidos para el autor original. Si convertimos en expre-

sas las condiciones que determinan el transfondo atemático de lo dicho, si comprendemos las formas particulares en su nexo de relaciones, y si, además, comprendemos las palabras en sus cambios semánticos según el uso lingüístico, entonces podemos decir que comprendemos mejor de lo que él mismo se había comprendido. Sin embargo, lo verdaderamente significativo de esta máxima hermenéutica en el contexto del pensamiento de Schleiermacher es que, como dice Gadamer, «el lenguaje es un campo expresivo, y su primacía en el campo de la hermenéutica significa para Schleiermacher que, como intérprete, puede considerar sus textos como puros fenómenos de expresión al margen de sus pretensiones de verdad»³¹.

3. La relación de pensamiento y lenguaje en la hermenéutica.

Parece fuera de duda en la actualidad, después de la publicación de los manuscritos inéditos de Schleiermacher por H. Kimmerle, pertenecientes a la primera época³², que en el desarrollo y evolución de la hermenéutica de nuestro autor se da un progresivo desplazamiento desde una hermenéutica centrada fundamentalmente en el lenguaje a una hermenéutica en la que predomina la orientación psicológica.

En los *Aphorismen von 1805-1809* Schleiermacher propone ya una hermenéutica centrada en el lenguaje, cuyo fundamento filosófico no era otro que la concepción de una identidad «esencial e interna» entre pensamiento y lenguaje, idea y expresión³³. Tanto es así que el «arte de comprender» se reducía en última instancia a una «comprensión del lenguaje», ya que el lenguaje aparece como lo dado en su inmediatez, mientras que la vida del autor siempre estaba mediada por el lenguaje. En el primer *Entwurf von 1809-10*, dice Schleiermacher a propósito de las formas de interpretación que «la interpretación gramatical aparece primero como la forma principal, luego viene

42
la técnica. La razón hay que buscarla en que, en definitiva, todo lo que se ha de presuponer y lo que se ha de investigar es lenguaje»³⁴. Más adelante llega a decir incluso que «todo lo que puede ser tarea de la hermenéutica es momento de una frase»³⁵.

De estas afirmaciones se puede deducir, que para el Schleiermacher de la primera época el objeto de la hermenéutica era el lenguaje, su tarea la comprensión del lenguaje y su método la reconstrucción de formas lingüísticas a través de la intuición inmediata y la comparación. De esta forma, la hermenéutica se circunscribía al problema humano del lenguaje, por una parte considerando al hombre como «órgano del lenguaje» y, por otra parte, considerando el lenguaje como «órgano del hombre»³⁶. Ambas perspectivas juntas (objetiva y subjetiva) generaban la correcta comprensión de un texto o discurso mediante la interpretación gramatical y la interpretación técnica.

El factor decisivo del desplazamiento hacia una hermenéutica más psicológica, que, por otra parte, no implica un giro tan radical en el pensamiento de Schleiermacher, como a veces se ha interpretado, fue según Kimmerle³⁷ el abandono progresivo de la concepción de la identidad de pensamiento y lenguaje por razones estrictamente filosóficas. Schleiermacher se había propuesto como tarea filosófica establecer la mediación entre la interioridad propia de la filosofía especulativa trascendental y la exterioridad de la ciencia empírica. En otras palabras, la mediación entre razón y naturaleza. Suponiendo una discrepancia entre idealidad y manifestación externa, idea y expresión, ya no podía contemplarse un texto como manifestación directa de un proceso mental, sino como algo sometido a las exigencias empíricas del lenguaje.

En la introducción a su *Die compendienartige Darstellung* se puntualizaba ya que el pensamiento y el lenguaje se distinguen como la idea y el fenómeno (*Erscheinung*), de tal manera que la hermenéutica tendría como objeto el «poder reconocer qué pensamiento fundamenta un discurso dado»³⁸. En sus últimas lecciones³⁹ también se pone ya de relieve que la teoría del comprender tendría que pertenecer al orden de la especulación y al orden de lo empírico. Este giro en el pensamiento de Schleiermacher tenía que tener consecuencias importantes en la metodología del *Verstehen*. Ahora se trataría de comprender cómo el pensamiento de un autor sufre modificaciones a través del lenguaje. Para ello sería necesario, entonces, conocer el estado objetivo en que se encuentra el lenguaje, previo al autor, y al mismo tiempo, conocer los presupuestos subjetivos de la vida y el pensamiento del autor. Desde esta nueva perspectiva la interpretación técnica quedaba enmarcada dentro de la interpretación psicológica, siguiendo el proceso de reconstrucción el siguiente itinerario: «Encontrar el principio germinativo, es decir, la unidad y dirección propia de la obra (tarea psicológica), luego la comprensión de la composición como realización objetiva, y a continuación, la comprensión de la 'meditación' como realización genética (ambas tareas de la

"verstehen" = comprender
"verstand" = inteligencia

interpretación técnica). Por fin, encontrar las ideas adyacentes como efecto continuado de la vida en general (tarea psicológica)»⁴⁰. Por lo tanto, la interpretación psicológica hace posible la reconstrucción adecuada de todo acto creador, teniendo siempre en cuenta la transposición y equiparación previa con el autor.

La dirección psicologista de la hermenéutica de Schleiermacher fue la que realmente pervivió en sus discípulos y seguidores, especialmente en Dilthey, en parte por la tendencia de su época, y en parte porque desconocía los trabajos de Schleiermacher sobre hermenéutica de su primera época. Interpretar la hermenéutica de Schleiermacher desde Dilthey sería por lo tanto una reducción. Interpretar la hermenéutica de Dilthey desde Schleiermacher, por el contrario, significa enriquecer y ampliar el ámbito de posibilidades de la hermenéutica.

geist = espíritu

Wis... = ciencia

□ → **B.** LA HERMENEUTICA Y EL PROBLEMA DE LA FUNDAMENTACION DE LAS GEISTESWISSENSCHAFTEN EN W. DILTHEY.

La teoría del Verstehen en W. Dilthey (1833-1911) ocupa una posición central dentro de la historia de la hermenéutica contemporánea. Sin la elaboración, por su parte, de la «Historia de la Hermenéutica» difícilmente hubiera alcanzado la hermenéutica de Schleiermacher el rango de «paradigma» en la hermenéutica metódica⁴¹. Sin sus denodados esfuerzos epistemológicos por hacer del Verstehen el fundamento de todas las ciencias que conciernen a las acciones humanas y el fundamento de la realidad socio-histórica, el proyecto de Heidegger de una «hermenéutica existencial» tal vez no hubiera sido posible⁴². Sin su tentativa de fundamentar las llamadas Geisteswissenschaften, en clara oposición a la metafísica y al idealismo especulativo, tampoco hubieran sido posible las múltiples sugerencias de una hermenéutica filosófica como la de H. G. Gadamer⁴³. La hermenéutica de Dilthey es, por lo tanto, un paso obligado en el estudio de cualquier tendencia hermenéutica.

El punto de partida de la hermenéutica de Dilthey hay que enmarcarlo, como ya se ha dicho, dentro del paradigma de la teoría de la comprensión de Schleiermacher, de donde toma los principios a partir de los cuales plantea la pregunta metodológica sobre «la posibilidad de una interpretación universalmente válida» que justifique, como ciencia, el conocimiento objetivo de los objetos formales de las ciencias del espíritu. Tampoco hay que olvidar que en Dilthey confluyen dos grandes tradiciones que tienen gran importancia en sus planteamientos hermenéuticos: el positivismo y el realismo empírico anglofrancés, por una parte, y el idealismo alemán, por otra⁴⁴. La tradición metafísica, por su parte, estaba incapacitada, a juicio de Dilthey, para fundamentar con «validez universal» las ciencias del espíritu, entre otras razones, porque no podía ofrecer una explicación del individuo basada en la experiencia⁴⁵. El positivismo (Comte y Mill) tampoco podía servir explícitamente para una fundamentación «original» en la ciencia natural⁴⁶. Sólo la *experiencia concreta* como experiencia vivida y experiencia histórica, y no la especulación, podía ser, en cuanto algo dado, el punto de partida para la fundamentación de las ciencias del espíritu y concretamente para una nueva funda-

44
mentación de la hermenéutica como base metodológica de dichas ciencias.

Si, además, tenemos en cuenta que la realidad es concebida por Dilthey en su más alta expresión como *Vida*, «más allá de la cual nuestro pensamiento no puede ir»⁴⁷, las ciencias del espíritu tendrán su punto de unión común, tanto en razón del método como del objeto, en la vida, la cual se trata de *comprender*. Consecuentemente su fundamentación habrá que buscarla en la «estructura» del *Verstehen* y de las «expresiones de vida»; primero, a través de la elaboración de una *psicología* descriptiva, segundo a través de una *hermenéutica* concebida históricamente. En otras palabras: se ha de mostrar primero, cómo esa vida se ilumina desde su mismo interior mediante el «autoconocimiento» (*Selbstbesinnung*). Pero cuando la vida es la vida histórica, que se individualiza y determina específicamente, se impone como necesaria la hermenéutica, la comprensión de la vida psíquica ajena. «Hay que plantear primariamente —dice Dilthey en el fragmento *Der Fortgang über Kant*— la cuestión epistemológica en todo el ámbito del autoconocimiento y de las operaciones hermenéuticas. Ella es la que se nos da de modo originario y primordial... Nuestro comienzo tiene que legitimarse por el hecho de que lo primero que se nos da somos nosotros mismos, de un modo inmediato; pero luego, lo que entendemos a través de nosotros mismos son los demás hombres»⁴⁸.

1. — El problema de la fundamentación de las *Geisteswissenschaften*: de la psicología a la hermenéutica. Espíritu

La respuesta al problema de la fundamentación de las ciencias del espíritu parte de una drástica dicotomía entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu; 1) por razón de su *objeto* el mundo de los hechos físicos y el mundo de los hechos espirituales (*geistige Tatsache*); 2) por razón de su *forma de experiencia* —experiencia interna y experiencia externa—, y 3) por razón del *modo de proceder* (método). Esta última distinción es fundamental, pues a tenor de los distintos objetos se distinguen dos métodos que Dilthey determina siguiendo la terminología de Droysen⁴⁹: «las ciencias de la naturaleza explican (*erklären*), las ciencias del espíritu comprenden (*verstehen*)»⁵⁰. Con estos dos conceptos se expresa el dualismo introducido por Dilthey en las ciencias. *Erklären*, es el método que utilizan las ciencias de la naturaleza buscando razones explicativas e hipotéticas de los fenómenos; contemplando lo individual como medio para llegar a lo universal sin considerar las relaciones teleológicas; formalizando y cuantificando los resultados mediante la exactitud de la matemática. *Verstehen* es el modo de proceder propio de las ciencias del espíritu, en las que hasta en las proposiciones más abstractas del pensamiento todo es vivencia y comprensión. Mediante este método se puede captar la entidad individual, partiendo de la plenitud de la propia vivencia, así como el significado, el valor y la finalidad de los «hechos espirituales» (históricos y culturales). «El *Verstehen* e interpretar —dice Dilthey— es el método que llena el ámbito de las ciencias del espíritu. Todas las funciones se unen en él. Contiene todas las verdades científico-espirituales.

En cada parte el *Verstehen* abre un mundo»⁵¹. Más aún, en la comprensión encuentra también el hombre el camino hacia sí mismo, hacia su propia autognosis, pero asimismo en la comprensión se realiza la vida histórica: «Allí donde ha transcurrido vida y es comprendida tenemos historia»⁵².

Delimitados los métodos, Dilthey se propone como tarea la construcción de una fundamentación epistemológica para las ciencias del espíritu. Para ello nada mejor que asumir el problema propuesto por Kant sobre la validez del conocimiento en las ciencias de la naturaleza y transferirlo al ámbito de las ciencias históricas. De este modo, como indica Gómez-Heras, «queda reactualizado el problema metodológico y epistemológico»⁵³ al desarrollar una *crítica de la razón histórica*. Sólo así, dirá Dilthey, podremos cerciorarnos de la «capacidad del hombre para poder conocerse a sí mismo, a la sociedad, y a la historia creada por él»⁵⁴. Ahora bien, puesto que la experiencia histórica se distingue fundamentalmente de la experiencia científico-natural, —*primero*, porque la relación sujeto-objeto en la ciencia histórica es congenial, y *segundo*, porque la experiencia del individuo está preñada de historicidad— la argumentación transcendental kantiana debía ser sustituida por el análisis de las estructuras psicológicas y la función constitutiva del objeto por parte del entendimiento por las «referencias vitales» (*Lebensbezüge*). De tal manera que la pregunta fundamental de «cómo se eleva la experiencia del individuo y su conocimiento a experiencia histórica»⁵⁵ encontrará una respuesta en la *psicología*, cuyo objeto es lo dado en la vida anímica. «Sólo en la experiencia interna, —argumenta Dilthey— en los hechos de conciencia, encontré un punto seguro donde anclar mi pensamiento... Toda ciencia es ciencia de la experiencia, pero toda experiencia encuentra su nexo original, y la validez que éste le preste, en las condiciones de nuestra conciencia... Designamos este punto como epistemológico»⁵⁶. Este punto de partida también es vinculante respecto a la hermenéutica, ya que, como indica claramente W. Schultz, «ambos caminos, el psicológico y el hermenéutico, ponen de manifiesto el reconocimiento de la experiencia como fundamento de la ciencia»⁵⁷.

→ a) La concepción psicológica del "Verstehen". = *comprensión*

Dilthey sistematiza sus ideas en torno a la psicología, como ciencia fundamental, en *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894), recurriendo a la preocupación romántica por la experiencia vivida. Definiendo la psicología en términos de «análisis y descripción de un nexo (*Zusammenhang*) que se nos da siempre de modo originario, como la vida misma»⁵⁸, se determina a partir de dicho análisis «la validez universal, la verdad y la realidad»⁵⁹. Consecuentemente, los hechos históricos se comprenderán a través de los hechos que el análisis psicológico descubre; los conceptos fundamentales de la historia dependen de los conceptos y principios que la psicología elabora; en definitiva, la garantía última y fundamento de cualquier verdad particular se encontrará en la estructura psíquica.

26

Desde el punto de vista de una teoría de la comprensión parece obvio que la psicología le ofrecía metódicamente, en primer lugar, la ventaja de hacer posible y determinar la interpretación de lo singular a partir de la captación de la totalidad y, en segundo lugar, disponer del nexo anímico de un modo inmediato, vivo, como realidad vivida. De ahí que la *vivencia* (*Erlebnis*)⁶⁰ de esa realidad vivida «se halle en la base de toda captación de hechos espirituales, históricos y sociales» y constituya «la condición unitaria de la vida y del conocimiento»⁶¹.

La vivencia para Dilthey tiene el rango de experiencia originaria, pues no se puede ir más allá. Además en cuanto conexión estructural, siempre se nos da como tal. «No es —como señala Riedel— un concepto psíquico cualquiera o, incluso, un concepto estético, sino que es desde el principio un concepto transcendental que constituye toda la amplitud de la experiencia, el 'punto fijo' que posibilita el acceso al conocimiento»⁶². De ahí el carácter de *inmediatez* de la vivencia, y la exclusión de la reflexividad, pues no se distingue entre acto y contenido. Además forma una *unidad* vital psicofísica que connota la totalidad de nuestro ser en una conexión de todos los elementos⁶³.

El problema que le podía plantear a Dilthey el cómo transcender la inmanencia de la conciencia lo resuelve mediante el concepto de *nexo estructural* (*Strukturzusammenhang*), mediante el cual se establece la correlación del yo con el mundo objetivo. Sobre esta base, Dilthey creyó encontrar el fundamento de las ciencias del espíritu en la medida en que mostraba cómo es posible el comprender histórico y cómo es posible el tránsito al conocimiento de los otros. «Por lo mismo que nos percatamos íntimamente de esta conexión estructural... por eso comprendemos la vida de los hombres, la historia, todas las profundidades y simas de lo humano»⁶⁴. Sin embargo, seguía siendo problemático la justificación y legitimación del paso de la construcción de un nexo propio en la experiencia vital del individuo a un nexo histórico que no es vivido ni experimentado por individuo alguno. Dicho en otras palabras, se trata del desplazamiento de una fundamentación psicológica de las ciencias del espíritu a una fundamentación hermenéutica de las mismas, de una consideración psicológica de la vida y sus procesos a un planteamiento hermenéutico. En ambos casos, no obstante, el *Grundkörper* sigue siendo el individuo y su vivencia. En el primero como experiencia interior, en el segundo como experiencia objetivada.

b) El giro objetivo hacia la hermenéutica.

El pensamiento de Dilthey experimentó un giro importante a partir de la publicación de *Aufbau der geistlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1918), en donde intenta describir la constitución del mundo histórico y justificar cómo su conocimiento adquiere valor objetivo y significación universal. La fundamentación psicológica ya no se considera como algo definitivo, ni como ciencia fundamental de las ciencias del espíritu, al haber dejado sin solucionar cuestiones fundamentales como la fundamentación de un saber universal basado en la

observación interior. El mismo Dilthey considera ahora un «error» «comenzar nuestro conocimiento (*Wissen*) desde este aspecto interno de la vida psíquica por la psicología»⁶⁵. Un poco más adelante añade que «la comprensión es la vuelta, a partir de una estructura y de una regularidad, a la forma de espíritu que les corresponde»⁶⁶.

El giro que experimenta la teoría de la comprensión en Dilthey está estrechamente relacionado con la filosofía del «espíritu objetivo» de Hegel. Como dice Pöggeler, «ahora no se refiere solamente a Schleiermacher y a la escuela histórica sino a Hegel, y sitúa junto al concepto de vida el concepto de espíritu que se objetiva»⁶⁷. También se suele explicar este giro objetivo por el ambiente antipsicologista de la época, debido especialmente el influjo del neokantismo (Windelband y Rickert) y a las *Investigaciones Lógicas* de Husserl. Es posible que Dilthey, para eludir ciertos reproches, intentase abordar ahora el problema de la comprensión y de la fundamentación de las ciencias del espíritu no ya desde la subjetividad sino desde la objetividad de la vida, resultándole sumamente productivo el concepto hegeliano.

Dilthey piensa el «espíritu objetivo» como el *producto* de algo que resulta de la actividad humana y que consiste, en última

instancia, en la *objetivación de la vida* que abarca no sólo al individuo sino a las comunidades en general. Constituye en términos generales el «reino exterior del espíritu»⁶⁸ y su función será el hacer posible la visión del ser de lo histórico. Ahora bien, como la vida es la garantía a la que podemos aspirar para nuestro saber, el «espíritu objetivo» determina el objeto de nuestro saber en las ciencias del espíritu. Consiguientemente, no es la vivencia directamente el objeto de dichas ciencias, sino las «manifestaciones de vida» (*Lebensäußerungen*), en cuanto «expresión» (Ausdruck) de algo interior. Y si el método se ha de adecuar a las peculiaridades del objeto, el método específico de las ciencias del espíritu no será otro que el método interpretativo o comprensivo, es decir, la *hermenéutica*, entendida como «teoría del arte (*Kunstlehre*) de comprender las manifestaciones de vida fijadas por escrito»⁶⁹.

Las razones que avalan el carácter fundante de la hermenéutica se pueden concretizar en los siguientes puntos: 1) «las manifestaciones de vida fijadas por escrito» garantizan un grado contrastable de objetividad; 2) permiten la revisión constante del significado; 3) se sustraen al engaño posible de las demás manifestaciones de vida; 4) en el mundo de la historia estamos continuamente abocados al manejo de vestigios humanos escritos. Todo ello determina la posibilidad de una interpretación universalmente válida y la objetividad de estas ciencias.

El hecho de que Dilthey se incline por la hermenéutica como ciencia fundadora de las ciencias del espíritu en la última época de su vida, no nos permite establecer una separación radical entre psicología y hermenéutica. Ambos planteamientos se interfieren. Podemos decir con E. Imaz, que nos encontramos con dos aspectos de un mismo problema: el epistemológico y el metodológico. Ni la psicología se puede sustraer

a las necesidades epistemológicas de la comprensión de las diversas expresiones de vida, ni la hermenéutica deja de tener su fundamento último en la vivencia⁷⁰. Esta interdependencia se refleja claramente en el análisis de Dilthey sobre la naturaleza del «Verstehen».

2. La naturaleza del "Verstehen".

La respuesta a la pregunta por la naturaleza de la «comprensión» la sintetiza conceptualmente Dilthey en lo que podríamos denominar la tríada constitutiva del proceso hermenéutico: «Tenemos que la conexión de vivencia (*Erlebnis*), expresión (*Ausdruck*) y comprensión (*Verstehen*) constituye el método propio por el que se nos da lo humano como objeto de las ciencias del espíritu»⁷¹. Pero todavía es más explícito cuando afirma que «las ciencias del espíritu se fundamentan en esta conexión de vida, expresión y comprensión»⁷². Con esta breve fórmula Dilthey cree haber conseguido: en primer lugar, un criterio adecuado para la demarcación entre ciencias de la naturaleza y ciencias del espíritu, en la medida en que una ciencia pertenece a las ciencias del espíritu sólo cuando su objeto nos es accesible por medio de la actitud fundada en la conexión de vida, expresión y comprensión»⁷³; en segundo lugar, la justificación del saber objetivo acerca del mundo histórico; y por último, como indica Pöggeler, «el fundamento sobre el que se proyecta la hermenéutica como análisis del comprender»⁷⁴.

Un análisis pormenorizado de la fórmula en cuestión tiene que partir necesariamente de la pregunta por las relaciones entre vivencia y comprensión. Las expresiones y manifestaciones de vida al convertirse en algo comprendido por nosotros contienen ya en sí la relación de lo «exterior» con lo «interior», de tal manera que toda objetivación de vida se halla referida en el comprender a la vivencia, en la que la unidad de vida descubre su propio contenido y posibilita la interpretación del contenido de los demás. La experiencia vivida inmediata funda, pues, toda posibilidad de comprensión, en cuanto «célula germinal»⁷⁵ para el conocimiento objetivo del mundo histórico. En una breve síntesis reuniremos aquellos elementos que articulan la relación entre vivencia y comprensión y nos ofrecen las peculiaridades de la hermenéutica de Dilthey.

a) La teoría de la "transposición".

El paso del saber individual a la captación de los otros se realiza en la comprensión a través de lo que ya la hermenéutica de Schleiermacher había definido como «transposición» (*Hinein-versetzung*) en la vida ajena. Es decir, tomando como referencia la propia vivencia se accede a la vida del otro a través de sus manifestaciones externas. La posibilidad de este procedimiento introyectivo depende de lo «común» (*gemeinsames*), como condición intersubjetivamente válida y vinculante, para un grupo de sujetos que quedan inmersos en un mismo horizonte o «esfera de comunidad». «Toda manifestación de vida —dice Dilthey— representa en el reino del espíritu objetivo un elemento «común»... que une lo que en ellos se manifiesta o exterioriza con el que lo comprende; el individuo vive, piensa y obra en una 'esfera de comunidad' y sólo en tal esfera comprende»⁷⁶.

Esta experiencia de la «comunidad» constituye un presupuesto fundamental de la hermenéutica. La posibilidad de encontrar una conexión de vida en lo dado, sólo es factible sobre el modelo de la reconstrucción de creaciones de sentido, que presupone siempre un horizonte de comunidad. Aquí entra en juego la teoría de la «transposición» mediante la cual el sujeto se inmerge en el interior del objeto. «Sobre la base de esta transposición —dirá Dilthey— surge el modo supremo mediante el cual actúa en el comprender la totalidad de la vida anímica, la 'reproducción' (*Nachbildung*) o 'revivencia' (*Nacherleben*)»⁷⁷.

Dilthey entiende, por tanto, el acto de la comprensión de las manifestaciones de vida de acuerdo con el modelo del sentir retrospectivo del estado psíquico del otro. Partiendo de nuestras propias vivencias y de lo «común», podemos imaginar, por transposición, una vivencia análoga que está fuera de nosotros y comprenderla. Comprendiendo transfiero mi propio yo a algo que está fuera de mí, de tal manera que una vivencia pasada o ajena se actualiza en mi propia vivencia (revivencia). El proceso de la comprensión se reduce consiguientemente a «una operación inversa del curso de efectividad»⁷⁸, en la que nos remontamos a través de la reconstrucción vivencial al proceso de producción de sentido en el que el espíritu se objetiva a sí mismo. Al captar la expresión del hacer, y revivirlo, la vida misma se hace accesible y se abre un amplio campo de posibilidades que no estaban contenidas en la determinación de la vida real. Dilthey no obstante tiene en cuenta la genialidad personal del historiador para revivir lo extraño, genialidad que se convierte en técnica cada vez más perfeccionada con el desarrollo de la conciencia histórica.

La posibilidad de elevar la comprensión de lo singular al plano de la objetividad y validez universal queda, por tanto, fundamentada en el modelo de la introyección. Quien se inmerge en la subjetividad del otro y reproduce sus vivencias tiende a una «observación» desinteresada y a eliminar lo específico de la propia identidad.

b) La articulación del todo y las partes (el "círculo hermenéutico")

Dilthey, en la medida en que la hermenéutica de Schleiermacher le estaba sirviendo de modelo para la fundamentación de las ciencias del espíritu, enmarca la operación de la comprensión de nexos vitales e históricos dentro del principio del «círculo hermenéutico». La relación que existe entre la interacción de las partes y el todo en la interpretación de los textos es la misma que se da en el nexo estructural de la vida (biografía) y la historia. «La vida y la historia —dice Dilthey— se articulan categorialmente según la relación del todo con sus partes»⁷⁹. Dicha articulación es tematizada por Dilthey bajo la categoría fundamental del *significado* (*Bedeutung*), que es definido como «la relación de las partes con el todo que está fundada en la naturaleza de la vida»⁸⁰.

50

La relación de las partes con el todo dentro de la vida y de la vida y de la historia determina en cierta manera la naturaleza de la comprensión, ya que la comprensión oscila siempre dialécticamente entre ambos modos de considerar una realidad vital o histórica. Procedemos —dice Dilthey— de la captación de las partes indeterminadamente determinadas al intento de captar el sentido del todo, alternando con el intento de determinar más en concreto las partes partiendo del sentido del todo»⁸¹. Esta relación significativa de las partes y el todo tiene una serie de connotaciones que son de gran relevancia para la hermenéutica: 1) Es una relación *histórica*, en la medida en que el significado de las partes respecto al todo no es algo fijo y estable, siempre dependen de una perspectiva; 2) Es *inherente* a la vida misma. La vida se despliega en unidades comprensibles y configura unidades vitales de significado, pues «la vida —dirá Gadamer— se autointerpreta. Tiene estructura hermenéutica»⁸²; 3) Es una relación que «nunca se realiza por completo»⁸³. Sólo al final de la vida o de la historia se podría determinar el significado completo de cada una de las partes en relación con el todo. Por eso Dilthey señalaba como una de las aporías de la hermenéutica la relación categorial del todo y las partes.

El «círculo hermenéutico» tematizado en Dilthey mediante la categoría de «significado» y de «todo y partes» no nos dice más que esa relación, comprendida en la comprensión, entre lo acontecido y una conexión interna que lo da a entender. Como observa Palmer, se trata de «una genuina relación dentro de un nexo anterior a la separación de sujeto-objeto en el pensamiento»⁸⁴. Dilthey, por tanto, no tematiza el problema de la «pre-comprensión», que se deriva de la estructura del círculo, tal y como lo hicieron los representantes de la nueva hermenéutica. La razón parece clara. La exigencia metodológica de una teoría de la introyección, en orden a una comprensión objetiva, y el modelo epistemológico cartesiano al que estaba vinculado excluía en principio la coparticipación de sujeto y objeto de la comprensión. No obstante, Dilthey dio una gran relevancia al problema de la historicidad en la comprensión.

c) Historicidad y comprensión.

Bollnow ha insistido con frecuencia que la concepción de la historicidad, junto a la concepción de unidad de vida y expresión, es central para comprender a Dilthey y para entender el desarrollo posterior de la hermenéutica⁸⁵. No en vano el mismo Dilthey considera la historicidad (*Geschichtlichkeit*) como un punto medular del conocimiento histórico: «La primera condición de posibilidad de la ciencia histórica reside en el hecho de que yo mismo soy un ser histórico y que el mismo que investiga la historia es el mismo que la hace»⁸⁶. De ahí que lo que el espíritu incorpora de sí mismo en su manifestación de vida se hace historia, se convierte en un producto histórico que es objeto de comprensión. La historia, por tanto, mediatiza no sólo el conocimiento ajeno sino la propia autocomprensión.

El fundamento de la historicidad radica en la concepción del mundo histórico. Para Dilthey no es algo que está ahí como

un simple objeto, como algo pasado que contemplamos desde fuera. La determinación del ser histórico implica que el mundo es «nuestro» mundo y en cuanto tal podemos decir en términos heideggerianos que «somos-en-el-mundo», de tal manera que todo lo que es el hombre lo es *en y a través de* la historia. En este sentido las palabras de Dilthey no están exentas de cierta radicalidad: «Soy un ser histórico (ein geschichtliches Wesen) hasta unas profundidades inasequibles de mí mismo» antes de ser contemplador de la historia, y «sólo porque somos lo primero podemos ser lo segundo»⁸⁷.

Del concepto de historicidad se infiere que la comprensión y la autocomposición presuponen la incompletud de la propia esencia humana. La naturaleza del hombre no es una esencia única, y acabada en su última contextura, sino que continuamente está tomando posesión de las expresiones formadas que constituyen su herencia. Al determinar su propia esencia, se hace creativamente histórico y libre de ser capaz de querer lo que ha de llegar a ser, de configurar su propio destino. Lo que Dilthey está expresando con esto, es que el fundamento de toda comprensión, la *Erlebnis*, es temporal⁸⁸, es decir, que el pasado y el futuro forman una unidad estructural con la presencialidad de toda vivencia. Si la vivencia es intrínsecamente temporal, comprendemos las objetivaciones de vida no en términos de categorías estáticas de la ciencia, sino a través de categorías históricas apropiadas al carácter de la experiencia vivida.

A pesar de la relevancia del problema de la historicidad en Dilthey, esta no llega a ser relevante en su planteamiento hermenéutico a consecuencia de las implicaciones epistemológicas de su planteamiento inicial. Solamente se podrá hacer justicia a la historicidad del comprender desde presupuestos epistemológicos distintos en los que el sujeto y objeto de la comprensión no se entiendan como contrapuestos sino más bien en una relación dialógica de coparticipación. En este último contexto Heidegger hará de la historicidad una de las determinaciones fundamentales del Dasein y Gadamer, a su vez, el fundamento teórico de la experiencia hermenéutica.

C. LA HERMENEUTICA DE E. BETTI COMO METODICA UNIVERSAL DE LAS CIENCIAS DEL ESPIRITU.

E. Betti es considerado en la actualidad, justamente con Hirsch, el testimonio más representativo de la hermenéutica metódica. En medio de una fuerte corriente hermenéutica fenomenológico-existencial (Bultmann y Gádamer), heredera de los postulados ontológicos heideggerianos, se eleva la obra de Betti reivindicando las exigencias metódicas de la hermenéutica —el debe ser (quaestio juris) frente al ser (quaestio facti)— y proponiendo una «teoría general de la interpretación» como Allgemeine Methodik der Geisteswissenschaften. Frente a la hermenéutica filosófica alemana su idea de hermenéutica intenta recuperar una tradición perdida, la tradición romántica, conectando con aquellas fuentes de conocimiento⁸⁹, que

podiesen proporcionar una cierta claridad al problema epistemológico y metodológico de las ciencias del espíritu. «Esta inspiración olvidada —observa Fruchon— proporciona la luz necesaria para que el problema de la comprensión aparezca en su verdad»⁹⁰.

Dos son los aspectos principales que conciernen al desarrollo de su teoría hermenéutica: uno epistemológico que investiga el proceso de la interpretación como posibilidad del *Verstehen* y otro metodológico que establece las pautas o cánones de la interpretación.



Aspectos epistemológicos de una teoría de la interpretación.

La tesis principal que se propone defender Betti y que constituye el núcleo de su idea de hermenéutica se centra en: «la objetividad de los resultados del proceso de la interpretación»⁹¹. De ahí que el punto de partida de una teoría de la interpretación deba ser el análisis epistemológico de las relaciones entre un sujeto que percibe y el «objeto» que se ha de interpretar. Sujeto y objeto son los mismos que en todo proceso de conocimiento según la teoría del conocimiento tradicional, pero cuando se trata del fenómeno del *Verstehen* aparecen rasgos característicos que es necesario matizar. El objeto de la interpretación no es un objeto análogo al objeto físico de las ciencias naturales, sino objetivaciones del espíritu que comprenden los distintos modos de manifestarse la actividad creadora de un espíritu (*Geist*) individual (o colectivo) dando forma a ideas significativas que hacen posible la comunicación intersubjetiva universal.

Una respuesta adecuada a la posibilidad del Verstehen dependerá consiguientemente de la interpretación objetiva de lo que Betti ha llamado formas significativas (*sinnhaltige Formen*): «Una interpretación es solamente posible en relación a las formas significativas»⁹². En ellas se une la determinación del contenido con la del ser real y coinciden el sentido y el portador de sentido, de tal manera que a través de este «medium» podemos hacer que se abra a nuestra comprensión un espíritu extraño. En Betti aparece, por tanto, como un principio programático la integración postulada en el concepto de «forma significativa» (articulación significativa y articulación natural), de ahí que describa dicho concepto como «un nexo estructural (*Strukturzusammenhang*) unitario, en el que un número perceptible de elementos se relacionan unos con otros, y que es apropiado para preservar el carácter de un espíritu que lo creó o que está encarnado en él»⁹³. Lo que se exige es pues, una teoría que haga justicia a la vinculación funcional de las dos dimensiones que se articulan.

Una de las características de las «formas significativas» es su función representacional (*Darstellungsfunktion*), en la medida en que comunica un saber, y puede ser de dos formas: inmediata (consciente) o mediata (inconsciente). Tanto para juristas como historiadores tiene gran importancia ese componente de la objetividad no consciente, porque abre la posibilidad de

Tesis:

«objetividad de los resultados» →

«El objeto no es un objeto físico sino...»

«objetivación del espíritu» ...

«significativa»

(Husserl) →

«FORMAS SIGNIFICATIVAS»

función representacional

↓

comunicación intencional = mejor mediana

un conocimiento «profundo» y seguro. En este tipo de objetivaciones del espíritu siempre —dirá Betti— se da un «valor sintomático» (*Symptomwertes*)⁹⁴ que permite inferencias seguras en cuanto a la *intentio auctoris* y a la personalidad del espíritu que las encarna.

Las «formas significativas», como algo dado, constituyen para Betti la condición previa del proceso interpretativo. De ellas «dimana un requerimiento y una apelación dirigida a un sujeto que es un espíritu activo y pensante cuyo interés en comprender ha sido estimulado por el contexto de la vida actual»⁹⁵. El proceso de la interpretación aparece consiguientemente como un *proceso triádico*, cuyos extremos son el intérprete y el espíritu objetivado. Ambos no se relacionan de forma inmediata, sino que se interrelacionan por medio de las formas significativas. El resultado de este proceso no es otro que la comprensión. Por tanto, en Betti se distinguen interpretación y comprensión. «Interpretar quiere decir —de acuerdo con su tarea— llevar a la comprensión»⁹⁶. Interpretar no es comprender. Aunque forman un proceso unitario se distinguen como se distinguiría una acción y sus consecuencias, un método y sus resultados. Esta distinción aparece con claridad si nos remitimos al fenómeno del lenguaje.

Betti cree que nadie mejor que Humboldt⁹⁷ ha sabido distinguir, precediendo a Saussure, entre *Sprache* (lenguaje) y *Rede* (habla, discurso). Esta distinción tiene gran relevancia epistemológica para Betti, ya que Humboldt entiende el lenguaje como *ergon* que se objetiva a sí mismo en *energeia* (en palabra viva). «El lenguaje se actualiza en el habla como pensamiento y el habla transforma el lenguaje en una presencia viva»⁹⁸. La comprensión no se puede reducir, por eso, al mero conocimiento del significado de las palabras usadas en el discurso. El que escucha o lee un texto *participa* idealmente en la misma forma de vida del que habla o escribe, de manera que no solamente es capaz de interpretar las palabras usadas, sino de participar en la comunidad de pensamiento que se le ofrece⁹⁹. La comprensión sólo es posible, entonces, dentro de un contexto comunicativo o de una comunidad lingüística en la que dos sujetos participan y fuera de la cual no es posible el significado. Aunque Betti no lo diga expresamente, esta entidad supraindividual tendría las características de un transcendental (Apel).

El sentido que se manifiesta en el «medium» del lenguaje queda así determinado por dos polos referenciales constitutivos, cuya coincidencia es lo que posibilita la comprensión, es decir, la objetivación del sentido del que habla o escribe y la reproducción del sentido por parte del sujeto que percibe. En sentido estricto, —y esta parece ser la intención de Betti—, objetivación y resubjetivación no se pueden considerar como dos fases distintas, sino más bien dentro de una función recíproca de determinación. Por eso dice que «el proceso de interpretación, en cuanto que está determinado a solucionar el problema de la comprensión, es en sus momentos esenciales un proceso homogéneo y unificado a pesar de las diferencias requeridas en su aplicación»¹⁰⁰.

5-3

«sujeto que es
«espíritu activo»

interpretador =
↓ Betti
la comprensión!

54

Betti caracteriza este proceso de la interpretación viuculándose explícitamente a la tradición de Schleiermacher y Dilthey, como un *re-conocer* (*Wieder-erkennen*) y un *re-construir* (*Nach-construieren*) las ideas, el mensaje y los intereses que expresan las «formas significativas». En este proceso lo esencial es el poder unir dichas formas con una totalidad interior que las generó, es decir, «la internalización (*Verinnerlichung*) de esas formas en las que su contenido es transferido a una subjetividad distinta de la original»¹⁰¹. Aquí se da, por tanto, lo mismo que en sus predecesores, una *inversión* del proceso de creación, en el que el intérprete debe de recorrer en dirección contraria el camino del acto creador repensándolo en su interioridad. Ahora bien, si la comprensión se entiende como una inversión en la que se da una transposición a una subjetividad extraña, ¿cómo reconciliar subjetividad y objetividad?. La respuesta de Betti a este interrogante tal vez sea su aportación más original. «Nos encontramos —dice Betti— con la *antinomia* de dos requisitos contradictorios que se han de satisfacer por igual»¹⁰². Por un lado se impone la necesidad de la *objetividad* de las formas significativas (correspondencia entre formas y contenidos de sentido); por otro lado, la objetividad es posible solamente en virtud de la *subjetividad*, es decir, de la capacidad del sujeto de reconstruir la intención del autor. En otras palabras, la objetividad postulada hermenéuticamente sólo puede actualizarse en relación al resultado de la comprensión dentro del marco que previamente señala la subjetividad. A la exigencia de objetividad se une la tarea reflexiva de «tomar conciencia de la condicionalidad del poder-comprender»¹⁰³.

Betti postula, por tanto, la unidad funcional de objetividad absoluta. Esa dialéctica entre subjetividad y objetividad, actualidad del sujeto y alteridad del objeto, es lo que exige en la práctica hermenéutica la formulación de una metodología que pueda garantizar los resultados del proceso de interpretación, es decir, el Verstehen.

2. Las pautas o cánones metodológicos de la hermenéutica.

Los criterios o pautas, que deben regir en toda interpretación, son reducidos por Betti a lo que él denomina los «*cuatro cánones hermenéuticos*»¹⁰⁴. Atendiendo a la referencia respecto al objeto de la interpretación o al sujeto quedarían formulados de la siguiente manera:

- A. Cánones relativos a la objetividad:
 - §1. Canon de la autonomía del objeto.
 - §2. Canon de la totalidad o del nexo significativo.
- B. Cánones relativos a la subjetividad:
 - §1. Canon de la actualidad de la comprensión.
 - §2. Canon de la armonización de la comprensión.

Entre estos cuatro cánones se reproduce la misma dificultad que señalábamos anteriormente, es decir, la reconciliación entre la objetividad necesaria y la subjetividad inevitable, que aquí surge como inserción del canon de autonomía en el canon de la actualidad de la comprensión. Dado que toda la hermenéutica metódica de Betti gira en torno a las peculiaridades de estos cánones, nos limitaremos a reseñar los aspectos más relevantes de estos criterios normativos.

a) La autonomía del objeto y el principio de totalidad.

Como criterio fundamental de toda interpretación que merezca el rango de objetiva deberá figurar necesariamente el carácter autónomo del objeto o, como lo llama también Betti, «la inmanencia de los estándares hermenéuticos»¹⁰⁵. Seebohm¹⁰⁶ interpreta este primer canon como la máxima que considera al objeto como un «en sí», cuyo sentido no se infiere arbitrariamente sino que deriva directamente de él (sensus non est inferendus sed efferendus). Cualquier objeto que se haya de interpretar tendrá que medirse, consecuentemente, según los patrones inmanentes a su determinación original en el proceso creativo y no por factores externos relevantes para los intereses del intérprete. «Las formas significativas—dirá Betti— han de ser comprendidas según su propia legalidad, desarrollo, necesidad, coherencia y condición»¹⁰⁷. Parece obvio que la determinación de este criterio metodológico limite en gran medida el valor de la interpretación.

El segundo canon, el «principio de totalidad» (Grundsatz der Ganzheit) o del «nexo significativo» (Sinnhafter Zusammenhang) recoge la regla metodológica de la hermenéutica clásica del «círculo hermenéutico». «Este canon ilumina y pone de relieve la relación recíproca y la coherencia que existe entre los elementos particulares de un discurso —como es el caso de cualquier manifestación del pensamiento— en su mutua relación con el todo del que son partes»¹⁰⁸. Mediante la anticipación del sentido unitario del todo es posible determinar el sentido de las partes y, viceversa, el sentido del todo puede derivarse a partir de sus elementos particulares.

En este canon Betti está pensando en el concepto diltheyano del «nexo efectivo» (Wirkungszusammenhang) que genera una interrelación orgánica de mutua dependencia, coherencia

y precisión. En este sentido, la comprensión de los elementos particulares se lleva a cabo en relación con la totalidad de la vida, como momentos que se interconexionan estructuralmente. No hay, pues, una novedad apreciable en este criterio respecto a lo que ya dijeron otros. Un análisis más radical hubiera llevado a Betti a una teoría de la articulación anticipatoria, algo que se echa en falta en el desarrollo de su hermenéutica.

Con estos dos cánones relativos al objeto lo que se quiere acentuar es que las pretensiones de una hermenéutica subjetivista de cuño existencialista, que cuestiona la objetividad de toda interpretación, no es más que una mera desviación especulativa.

b) La actualidad de la «comprensión» y la armonización del sentido.

En el canon de la actualidad de la comprensión Betti reconoce que la comprensión hay que entenderla como una verdadera re-creación que implica «topológicamente» la vida presente y actual del intérprete. El sujeto que interpreta un acontecimiento del pasado utiliza inexorablemente términos y categorías que son consustanciales a su época y mentalidad. Por

2º Nivel

Discurso existente
"Verdad" del uso.

3º NIVEL

apropiación
de "SENTIDO" =

"Experiencia"

56
tanto, en todo proceso interpretativo el proceso creativo en el marco de su propia experiencia por medio de una especie de transformación (Umstellung) sobre la base de la misma clase de síntesis mediante la cual él la re-conoce y la re-construye»¹⁰⁹.

Betti está lejos de imaginar que la comprensión se reduzca a una mera cuestión de receptividad pasiva por parte del sujeto o a un mero proceso mecánico de reconstrucción del objeto. Siempre será un proceso activamente constructivo en el que la experiencia vital del sujeto queda comprometida. Cualquier pretensión de liberarse de la propia subjetividad es considerada por Betti como una simple ingenuidad.

Este criterio evoca o insinúa lo que en la nueva-hermenéutica se ha llamado el problema de la «pre-comprensión» (Vor-

Verständnis). Sin embargo, Betti critica la ambigüedad del concepto, ya que él mismo estaría dispuesto a asumirlo «en principio» si por tal se entiende que el intérprete debe de ser un experto (saber previo) sobre la materia a interpretar. Pero esto no es el caso. La hermenéutica existencial, afirmando la historicidad de la «precomprensión», niega la posibilidad de alcanzar un conocimiento objetivo. En el fondo, todo el problema radica en una clara confusión entre lo que es la «interpretación» (Auslegung) y lo que es «conferir significado al objeto» (Sinngebung). «Los textos —dice Betti— a los que la comprensión da sentido (Sinngebung), están simplemente ahí para reforzar una opinión nuestra formada con anterioridad; deberían presuponer, más bien, que los textos tienen algo que decirnos y que existen independientemente de nuestro acto de comprensión»¹¹⁰.

El último criterio relativo a la subjetividad es el de la «correspondencia de sentido» («Sinnadäquanz des Verstehen» o «Kanon der hermeneutischen Sinnentsprechung»), es decir, la armonización de la actualidad vital con la estimulación que se recibe del objeto, de tal manera que pasado y presente «resuenen» (mitschwingen) armónicamente. «Si el espíritu sólo habla al espíritu se sigue, entonces, que únicamente un espíritu del mismo nivel y disposición congenial puede acceder y comprender a otro espíritu de una forma significativamente adecuada»¹¹¹. La afinidad congenial es, por tanto, la que posibilita la correspondencia de sentido y la reconstrucción del espíritu extraño que se objetiva.

Este canon tiene gran relevancia en el ámbito de la interpretación histórica, sobre todo cuando la investigación se dirige a formas de vida que tienen el carácter de productos (Werkcharakter) y no pueden ser comprendidas con categorías psicológicas y éticas. Betti se refiere especialmente a los productos culturales. Para satisfacer la correspondencia de sentido con las formaciones culturales recurre, bajo la inspiración de Schleiermacher, a lo que él llama «interpretación técnico-morfológica» (technisch-morphologische Auslegung)¹¹² que incidiría sobre las leyes de formación y desarrollo de estas «formas significativas» que son al mismo tiempo las que configuran su nexo estructural y su sentido.

acepta
precomprensión
como aparición
de un objeto!
sobre la materia

no
si!

Con la formulación y determinación de los «cuatro cánones», que garantizan los resultados del proceso de la interpretación, Betti ha perfilado un proyecto de hermenéutica que hace justicia a las exigencias metódicas de la comprensión y actualiza los principios de la hermenéutica romántica infravalorados por la hermenéutica existencialista contemporánea.

Al concluir este breve y sintético recorrido histórico-filosófico sobre la hermenéutica metódica, es justo reconocer el gran mérito de estos autores al haber hecho de la hermenéutica una teoría general del método de la comprensión y al introducir en el ámbito de los problemas filosóficos el problema del *Verstehen*. Nadie duda de la gran relevancia de sus reflexiones en el ámbito de las ciencias humanas y no es menos cierto que su constante presencia en el desarrollo de la disputa hermenéutica actual es un testimonio de su actualidad. No es una osadía afirmar que la nueva hermenéutica surge, en parte, como una respuesta superadora a las insuficiencias implícitas en sus planteamientos (Schleiermacher y Dilthey).

Sin embargo, es necesario subrayar que una hermenéutica, que polariza el fenómeno del *Verstehen* en torno a la reconstrucción psicológica y cuyos resultados aspiran a un grado de certeza y universalidad normalmente atribuido a las ciencias de la naturaleza, tenía que generar necesariamente importantes dificultades epistemológicas. Prueba de ello son los problemas que encuentra la hermenéutica metódica (sobre todo Dilthey y Betti) en probar la objetividad de la comprensión. La razón

última de esta dificultad habría que buscarla en la transposición del ideal de objetividad de la ciencia a la hermenéutica y en la fidelidad a unos esquemas epistemológicos rígidos y monodireccionales (sujeto-objeto, interior-exterior, particular-universal, todo-partes) que llevaban la impronta del cartesianismo moderno. Todas las insuficiencias que se detectan en esta hermenéutica se determinan como una consecuencia implícita a la aplicación de esos modelos. Así por ejemplo, asumir el significado del texto como algo «dado» como un «en sí» o como si fuera un dato empírico, suponía la desconexión de toda relación existencial inmediata, el olvido de la propia situación histórica, la autocancelación de la propia identidad, etc. La hipótesis metodológica de la simultaneidad fundamentada en la naturaleza común del género humano, la eliminación de las injerencias subjetivas, la supresión de la distancia entre sujeto y objeto, como condiciones de la objetividad de la comprensión son demasiado simplistas y conducen necesariamente a una actitud dogmática. Es cierto, no obstante, que Betti intentó paliar algunos exabruptos psicologistas de sus predecesores e introdujo como novedad «una dialéctica entre lo subjetivo y lo objetivo»; sin embargo su modelo epistemológico seguía siendo el mismo y el concepto de objetividad tampoco fue delimitado de una forma clara y concreta.

La superación de estos supuestos epistemológicos desde la interpretación heideggeriana del *Verstehen* abría nuevas perspectivas a la hermenéutica. Sobre la base de una relación integradora de sujeto y objeto (sujeto) de la comprensión, y sobre un modelo dialógico-dialéctico interrelacional, nuestra «participación» a un pasado, como constitutivo esencial de la experiencia hermenéutica (Gadamer), ya no será una limitación de la comprensión objetiva sino su condición de posibilidad.

IV.2

(Las tendencias actuales de la Hermenéutica)

IV.2 Hermenéutica: filosofía hoy (p. 59)

La hermenéutica no es un método de fundamentación lógica!

IV. 3

90
FF

JOSE MARIA GARCIA PRADA:

III << De la hermenéutica semiológica a la semántica. >>

El camino de Paul Ricoeur

LINGÜÍSTICO-SEMÁNTICO

P. Ricoeur:

3º) su Felucera obra fue Histoire et Vérité 1955 =

Si consideramos el pensamiento de Ricoeur desde su primera obra importante (Filosofía de voluntad, 1961), hasta sus últimas publicaciones sobre la hermenéutica del texto, observaremos un amplio «detour». Este «detour» va desde las obras fenomenológicas y prehermenéuticas¹ a la semiología pasando por la hermenéutica de los símbolos (sección I de este artículo); se hace luego otro desvío a través de la semántica del discurso (sección II) para acabar centrándose el interés de Ricoeur en la hermenéutica de los textos (sección III). De este modo, el proyecto inicial de la «Filosofía de la voluntad», se torna en un proyecto hermenéutico.

- 1) 1948 Gabriel Marcel et Karl Jaspers
- 2) 1952 Philosophie de la Volonté
- 3) 1959 Financière et culpabilité

I. DE LA HERMENEUTICA DE LOS SIMBOLOS A LA SEMIOLOGIA

1º NIVEL = Lingüístico

El proyecto inicial que Ricoeur forjó al calor de las admitidas influencias de Husserl², Marcel³ y Jaspers⁴, era cómo articular el sentido del misterio al que le condujo Marcel con la claridad de la reflexión. «El problema que ocupaba mi mente —dice Ricoeur más tarde— era ver cómo es posible introducir en el marco de referencia de una filosofía de la voluntad, algunas experiencias fundamentales tales como la culpa, esclavitud o, para decirlo en términos religiosos, el pecado»⁵. Este proyecto pretende, pues, la reconciliación del hombre consigo mismo y con su mundo, a partir de la experiencia de la caída o culpa, esto es, de la «unité brisée» del hombre. Es, pues, una filosofía de la restauración⁶. Opuestamente a lo que por entonces estaba haciendo Sartre con su filosofía de la libertad como negación, Ricoeur proclama que intenta también comprender el mal a través de la libertad, pero la libertad como afirmación y restauración, lo cual no deja de ser —añade—: «un paso arriesgado e importante»⁷.

Este paso le iba a conducir, no a una filosofía de la voluntad, sino a una sugestiva hermenéutica cuyos sucesivos y enriquecedores ensanches vamos a estudiar a continuación. Pero antes, convendría decir algo sobre la estrategia general que seguirá Ricoeur en estos ensanches.

1. La estrategia de Ricoeur.

Encontramos ya al principio de la obra de Ricoeur un procedimiento que será habitual en él, y que constituye una de las dotes más sobresalientes de su genio filosófico. Es esa rara habilidad reconocida por los críticos, con la que Ricoeur nos sorprende en situaciones de extrema dicotomía. En esos casos, siempre encuentra Ricoeur algún pasadizo, una síntesis dialéctica, una reconciliación entre las partes más antagónicas. Así hay un pasadizo de comunicación profunda entre las hermenéuticas de la sospecha y la de la restauración del sentido, entre la semiología (ciencia de los siglos dentro de estructuras o sistemas cerrados) y la semántica (estudio de las palabras y las frases como apertura y referencia al mundo). También habrá una reconciliación entre las epistemologías de la explicación (punto de vista científico) y la de comprensión (Verstehen) (punto de vista fenomenológico); descubrirá, en fin, la imagen invertida de Hegel en Freud, es decir, en la hermenéutica arqueológica hacia el «arché» u origen, descubrirá Ricoeur una implícita teleología o presentimiento del «telos» (hermenéutica teológica), así como en esta última habrá un oculto diálogo con las arqueológicas. ¿Qué procedimiento es éste? ¿Será posible tanta reconciliación?

Creemos que la fecundidad de esta estrategia del pensamiento de Ricoeur, proviene del feliz meridaje entre fenomenología y la seria preocupación por las ciencias positivas (semio-

logía, estructuralismo, psicología, sociología del conocimiento, biología, etc.) con las que Ricoeur logró una notable familiaridad. La alternativa de estas dos ópticas: la fenomenológica (centrada en la intencionalidad de la conciencia) y la de los saberes objetivos (centrados en la posibilidad del conocimiento frente a toda sospecha de subjetivismo), sitúan a Ricoeur en una privilegiada posición desde la que es capaz de ver muy bien las dimensiones y las exactas limitaciones de cualquier método.

Pero he aquí que, como él mismo nos dice, es justamente «al descubrir los límites de un método, cuando surge la oportunidad para descubrir también lo que lo justifica y lo que funda dicho método»⁸. Resulta así un sugestivo juego de foco-contrafoco, como muy bien ha visto Don Ihde⁹. Acostumbra Ricoeur a comenzar sus reflexiones con un enfoque usualmente «eidético»¹⁰, mediante el cual se hacen inventarios de descripciones sistemáticas, estructurales, sin dejar aún que se inmiscuyan en ellas los elementos existenciales. La ventaja de este enfoque es que hace resaltar prontamente los prejuicios, las extrapolaciones y, sobre todo, la «naiveté» epistemológica del método objetivo de las ciencias positivas, tan respetables por otra parte. Hasta este punto, la ventaja de la óptica fenomenológica parece clara¹¹. Sin embargo, no es una ventaja completa. Ricoeur descubre también en la fenomenología «naiveté». Por consiguiente, hay que reducir también a los fenomenólogos que usan —y abusan— de la «epoché» o reducción.

Esta doble limitación de los dos enfoques —fenomenológico y el de las ciencias positivas— generan como un campo con

Schleiermacher
 - sospecha
 - apertura
 - supuesto
 duda
 am
 ler
 odo

Método científico
 en el (ser) Real.
 "Inventarios"
 de FORMAS
 * →



de busca el significado →

doble foco. La táctica de Ricoeur entonces consiste en hacer unas cuantas críticas a las extralimitaciones que los autores hacen desde un foco determinado. Es decisivo en este momento saber ver bien no sólo los puntos fuertes sino precisamente los débiles —que son las fortalezas del adversario. Se establece de esta manera un balanceo dialéctico entre foco y contrafoco, entre fenomenología y hermenéutica de la sospecha, entre explicar y comprender, entre semiología y semántica. Ese ir y venir del foco al contrafoco, ya anticipa un latente movimiento de la mente hacia un tercer lugar de reconciliación que Don Ihde llama «operational unity», el cual enlaza el foco y el contrafoco de modo tal que «ese tercer término, así como la lucha hacia la síntesis final, como también el origen de la cuestión son una y la misma cosa»¹². Tendremos ocasión de ver esta estrategia de Ricoeur en acción en los pasos que siguen. Volvamos, pues, de nuevo a nuestro tema: el primer paso de la fenomenología «eidética» a la hermenéutica.

La "suspensa"
"Sospecha"
- aparece cuando
hacia el "sentido"

2. La «Simbólica del mal» y el origen del problema hermenéutico

1er paso fenomenológico-
eidético

«Me sentí compelido —dice Ricoeur— por el mismo tema de inicial investigación (filosofía de la voluntad) a investigar la estructura del símbolo y del mito y esta investigación me condujo por sí misma, al problema general de la hermenéutica»¹³. Las razones que movieron a Ricoeur a investigar los símbolos radican en la peculiaridad semántica del mal. Contrariamente a los temas de la finitud y de la culpa, con los que cabe emplear un lenguaje directo, de los símbolos del mal, sólo se puede hablar mediante el lenguaje indirecto, es decir, con metáforas tales como mancha, desvío, carga, esclavitud. Más aún: esas metáforas suelen ensartarse en contextos narrativos o mitos. El problema pendiente ahora es ver cuál es la relación entre lenguaje indirecto de los símbolos y la reflexión que emplea el lenguaje directo. Hay que notar que, si bien la «Simbólica del mal» es el origen del problema hermenéutico como ciencia de la interpretación, esta simbólica no es más que una provincia de una hermenéutica general.

Metáforas

Ricoeur empieza por fundamentar el problema del mal - y descubre un conjunto de "metáforas"!

Doble sentido de los símbolos

Lenguaje indirecto

Hay, pues, un problema de interpretación porque hemos de habérselas con símbolos cuyas peculiaridades son el tener un doble sentido, y, por ello mismo, el ser opacos, pues al expresar mediante analogías (dicen una cosa pero significan otra), nos resultan poco transparentes. Además, son contingentes con arreglo a las diversas lenguas y culturas. Todo lo cual reclama exégesis y desciframiento: algo de suyo problemático. Pues «no hay mito sin exégesis ni exégesis sin contestación»¹⁴. He ahí, pues, algunas de las dificultades que tuvo Ricoeur cuando intentó llevar adelante su primitivo proyecto de «Finitud y culpabilidad». Unas dificultades ligadas al uso del lenguaje indirecto, el cual puede provocar malentendidos. Pero parafraseando a Schleiermacher que decía: «donde hay un malentendido, allí debe de haber hermenéutica». Ricoeur dice también: «allí donde haya un lenguaje indirecto, hay un problema hermenéutico»¹⁵.

de allí y conduciendo a descubrir el "método personal" de la interpretación!

"Más allá de la fenomenología - hacia el lenguaje 'in-directo'!"

"La reflexión hermenéutica no es solo una reflexión eidética: es un nuevo tipo de reflexión!"

"Eso que capta el doble sentido"

A través del símbolo

No se puede limitar a este sentido oculto pero de allí en fuera!



La fenomenología no le servía ya a Ricoeur porque ni la descripción eidética ni la existencial se cuidaban del lenguaje indirecto. Fenomenólogos como Merleau-Ponty que dedicaron poca atención al problema del lenguaje¹⁶ o lo mismo Heidegger, cuando habla del lenguaje, hablan del lenguaje directo, «el lenguaje ordinario en el que encontramos palabras como propósito, motivo, etc.»¹⁷. Su discurso no es el discurso indirecto de «esa muda tiniebla» (cette ténèbre muette) a la que nos apuntan los símbolos. Aquel primer propósito de Ricoeur: conciliar la claridad de la reflexión con el sentido del misterio,

sólo podrá conseguirse a través del «detour» de la hermenéutica del lenguaje indirecto. Ya que ese tipo de reflexión filosófica sobre la vida y el misterio «n'est lui-meme compris dans la conscience réflexive qu'à titre de vérité herméneutique»¹⁸. Quedan así ligados símbolos y hermenéutica. La una se define en los términos del otro.

Símbolo es para Ricoeur algo menos que para Cassirer (cualquier aprehensión de la realidad por el mito, arte, etc. era un símbolo), y algo más que para los retóricos antiguos. Símbolo es cualquier estructura de significación en la que un sentido directo, primario, literal designa, además, otro sentido indirecto, segundo y figurado el cual sólo es aprehendido gracias a la mediación del primer sentido¹⁹. El símbolo es claramente un lenguaje indirecto, un lenguaje con doble sentido. Pero donde haya un lenguaje doble o indirecto, tiene que haber interpretación. Por eso, Ricoeur nos dice: «Yo identifico hermenéutica con arte de descifrar significados indirectos»²⁰. Labor de la hermenéutica será, pues, descifrar, desplegar los sentidos ocultos a través de los sentidos aparentes. Símbolos y hermenéutica son, por tanto, dos conceptos correlativos. La reflexión sobre el lenguaje indirecto de los símbolos se torna en hermenéutica de los símbolos. Años después de este «detour» por la hermenéutica de los símbolos, dice Ricoeur: «Hoy estaría menos inclinado a limitar la hermenéutica al descubrimiento de los signos ocultos en el lenguaje escrito. Sin embargo, tal fue el camino por el que yo fui introducido a la hermenéutica»²¹. Vamos a ver a continuación cómo el genio inquieto de Ricoeur, apenas entra en el campo de la hermenéutica de los símbolos, ya casi comienza a salir de él para efectuar otro importante ensanche de su hermenéutica.

3. Más allá de la hermenéutica de los símbolos: hacia la semiología

Cuando movimientos culturales de la década de los años 1960 impactaron fuertemente a Ricoeur y lo empujaron hacia nuevos intereses (hacia la lingüística de la experiencia humana), a la vez que lo alejaron tanto de la hermenéutica romántica²² como de la hermenéutica de los símbolos. En lo que sigue, vamos a analizar cada uno de esos cuatro movimientos.

- 1) Lingüística
- 2) hermenéutica romántica
- 3) hermenéutica de los símbolos
- 4) hermenéutica con experiencia

3.1. El psicoanálisis y el desplazamiento de la conciencia.

Había buenas razones para que Ricoeur se interesase en el psicoanálisis sobre el que escribió la admirable obra «De l'interprétation. Essai sur Freud», además de los cinco importantes ensayos recogidos en «Le conflict des interpretations», y tantos otros. Por una parte, Ricoeur estaba interesado en el tema de la culpa. Le interesaba el doble lenguaje, y he ahí que el psicoanálisis presentaba tanto a los sueños como a los síntomas como lenguajes dobles o indirectos. Finalmente, el psicoanálisis, particularmente en la rama jungiana, ofrecía una copiosa floración de símbolos y mitos cuya interpretación era igualmente intrigante. Interesa destacar para nuestros propósitos las tesis del psicoanálisis concernientes a la conciencia, porque creemos que fueron ellas las que empujaron a Ricoeur —junto con el estructuralismo— hacia el campo de la semántica.

«Wo is war, soll ich werde» (lo que fui, eso seré; o en el giro freudiano: allí donde estaba el Ello ahí debe de llegar el YO). Ricoeur cita repetidamente este famoso adagio que también usa Freud, porque, sin duda, resume bien la idea central de la doctrina freudiana sobre la conciencia. La conciencia, lejos de ser soberana en el lugar originario y fundante del sentido, es una prisionera de dos poderosos amos: el Ello y el Superyo. Tanto en la primera «tópica»²³ (inconsciente-preconsciente-consciente) como en la segunda (ello-yo-superyo) la conciencia ya no sigue apareciéndonos como juez, principio y medida de todas las cosas; se nos aparece, más bien, como un síntoma más de un sentido que ya no es suyo ni tal vez siquiera está informada de él²⁴.

Si la consideráramos ahora dentro de la segunda «tópica», entonces la conciencia se nos ofrece sujeta a dos amos que disputan sus servicios como sistema perceptual de la realidad exterior. Sus papeles principales entonces serán los de vigilancia (contexto kantiano) frente a esa realidad exterior, y el de conciliar y adueñarse de las fuerzas que la oprimen (Ello, Superyo) (contexto hegeliano de la dialéctica amo-esclavo). En suma: la conciencia sigue ciertamente siendo un lugar, pero desplazado (déplacé) del lugar originario y fundante. A fin de cuentas, la conciencia es sólo «una porción del Ello que bajo la influencia del mundo exterior, alcanza un especial desarrollo»²⁵. Son estos dos papeles —vigilancia y dominio— o, tal vez, un solo papel²⁶ los que desplazan al «Cogito» de su cartesiana posición de ser conciencia (Bewusst-sein) a la nueva y fluida tarea de devenir conciencia (Bewusst-werden). Dicho de otro modo: lo que fue Ello, eso ha de devenir YO, un Yo dife-

rente, claro está, de aquello que ingenuamente se creía ser la conciencia inmediata. Ahora sabemos que la conciencia es siempre mediata; sabemos bien que cuando la conciencia nos cuenta su historia, esa historia no es tal como nos la cuenta²⁷. Tarea de la hermenéutica será, pues, defenestrar los ídolos del YO, los falsos «Cogito» que erigió una «conciencia falsa». La metapsicología de Freud condujo de este modo a la de-construction du Moi²⁸, mediante un trabajo de duelo²⁹ que le llevará más allá de la «pérdida» a la «reapropiación» del verdadero sujeto.

La dimensión psicológica de la significación —



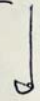
La semántica - "lingüística"!

Semiotica

contrapuesta a la filosofía.

La conciencia se complace no en sanar

si no en "Mediación"



La conciencia

"vive e ser"

"conciencia" —

La conciencia es siempre "mediata".

Lo que se coloca
en 2º plano no
es el cogito
sino el ego!

Nos queda así un Cogito maltrecho y desplazado a un segundo lugar. Primero está el «sum», esto es, primero está la pulsión, el deseo, el «conatus»³⁰, y luego viene el Cogito, esto es, los actos cognitivos y los volitivos. Hemos de atravesarnos a trasladar la filosofía de Descartes y hacer esta revolución copernicana, porque ya Aristóteles, Spinoza, Leibniz y Hegel colocaron el acto de existir sobre el eje del deseo; esto es, el plano óntico del «sum» es anterior al plano epistemológico de la reflexión del Cogito.

3.2. El estructuralismo: una lengua sin sujeto que hable.

Si el psicoanálisis aprisionaba al sujeto entre el Ello y el Superyo, en el estructuralismo ya ni hay sujeto. En el sistema o estructura lingüística que es un ámbito cerrado, y no tiene fuera, sino sólo tiene un dentro (un dedans), en ese campo anónimo de reglas y clasificaciones, en el que laboran los estructuralistas, ya nadie habla; el sujeto ha muerto³¹. Como anteriormente en el psicoanálisis, queda una suerte de Inconsciente —no freudiano— del lenguaje que es como un Inconsciente kantiano³², categorial.

Ricoeur renoce haber quedado muy intrigado por el cambio que el estructuralismo introdujo en el panorama de la filosofía europea, un cambio que, como el mismo nos confiesa, le llevó a «hacerme más competente en cuestiones del lenguaje... y a incorporarlo a la hermenéutica tanto como me fuera posible»³³. Hoy poseemos una visión bastante ponderada del panorama del estructuralismo, gracias al movimiento postestructuralista encabezado por N. Chomsky y a las importantes evaluaciones que hicieron primeramente Jacques Derrida con sus influyentes obras «L'écriture et le difference» y «De la grammatologie» con las cuales la «parole» vuelve a asumir algunos de los títulos que le había arrebatado la tiranía de la «langue». Posteriormente, Gilles Deleuze abundó en la revisión de los postulados estructuralistas con «Difference et répétition» y «Logique du sens» obra que impresionó a M. Foucault. Por su parte, Ricoeur contribuyó también mucho con sus repetidos tratamientos del tema: ver, entre otros, el ensayo «Structure e hermeneutique» y «La structure, le mot, l'événement».

Con la muerte del sujeto, el estructuralismo trajo también algunas curas de las que estaba largamente necesitada la hermenéutica: en primer lugar, significó la cura de todo psicologismo

y sociologismo, que eran unos males —particularmente el primero— del que adolecía la hermenéutica desde los días de Schleiermacher. Al desdoblarse Saussure lengua y habla, quedó esta última postergada y excluida del universo anónimo de la «langue» en la que nadie habla. Pero si no hay nadie que hable, si no hay sujeto, tampoco hay ya necesidad alguna de hacer asaltos psicológicos mediante los cuales abordar la intención o mentalidad del autor, oculta tras el texto. Tarea, por otra parte, ilusoria, pues no es posible transferirse a un psiquismo inaccesible. En este punto, los estructuralistas se alían a los freudianos en la crítica de las ilusiones del sujeto³⁴.

Eliminación del
sujeto en
favor de una
"estructura de
pensamiento"

Y si nadie habla..., nadie escucha. Si no hay primera persona, tampoco habrá segunda persona. El lenguaje de los estructuralistas es una lingüística anónima que no sólo encuentra aliados en los freudianos, también los encontró en los estudiosos de la Teoría sociológica de la comunicación (por la que sólo circulan mensajes, no entre personas que hablan y escuchan, sino entre emisor-receptor, entre input-output)³⁵. Se consigue de esta manera una «positividad» y un manejo científico del lenguaje que sedujo a muchos, tal vez no del todo conscientes del alto precio que esta científicidad les obligaba a pagar.

El precio era demasiado alto para Ricoeur; un fenomenólogo como él no podía avenirse con los estructuralistas para ceder en pago a esa combinación de elementos y parejas de oposiciones³⁶, posesiones tan queridas de la fenomenología existencial como la intencionalidad del lenguaje con su doble referencia: decir algo (referencia ideal) sobre algo (referencia real); además, había que renunciar a la historia la cual es más que la mera sucesión de «sincronías» o estados de la lengua, es, sobre todo, un principio generacional. Finalmente, quedaría

también excluída la capacidad de producir nuevas combinaciones en la lengua, la cual es mucho más que el mero juego de relaciones que establece la combinatoria estructuralista: es la producción de enunciados inéditos³⁷. Quedaría, en suma, excluída la esencia del lenguaje: el decir; lenguaje es decir algo sobre algo. Ricoeur no podía aceptar que la función primera del lenguaje fuese la clausura (clôture) de su sistema de lengua cerrado; es justo lo contrario: la función esencial del lenguaje es la apertura a un mundo, es el decir algo *sobre algo*.

Pero en medio de estas negaciones del estructuralismo, quedaban en pie sólidas lecciones: primeramente, que la hermenéutica debe de ir más allá de todo romanticismo (no puede ser una zambullida en la mentalidad ajena), y reconocer francamente el significado objetivo del texto. Las conexiones entre discurso del texto y discurso del intérprete podrían ahora hacerse con nuevos términos menos subjetivos.

* * *

Además de los dos desplazamientos de la conciencia que acabamos de analizar, podríamos aún señalar un tercero: el desplazamiento que efectuó Hegel, no hacia el origen (arché), previo a las ilusiones y distorsiones de la «conciencia falsa», sino hacia el «eschatón», hacia el punto último del cual procede el sentido. Según las conocidas reglas hegelianas, cada figura del espíritu recibe su sentido de la que sigue; es un sentido que procede siempre desde el fin al principio. Una vez más, se trata de lo mismo: de la muerte de los ídolos o las ilusas pretensiones de la «conciencia falsa». Se desvela de este modo, una nueva dependencia de la conciencia, del Cogito, ya no de su nacimiento u origen, sino de la ultimidad hacia la cual apuntan todas las figuras del espíritu. El ejercicio de la hermenéutica consistirá ahora en un movimiento sintético y progresivo que viene a ser una «fenomenología del espíritu» (la fenomenología del «Selbst) que va descubriendo a través del movimiento del deseo (Begierde) cómo el «Selbst» se va prefigurando o, como

dice atrevidamente Ricoeur, «se tire à soi»³⁸. Se trataría, pues, de una hermenéutica del orden de lo terminal más bien que del orden de lo primordial en el cual se mueven las hermenéuticas de la sospecha.

3.3. El camino hacia la semántica de los teólogos postbultmannianos.

El tercer movimiento en el que Ricoeur dice haber encontrado «impulso y ayuda para su esfuerzo por coordinar la fenomenología y la filosofía del lenguaje»³⁹, fueron las escuelas postbultmannianas, especialmente las de Fuchs y Ebeling. De modo paralelo a lo que había encontrado en el estructuralismo, también aquí Ricoeur encuentra que estos teólogos se desplazaban de las posiciones sin salida en las que los dejó Bultmann hacia un nuevo lugar más allá de la desmitificación, a saber: la esencial lingüística de la experiencia humana. También del trabajo de estos teólogos emerge el texto como un problema mayor al que debería subordinarse la desmitologización.

Ricoeur muestra no disimulado interés por estos teólogos, por ejemplo, John Macquarrie; también cita a Langdon Gilkey y a Donald Evans. Y en otra línea, a von Rad. En este movimiento de las escuelas postbultmannianas encuentra Ricoeur lo que no podían ofrecerle los estructuralistas. Estos últimos le ~~presentaban a entender en el campo del lenguaje, una realidad~~ ser un campo cerrado, un sistema de signos que sólo tenía «dentro» no «fuera». En cambio, los postbultmannianos ayudaron a Ricoeur, que ya estaba en marcha hacia el texto, a transcender la clausura (clôture) de la lengua de los estructuralistas y, a través de las diferentes funciones del discurso, llegar al texto.

3.4. El camino hacia la semántica en los filósofos analíticos.

El último movimiento en el que Ricoeur reconoce haber encontrado impulso para arribar a las posiciones presentes, fue la filosofía analítica o del lenguaje. Esta filosofía había recorrido desde el Wittgenstein del «Tractatus» un largo camino a través del cual decidió abandonar las iniciales virulencias críticas.

En clara oposición al atomismo empirista de los comienzos de esta escuela, la significación ya no está vinculada rigidamente ni a la verificación ni a la falsación: también los silencios, las intersecciones y los intervalos entre las palabras pueden ser vehículos de significación. Hasta los enunciados ambiguos pueden ser reflejos fieles de la experiencia y no una enfermedad intolerable de la lengua. La noción básica de esta filosofía es que el lenguaje refleja la experiencia en multitud de maneras. Recuérdese que la experiencia era, por su parte, la temática central de la fenomenología existencial, y ya no resultarán nada sorprendentes los constantes parangones que se hacen entre ambas filosofías⁴⁰. Ambas presentan «vivas y obvias diferencias de estilo» pero son muy afines en sus temáticas⁴¹. Sería, pues, probablemente viable el injertar la filosofía lingüística en la fenomenología. Los frutos del injerto serían, entre otros: el que la fenomenología se libraría tanto de su futilidad como de su crónica inverificabilidad, y la filosofía analítica podría igualmente quedar enaltecida y renovada.

P. RICOEUR:

En conclusión: en la nueva filosofía analítica hay sitio para el lenguaje ambiguo, para el lenguaje equívoco e indirecto de los símbolos, mitos o parábolas en las cuales su referencia última está mediada por otra referencia primera. Los conceptos presentan una textura abierta, y hay también sitio para las imágenes evocativas. Finalmente, la tendencia de los analíticos a colocar el lenguaje en el contexto en el que surge —en su «home»— no podía menos de interesarle a Ricoeur. Este sería el momento para hablar del conflicto de las hermenéuticas así como de la original conciliación que hizo de ellas Ricoeur. En otro lugar⁴² expusimos ya estos extremos que el espacio ya no nos permite hacer aquí. Veamos ahora los otros dos ensanches de la hermenéutica de Ricoeur.

II. DE LA SEMIOLOGÍA A LA SEMÁNTICA

1. La necesaria pero insuficiente semiología

Los precedentes movimientos, muy particularmente los dos primeros, llevaron a Ricoeur a cruzar la semiología en su camino hacia la semántica. Esa fue la lección que Ricoeur supo tomar tanto de los teólogos postbultmanos como de los filósofos analíticos que llevaron a cabo una evolución paralela. También ellos tomaron muy en serio la lingüística de la experiencia humana, pero, contrariamente a los estructuralistas, trascendieron el puro nivel semiológico hacia los horizontes de la semántica. Menos beneficios —a no ser la lección negativa— sacó Ricoeur de los fenomenólogos. De ellos aprendió, en todo caso, a evitar dar el paso «trop vite» que ellos dieron —concretamente, Merleau-Ponty— hacia la semántica. Todos los fenomenólogos colocaron al lenguaje en la posición central de sus filosofías, pero no lo tomaron muy en serio y pasaron directamente de la «langue», a la «parole»⁴³.

1.1. El paso por la semiología.

Sólo quien pase por la dura escuela de la objetivación que enseña el análisis estructural, se librará de convertir a la hermenéutica en una imposible «apropiación» al estilo romántico (zambullirse en la mentalidad del autor) tal como creía Schleiermacher. Quedaría igualmente libre de todo psicologismo y sociologismo. Al contrario: sabrá hacer la «des-apropiación» narcisista; esto es, no pondrá ya el acento posesivo en su «apropiación», más bien, entenderá la tarea hermenéutica como lo expresa muy bien la palabra alemana «Aneignung» (de eigen = propio): lo que era ajeno o extraño, se le tornará en propio⁴⁴. Quien, en cambio, no pase por las mediaciones de las estructuras y de la semiología, quedará condenado a no llegar nunca al campo semántico. Ya nos parece indubitable que todos los beneficios que la descripción fenomenológica pueda conseguir, le vendrán sólo y a través de la estructura objetiva del lenguaje como obra⁴⁵.

entende sentido-existente!
Ricoeur
Del ser nivel al ser el contenido del discurso
Semántica - del discurso

Apropiación

1.2. El error de la fenomenología: saltar directamente a la semántica.

Los fenomenólogos no se sometieron a la dura disciplina de la escuela objetiva. Consecuencia inmediata de ello fue, primeramente, el que no haya habido diálogo entre ellos y la lingüística moderna; y, en segundo lugar, el ofrecer un planteamiento del lenguaje que no hace justicia a la complejidad del fenómeno —al fenómeno que ellos prometen ser enteramente fieles—. Merleau-Ponty es un buen ejemplo⁴⁶. Con su concepto de sedimentación⁴⁷ parece no tomar suficientemente en serio la «langue», el hecho estructural del lenguaje como sistema autónomo. Trata más bien, de insertar el pasado de la «langue» en el presente de la «parole». La palabra es ella misma como la reanimación de un cierto saber lingüístico hecho de las palabras anteriores de los hombres que nos precedie-

El Tema
Lógico →

ron. Esas palabras ya pasadas se han sedimentado, se han «instaurado» en un haber disponible para su utilización en los actos de habla de hoy. La lengua sería la utilización (met en oeuvre), como un «savoir-faire», como un saber previamente adquirido⁴⁸.

Por ese camino, Merleau-Ponty creyó alcanzar el campo semántico sin cruzar por el campo semiológico. Pero eso no puede hacerse sin consecuencias. El lenguaje es un sistema de signos, pero estos signos presentan, primeramente, diferencias y oposiciones (función semiológica) y, en segundo lugar, ofrecen también referencias, esto es, están apuntando al universo o, como se decía en la tradición filosófica anterior (medieval, cartesiana, kantiana y hegeliana) representan (función semántica). Ciertamente: la función semiológica está subordinada a esta segunda función semántica, pero hay que mantener estrictamente las dos funciones. Sólo sobre esta base, pueden confluir la lingüística, la lógica del sentido y de la referencia en el sentido de Husserl y de Frege, junto con la fenomenología del lenguaje al estilo de Merleau-Ponty. Sólo entonces las nociones fenomenológicas quedarán libres de psicologismo o de toda sospecha de subjetivismo.

2. El paso de la semiología a la semántica

2.1. El problema de la semántica del discurso

El problema que se le presenta a Ricoeur era cómo retener la conquista de la cientificidad que hizo el estructuralismo, pero recuperando, reconquistando lo que éste perdió. El problema es cómo volver a unir lo que Saussure y sus epígonos dividieron, esto es: cómo ir más allá de la antinomia «langue/parole». Este problema era para Ricoeur muy diferente al de Merleau-Ponty que reducía la «langue» a la «parole»; para Ricoeur se trataba de producir el acto de la «parole» en el «mi-

Lenguaje como
"Acontece -
miendo"

lieu» mismo de la «langue», a la manera de una promoción del sentido o una producción dialéctica que torne al sistema en acto, y a la estructura en evento»⁴⁹. Se trata, pues, del paso de una estructura del lenguaje (que es un sistema virtual, inactual y anónimo) al evento o momento en que la palabra actualiza la lengua virtual. En el título de un notable ensayo: «La structure, le mot, l'événement»⁵⁰. Ricoeur expresa este paso muy gráficamente. Nótese que «le mot» ocupa un lugar intermedio: se pasa del evento «vía» la palabra. La palabra es, pues, algo menos y algo más que la frase: menos, porque hasta que no sale del diccionario, hasta que uno no la toma y habla con ella, no hay propiamente palabra; la palabra es tributaria de la frase. Pero también es algo más que la frase porque mientras que ésta es un evento transitorio, evanescente, aquélla le sobrevive y queda disponible para nuevas frases en discursos nuevos.

"Hecho"
USO

De lo que, en fin, se trata es de no detenerse con los estructuralistas en los niveles semiológicos del lenguaje (nivel fonológico, lexical y sintáctico), sino de avanzar por todos los niveles, alcanzar la dimensión semántica y reabrir, por fin, el camino a la realidad. Un camino cerrado arbitrariamente por los estructuralistas. Estos por ninguna otra razón que por una decisión metodológica arbitraria⁵¹ tuvieron que poner entre paréntesis tres dimensiones esenciales del lenguaje: la dimensión ontológica (o de las referencias del lenguaje hacia la realidad), la dimensión psicológica (la referencia a sujetos o personas que hablan y escuchan) y la social (referencia a la comunidad de personas vivas que hablan y usan diferentemente el lenguaje). De lo que se trata entonces es de quitar esos paréntesis y devolverle al lenguaje su triple mediación, a saber:

Reapertura de lo

del hombre con su mundo o realidad, del hombre con los demás hombres y del hombre consigo mismo. En suma: se trata de romper la clausura que los estructuralistas impusieron al lenguaje y recuperar lo que aquellos excluían: la «la langue» como acto de la palabra, como «dire».

¿Cómo Ricoeur lleva a cabo este programa? Repensando el lenguaje desde una nueva actitud que no excluya nada. Así, primeramente, tomará la unidad fundamental del lenguaje —el signo— y lo repensará, pero no desde los postulados estructuralistas que sólo tuvieron en cuenta las dos dimensiones significante-significado, y dejaron en la sombra la tercera dimensión del signo (la cosa) que siempre había sido destacada por la tradición ya desde los estoicos, San Agustín y los medievales. Pero, sobre todo, Ricoeur repensó la cuestión y recorrió todos los niveles jerárquicos del lenguaje. Recorre con los estructuralistas el primer tramo semiológico (fonología, léxico, sintaxis). Todo lo cual no es aún semántica. Ricoeur no se detiene ahí, sino que prosigue el análisis en busca de una unidad nueva. Para ese viaje más allá de la semiología, Ricoeur necesitaba de una nueva lingüística que tematizara, no ya la «langue», sino

la «parole». Fue E. Benveniste el que se la proporcionó. Este gran lingüista, con exquisito tacto y sentido agudo de la tradición, vinculó el lenguaje a dos suertes de entidades: los *signos* que son unidades (fonemas, morfemas, lexemas) definidas por su diferencia con otras unidades dentro del mismo sistema; son, pues, fenómenos intralingüísticos, sin referencia a cosas o eventos; la otra entidad irreductible es la *frase*. La frase no es un agregado de palabras, es una entidad nueva⁵². Su función no es, como la del signo, establecer diferencias, sino síntesis; su carácter específico es ser predicado.

2.2. Las propiedades del discurso

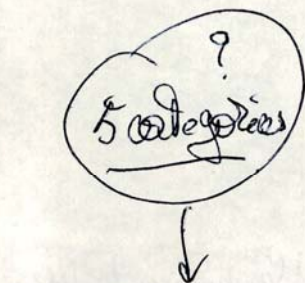
Palabra, frase, texto y obra, dice Ricoeur, caen (tombent)

bajo la misma categoría: el discurso⁵³. Veamos entonces brevemente cuáles son las cinco más importantes propiedades del discurso según Ricoeur. Nótese cómo estos rasgos son polares y aparecen «prima facie» como paradójicos y contradictorios. La contradicción es, sin embargo, sólo aparente.

En primer lugar, contrariamente a la «langue» que es un sistema virtual, atemporal, el discurso (acontece) se realiza, se actualiza en el tiempo. Pero he aquí que paradójicamente «si todo discurso es actualizado como evento, es entendido como significado». La articulación de esta polaridad es el meollo de todo el problema hermenéutico, dice Ricoeur⁵⁴. Ese significado, en segundo lugar, también es polar y, en cierto modo, paradójico. En efecto, el vehículo de la significación de todo discurso es la proposición que aparece como desgarrada por una fuerte polaridad interior: en el polo del sujeto, podemos efectuar identificaciones *singulares* (hablamos de Juan, de Pedro, de este pueblo) pero he ahí que en el otro polo se ofrece una predicación *general*. Además, en tercer lugar, el discurso como frase ofrece la polaridad del sentido y de la referencia, esto es: el contenido ideal (ce qui est dit) y la referencia o denotación (cet au sujet de quoi)⁵⁵. Polaridad que no parece estar muy lejos de aquella que estableció Frege entre «Sinn» y «Bedeutung». De ese modo, allí donde hay significación, allí debe haber referencia⁵⁶.

Si ahora tomamos el discurso como acto, observaremos, en cuarto lugar, lo que vio muy bien Austin, a saber: en el acto del discurso hay (a) un contenido, es decir, el acto proposicional (locutionary act, dice Austin), y (b) un acto de fuerza (illocutionary act), con la cual se predica ese contenido. En otros términos, lo que digo y lo que hago al decirlo no son la misma cosa.

Finalmente, en todo discurso hay que señalar dos o quizá, como corrige Ricoeur⁵⁷, mejor tres referencias que son la clave para interpretar el círculo hermenéutico. Hay una referencia a la realidad extralingüística, a la cosa, que en la gramática se expresa con los pronombres «ello, ella»; hay otra referencia al propio locutor (autorreferencia), expresada por «yo, mí», y hay una tercera referencia al destinatorio, al «tú».



Propiedades del discurso:

fuerza = Referencia!

- extralingüística
- locutor
- destinatorio

Si ya, en las propiedades primera y segunda, sentíamos que no pisábamos el campo de la semiología, en las tres últimas estamos ya completamente dentro de la semántica. El paso de la semiología a la semántica está, pues, ya consumado. El siguiente cuadro sinóptico muestra algunos de esos pasos.

COMPARACIÓN DE LAS PROPIEDADES

SEMIOLÓGICAS DE LA LENGUA	SEMANTICAS DEL DISCURSO
no tiene existencia real, es atemporal	acontece en la realidad, es temporal
carece de sujeto	tiene siempre un locutor y un destinatario
sólo ofrece relaciones de dependencia dentro de un sistema cerrado, sin fuera	está abierto; se dirige fuera a la realidad extralingüística
sólo se interesa por las diferencias internas a cada sistema	remite al mundo sobre el que siempre dice algo. Hay una triple referencia: a la cosa, al locutor, al destinatario
instrumento virtual de comunicación	es la actualización de la lengua por la palabra

3er NIVEL

3º

III. DE LA SEMANTICA DEL DISCURSO A LA HERMENÉUTICA DE TEXTOS.

3er Nivel

2º nivel = acontecimientos
3er nivel = experiencia del texto

Sorprende ver la casi ubicua presencia de la noción de texto así como la pluralidad de sus aplicaciones en las más recientes obras de Ricoeur. Así en «De l'interprétation», llama textos a la obra de Freud, el sueño es un texto como lo es también el lenguaje del desco; el texto viene a ser el objeto del desciframiento del psicoanálisis como de la fenomenología. En «Conflict des interpretations», se habla del texto de la conciencia, pero la cultura y la realidad histórica también son textos; el texto es el objeto de la exégesis y de la filosofía⁵⁸. La idea de texto es un concepto clave, como un paradigma para la investigación de cualquier objeto hermenéutico; es el problema de la hermenéutica ricoeuriana. ¿Qué es interpretar un texto? tiende a reemplazar a su cuestión inicial: ¿qué es interpretar el lenguaje simbólico? Ricoeur, efectivamente, acaba reconociendo francamente: «el tipo de hermenéutica que yo ahora favorezco es el reconocimiento del significado objetivo del texto en tanto que algo diferente de la intención subjetiva del autor⁵⁹. Con la hermenéutica del texto se consuma el último ensanche de la hermenéutica de Ricoeur. Pero para realizarlo, fue necesario que antes resolviese el problema del paso del discurso como habla al discurso escrito. Era preciso plantear el problema de la «textualidad» que opera la distancia sobre el discurso hablado y lo fija dotándolo de una triple autonomía (del autor, de la situación del discurso y de la audiencia original). El discurso así autonomizado, se torna en obra que como tal lleva una doble referencia: al mundo al que apunta y a la autocomprensión. Las palabras subrayadas son los conceptos-eje que vamos a exponer a continuación. Veremos cómo la fijación del texto, su carácter de obra así como el mundo al que nos abre (la «chose du texte») y la autocomprensión son las cuatro modalidades del distanciamiento del texto, un concepto que en la última hermenéutica de Ricoeur descuella por su decisiva importancia.

1. Primera modalidad de la distancia: fijación y autonomía del texto

La idea-eje de lo que sigue va a ser de distanciamiento del texto no como un accidente o algo que haya que conquistar por el esfuerzo de la hermenéutica, sino justo lo contrario: la distancia es la condición de posibilidad de la misma hermenéutica, es el elemento constitutivo del texto en tanto que fijado por escrito. Gadamer no lo vió así, por eso, quedó atrapado en las conocidas antinomias de su hermenéutica filosófica.

1.1. Gadamer, Habermas y Ricoeur

Las antinomias de Gadamer y Habermas. ¿Cuál es el título de la más famosa obra de Gadamer: «Verdad y/o método»? Tipográficamente es, desde luego, «Verdad y método», pero Ricoeur se pregunta si merece este título⁶⁰. Ambas palabras de estirpe diltheyana (método) y heideggeriana (verdad), ¿están felizmente combinadas por esa «y» o siguen funcionando disyuntivamente como si el libro se titulase «Verdad o método»? El énfasis de Gadamer en la verdad (participación) parece, a veces, enajenar el método (la distancia, la objetividad). Y, al revés, la insistencia en la distancia crítica (Habermas) se nos antoja que igualmente enajena la verdad, la participación en la densidad ontológica del ser. Esta idea de enajenación o alienación (Verfremdung) es casi obsesiva en Gadamer. Es, por otra parte, el presupuesto —la opción— metodológica de las ciencias positivas, una opción que puede —y suele— conducir a la destrucción de la relación primordial de participación (Zugehörigkeit). Gadamer insiste en que la participación precede siempre a toda distancia metodológica: así *en el arte*, sólo el involucramiento en la obra, hace posible los juicios críticos u otros ejercicios de la metodología científica; lo mismo *en la historia*, sólo quien se someta y participe en una tradición que lo precede, puede hacer un examen crítico de la misma. Aun puede uno menos substraerse de la estrecha participación en lo concerniente al *lenguaje*. Las voces creadoras del pasado no sólo preceden sino que *posibilitan* cualquier distanciamiento o manejo del lenguaje.

Ni del lenguaje ni de la historia puedo separarme o substraerme; y menos aún, ponerme fuera de ellos, Pertenezco a la historia y al lenguaje más que a mí mismo. No hay en ellos un fuera; nunca tengo libertad para colocarme cara-a-cara con el pasado o con el lenguaje por un acto de soberanía⁶¹. Gadamer nos dice que él supera las insuficiencias de la Ilustración tanto como las del Romanticismo, pero ¿es verdad que va realmente más allá del Romanticismo?⁶² En su obra quedan más bien rehabilitados los conceptos de prejuicio (Verurteil), de la autoridad y de la tradición como dimensiones de la conciencia histórica.

Justo lo contrario encuentra J. Habermas en la tradición. Lejos de reactivar la herencia cultural de la tradición y de participar en ella, Habermas y la crítica de las ideologías ven en la tradición el lugar «par excellence» de las distorsiones y alienaciones. A la conciencia histórica de la tradición, oponen una idea reguladora de comunicación⁶³ que se proyecta, no al pasado, sino al futuro.

DISTANCIA

Superación de la antinomia. Ricoeur en un alarde de la estrategia del foco y contrafoco que expusimos al principio de este trabajo, rehúsa la antinomia y logra escapar de la aporía participación/distanciamiento a través del texto. Es, en efecto, difícil quedarse en las posiciones de Gadamer. Por grande y radical que sea nuestra pertenencia a la historia y al lenguaje, ¿cómo se puede llevar a cabo un programa hermenéutico sin introducir en algún punto el momento crítico o lo que es lo mismo: el distanciamiento de la crítica? Ricoeur repensó los conceptos de Gadamer, y descubrió en ellos elementos de ese distanciamiento necesario.

Así su concepto de conciencia de la historia efectual⁶⁴ se entiende como la conciencia expuesta a los efectos de la historia. Pero esta historia efectual es precisamente eficaz en la distancia; ella misma viene a ser la que hace próximo el distanciamiento⁶⁵. Esa eficacia en la distancia es, a su vez, la clave para entender el conocido concepto de Gadamer: la fusión de los horizontes, esto es, la comunicación del horizonte presente con el horizonte del pasado. Y lo mismo demostró Ricoeur con relación a otro importante concepto de Gadamer, la «Sprachlichkeit» o lingüisticidad de la experiencia histórica. En ambos casos, hay implícitos elementos de distanciamiento.

Pero no menos insatisfactoria es la posición de Habermas. Su programa hermenéutico sólo puede ser cumplimentado si se incorpora a la crítica de las ideologías, una cierta regeneración del pasado, lo que implica una reinterpretación de la tradición. Ricoeur nada tiene contra los principales conceptos de Habermas; al revés: recomienda a los hermeneutas no echar en saco roto la noción de interés o la trilogía trabajo-poder-lenguaje (trilogía que, por cierto, Gadamer excluyó de su investigación), una trilogía que es ineludible⁶⁶. Lo que Ricoeur propone es la complementariedad de distancia y participación. Los intereses emancipatorios que proclama Habermas quedarían vacíos y anémicos si no se les nutre con contenidos del pasado, que sólo pueden provenir de la reinterpretación de las herencias culturales de la tradición, animadas por nuestros intereses de comunicación⁶⁷.

1.2. El "speech-act" y la autonomía del texto

DISCURSO
2º NIVEL

Si, en cambio, consideramos la distancia desde la relación dialéctica que establecimos al hablar del discurso entre evento y significado, descubriremos ya una primera modalidad de la distancia, operante en el mismo discurso oral. Naturalmente, cuando éste se transfiere y se fija en el texto, ocurren ciertas alteraciones en los rasgos del discurso. La más importante de ellas es la triple autonomía del texto. Veamos primeramente la función de la distancia en el discurso oral. Puede apreciarse ya un distanciamiento entre el decir y lo que se ha dicho: el decir es un evento, algo evanescente, mientras que lo dicho permanece. Pero ¿qué es exactamente lo dicho? Para responder a esta pregunta Ricoeur precisaba de una nueva lingüística que no le podían enseñar ni los estructuralistas ni siquiera

E. Benveniste, cuyas doctrinas le fueron tan decisivas para pasar de la semiología a la semántica. En este nuevo paso (de la semántica a la hermenéutica del texto), Ricoeur toma en préstamo las doctrinas de Austin y Searle. Particularmente, se interesó Ricoeur por la doctrina del «speech-act» con sus tres niveles: (1) proposicional, acto de hablar (locutionary act) v. g., cállate, cállate; (2) el nivel del acto o fuerza que ponemos el hablar (illocutionary act) v. g., si digo «cállate» con la fuerza de una orden, de un enojo, de una súplica, etc. y (3) aquello que decimos al hablar (perlocutionary act) v. g., aquellos efectos de mi acto de hablar que operan como estímulos que producen ciertos resultados, v. g., si digo «tomo a N. por esposa», decir es hacer. Al decir prometo, hago el acto de prometer. Estos enunciados se han de someter a criterios muy concretos (por ejemplo, son locuciones enunciadas en primera persona). La teoría de lo performativo tiene como tarea principal precisamente investigar esos criterios⁶⁹. Y en todo caso, hay que distinguir siempre —cosa que no hicieron los positivistas— los enunciados performativos de los verificativos.

Hay ciertas alteraciones del «speech-act» cuando se fija por escrito: mientras que (1) y (2) pueden ser retenidos, gracias a ciertos mecanismos gramaticales (modos imperativo, indicativo, subjuntivo, etc.), el nivel (3) es el que menos se traspasa al texto. Mientras que los dos primeros pueden ser identificados y reidentificados en sucesivas lecturas, el distanciamiento hace improbable la identificación del nivel tercero.

Pero no sólo quedan alterados los niveles del «speech-act» por el distanciamiento. Ricoeur enfática y reiteradamente señala aún otra importante alteración de la distancia, que él juzga decisiva para la hermenéutica. Se trata de la triple autonomía del texto. Aun más claramente ahora que en el «speech-act», podemos observar el efecto de creciente emancipación y autonominación que el distanciamiento opera en el texto. Primeramente, lo emancipa de su autor y de las condiciones psicológicas particulares en las que fue producido. La distancia nos aleja de todo eso y nos coloca ante un texto que trascendiendo las condiciones particulares en las que fue escrito, queda abierto a infinitas lecturas. Resulta así un texto des-contextualizado de sus condiciones psicológicas o sociales particulares, y queda emancipado y disponible para ser re-contextualizado con cuantas lecturas se hagan de él en nuevos contextos. Para Ricoeur, es indisputable que esta alteración del distanciamiento es buena, es la función positiva de la distancia. La distancia ya no es algo parásito o producto del método: es la condición de posibilidad de la hermenéutica⁶⁹. Similares consideraciones podrían hacerse desde la perspectiva de las otras dos autonomías del texto: de la situación del discurso y de la audiencia original. Pero nos lo prohíbe la estrechez del espacio.

sigue la
" DISTANCIA "

↳ TEXTO:

Emancipación =

triple:

- 1) del autor -
- 2) de la situación del discurso
- 3) de la audiencia original.

4.2. El texto como obra, o la segunda modalidad de la distancia

Las alteraciones que la distancia produce en el paso del dis-

curso oral al texto, no se agotan en la triple autonomía de éste. Por la acción de la distancia que autonomiza el texto y lo separa de su autor, aquél se torna en algo elaborado, en producto, resulta ser una obra. Es la obra que media entre la irracionalidad del evento del discurso y la racionalidad del significado. Esta obra está, por supuesto, organizada con arreglo a una «taxis» o composición, dentro de ciertos géneros literarios, y de tal modo que constituye una configuración única, individual, esto es, constituye un *estilo*. Los subrayados son las tres grandes categorías de la obra que analiza Ricoeur. El estilo es el aspecto temporal de una existencia individual que permite indentificar una obra como individuo y la destaca poderosamente frente a otras obras, por ejemplo, las obras de la técnica en las que la individualidad es accidental e irrelevante. A su vez, el género es mucho más que una clase o aparato clasificatorio, es un medio de producción de la obra, es una «competencia» en el sentido de la «competence» de N. Chomsky: es una serie de reglas generativas. Gracias al género, la obra deviene objeto público y es ya posible identificarla, incluso memorizarla. El género hace que la obra sobreviva, la preserva de distorsiones y la deja disponible para sucesivas, incontables re-interpretaciones en situaciones nuevas.

Pero es, sobre todo, en la «taxis» o composición en donde Ricoeur encuentra la mejor oportunidad para aplicar el estructuralismo a la hermenéutica de textos⁷⁰, y extender a ella los métodos que los estructuralistas aplicaron con tanto éxito a la fonología. Una nueva época para la hermenéutica parece abrirse tras esa posibilidad, sobre todo, si no se olvida — como hicieron los estructuralistas — que la objetivación de los métodos no ha de anular el carácter referencial del lenguaje que dice algo a alguien sobre algo.

4.3. El mundo del texto o la tercera modalidad

Ahora la (distancia) diríase que cruza la obra misma y prolonga sus efectos en el plano de la referencia o mundo al que el texto apunta, a la «chose du texte». La alteración respecto al discurso oral que produce el distanciamiento es ahora aún más obvia. Las referencias del discurso oral eran ostentivas de una situación común en las condiciones concretas del diálogo. Pero ahora, al fijarse el discurso en texto, el discurso ya no dispone de estas referencias ostensivas (o de primer orden) las cuales quedan abolidas. En su lugar, se levanta para el intérprete todo un mundo nuevo.

Ricoeur sostiene que la abolición de las referencias de primer orden (referencias ostensivas) es la condición de posibilidad para la liberación de un segundo orden que alcanza, no un mundo de objetos manipulables (el mundo del yo empírico), sino un mundo nuevo. La hermenéutica de este nuevo mundo precisará otra vez de algún modelo. Han quedado ya descartados el modelo romántico por psicologistas, y el estructural por cientificista y excesivamente parcial; tampoco prestarán mucha ayuda en este punto los filósofos británicos del

Texto = un discurso
unipersonal
no a tal fin
posible.
La fijación de este
discurso ostensivas
(1er orden)
se libera un
2º orden

modelo



HEIDEGGER!

[aportura
corazón][desvelo
oculto]

«speech-act». Ricoeur cree que el modelo para esta tarea de la hermenéutica ha de ser Heidegger. Comprender (Verstehen) será entonces, como para Heidegger, no un método entre otros, sino, nada menos, que la estructura del ser-en-el-mundo. Por la comprensión, el ser-en-el-mundo que es el hombre proyectará sus más hondas posibilidades de existencia dentro de esas situaciones en las que se encuentra.

El poder de la obra semeja a ese otro poder de la metáfora: ese poder de «ouverture-decouverture» del que nos habla Ricoeur⁷¹. Es el poder que produce la «mimesis» aristotélica. Pero recuérdese que en Aristóteles, «mimesis» no es, en modo alguno, copia o duplicado de la realidad, sino «poiesis», esto es, una producción o construcción de un mundo coherente y original en el que se imitan los actos y gestos humanos, pero es para hacerlos parecer más nobles, más altos de lo que son en realidad. El nombre griego para la «ouverture-decouvertu-

re» sería, pues, el de «mimesis», gracias a la cual el discurso poético crea con el lenguaje un mundo en el que nosotros, liberados ya de las referencias ostentivas al mundo empírico y cotidiano, podemos movernos imaginativamente. Nos movemos por mundos posibles en los que cuales la «mimesis» nos enseña a orientarnos y a proyectar nuestras más genuinas posibilidades del ser-hombres y de ser-mujeres.

En suma: que el mundo del texto, aquello que ha de interpretarse en el texto, es un «mundo propuesto»: un mundo en el que yo pueda habitar y proyectar las posibilidades humanas que yo tengo. Obsérvese cómo aquí el distanciamiento es mucho más sutil y radical: es la distancia que va de lo real al hombre mismo. Toda la temática existencial auténtica, del problema de la verdadera humanidad o de la conquista del «sí-mismo»⁷² podría, tal vez, ofrecer aquí ayudas al hermenauta, al tiempo que quedarían esas mismas temáticas regeneradas y curadas de los vicios hermenéuticos de los que suelen adolecer.

CONTENIDO DEL:

3er Nivel

4.4. La hermenéutica de la autocomprensión

Para concluir, digamos aún dos palabras sobre esta importantísima función del distanciamiento del texto, en la que quedan ya definitivamente superadas las aporías de la hermenéutica romántica. La distancia ahora es la que media, no ya entre el discurso y el texto, ni entre el sujeto y el mundo del texto, sino la distancia que hay entre el sujeto y sí-mismo. Hay que salvar esta distancia en el acto de interpretación por la «apropiación». Aquí es necesaria no poca cautela para librarse de la tentación peligrosa de intentar hacer una «apropiación» prematura. Así lo acostumbraron a hacer las hermenéuticas románticas que cayeron, por ello, en toda suerte de ilusiones del

psicologismo subjetivista. Si nosotros tomamos con seriedad la distancia que nos separa del texto, ya no caeremos en esas ilusiones ni comenzaremos la labor hermenéutica por la auto-comprensión, «a lo sumo, terminaremos con ella», dice Ricoeur.

Pero por peligrosa, ilusoria o prematura que pueda ser la «apropiación», es, desde luego, posible: es el último paso de la hermenéutica, la última modalidad del distanciamiento. Mediante ella, no nos apropiamos de una experiencia ajena (psicologismo romántico) ni de un horizonte distante (historicismo de Dilthey), sino, más simplemente, nos apropiamos del horizonte de un mundo, precisamente del mundo del texto que interpretamos, y al que nos transporta la obra. Apropiarse de ese mundo al que el arte de la «mimesis» del autor nos introduce, no es tampoco una fusión de la conciencia o una suerte de empatía con el genio creador; es, más sencilla y objetivamente, apropiarse de un sentido, reconocer un sentido, y no precisamente a la persona autora del sentido.

La única entrada que esta hermenéutica deja a la subjetividad no es, ni que decir tiene, la de la proyección de la subjetividad, sino la comprensión subjetiva que un sujeto efectúa cara a un texto. En modo alguno, el texto ha de situarse bajo el poder subjetivo del intérprete; ocurre, más bien, lo contrario: es el intérprete el que se somete al poder de la metáfora, o de la «mimesis», y, abandonando sus subjetivas ilusiones y proyecciones, «deja que la obra y su mundo ensanchen el horizonte de la comprensión que yo hago de mí mismo»⁷³. En ese nuevo y vasto horizonte de la autocomprensión, descubrimos nuevos modos de ser-en-el-mundo (Heidegger) o dicho con la terminología de Wittgenstein, nuevas formas de vida. De todo lo cual ha de resultar finalmente un acrecentamiento de la capacidad del lector para proyectarse —no sobre el texto; más bien fue el texto el que proyectó sobre el lector nuevas formas de vida—, sino sobre un «mundo propuesto» y

Entrar al "Círculo" hermenéutico

11
00

henchido de genuinas posibilidades de ser-hombre o de ser-mujer.

Puede aún adivinarse en todo esto la permanente cuestión del círculo hermenéutico, pero a estas alturas, ya no nos resultará un círculo vicioso, subjetivista y romántico, sino que quedará trasladado al plano ontológico. Ahora también el concepto de «apropiación» nos aparecerá como el correlato dialéctico de la distancia⁷⁴. Es ahora y solamente ahora, después de haber salvado los distanciamientos a través de la semiología, la semántica y del texto como obra, cuando la hermenéutica del texto puede efectuar la «apropiación» con alguna seguridad. = experiencia



La Orientación Estética;

IV (Tendencias actuales)

IV.4.

La orientación estética:

Hans Gadamer.

Gadamer

En la 1ª parte de Verdad y Método se analiza el "Texto" = como un "hacerse" de la Obra → y de hacerse = produce el Texto y La Verdad!

① Enfoca primero el problema del Arte para tener un punto de referencia "Analogico" — el Arte es obra que (H. de pper) tiene que ver con la Verdad = produce Verdad!

Para explicar el arte recurre a la analogía del juego.

② El juego es un campo en el que se ve educar el "modo = constructivo" — Analizando el juego se aprende a Analizar el Arte = obra y de allí Analizar el "Texto" = obra-literaria

p. 143 El "Juego" como "Modelo analogico" al "modo artístico".

Porque escape el juego? = Porque (es) construcción de una "obra" al interior de reglas — las reglas son el Mundo!

El juego, es construcción y la "obra" queda dentro de él

En el juego se capta el hacerse de la Obra, en "las reglas".

Como en el Arte, la Obra pasa en las Reglas!

Primera objeción:

El mundo de lo "Objetivo" = es "cosa" seria!

El juego no tiene objetivo = "no" es cosa "seria"

[=] → verdad
[=] → no-verdad

Sin embargo tiene una verdad propia casi separada! "juego de juego-verdad"
es referencial a la verdad:

El juego como tal tiene un "modo de ser" — el jugador no es consciente de la relación. Juego libertad — El juego tiene un fin objetivo como el arte: en la Olera tiene de ser

El ser de la obra de arte es "modificar el tejido" — ¡igual al juego!

Partido: El "juego" de la Olera se Añade a la Olera misma
La misma el juego — posee su esencia propia — no responde a la subjetividad del que juega.

El tejido del juego no son los jugadores, sino que abreacia de ellos
El juego "ocede" a su "manifestación". (se manifiesta el —)

Es el juego mismo: palabras juego
Cada vez en el "juego de palabras" — en las "aplicaciones metafóricas"

Se metáfora = cuando una palabra "se trasladada" a un campo de:
"significación", que no se perdona en origen; cobra un "sentido", auténtico: "original"!

El lenguaje real se aviene una "abstracción"! (que es tarea de un análisis conceptual)
produce una especie de "sentimiento entrecifrado"

Tendremos juegos: de luces, de las esquinas de la cámara mecánica | juego de palabras, juego de fuerzas;
cuales son: de las alas del mar |
articulados se los miembros
danzas!
el jugar = juego con canto y danza
juego del mismo

Se caracter: = constante-repetición, ritmo, ritmo, no va a un fin!
Todo en una unidad y relación
Ej: juego de colores, se los partes de un todo: base juego con ""

Anal. Antropológico (Hiranga: el Momento - Judicial)!

{ juego de niños —
juego de la cultura
juego del callo, actuado! ...

El juego es una Ordenación, en la que el ritmo del movimiento: aparece por "si mismo"!

El juego = es una tarea = se juega a algo! (apertura)

El jugador en el juego "se comporta"; pero depende de algo

Gadamer

Pero es Tarea lúdica! no es trabajo = no produce nada.

El verdadero albedrío no es "darle cumplimiento" es darle confección y ordenación = es el "ORDEN"

Es "lograr resolver la tarea" = resolver situaciones dadas orden!

El cumplimiento de la tarea es más bien "representarla"! El juego se "representa"

tiene a coincidir con la "auto-representación [que es Tarea crítica] de la naturaleza!"

El juego es "auto-representación" — pero a la vez esto permite la "auto-representación de uno de los jugadores" = lo representa a él!

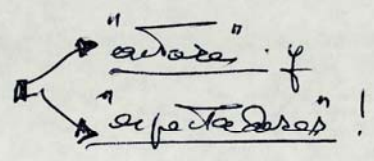
El juego es representación "para el juego" = exhibición! (Ej: el culto, profesión.)

La apertura del juego al espectador "oculta los errores del juego" solo la confirma (el juego está cerrado en ti). El espectador solo sabe lo que el juego es como tal!

Representación Dramática: también es juego, pero muy cerrado en ti

pero abierto al espectador: como juego

Pero el juego en este caso es el conjunto



Gadamer 97

Juan Manuel: Almería-Mérida:

IVº La praxis de la hermenéutica filosófica según H. G. Gadamer.

IV. 4

(*)

La afirmación fundamental de la hermenéutica apunta a que: la descripción por medio de leyes no puede captar un aspecto esencial del mundo humano: el de la experiencia de sentido o de contenidos dotados de significación. El presupuesto básico es que la apreciación de los fenómenos en el conjunto de que forman parte no es reductible a una descripción nomológica, analítico-causal.

contenidos que poseen ↓ significación

La filosofía analítica aplicada a la historia, desde Hempel a Wright, en su pretensión de aplicar el modelo nomológico de las ciencias naturales a los hechos históricos, ha de descartar del horizonte científico tanto el carácter único de cada acontecimiento histórico como el carácter narrativo de la misma historia.

La apreciación del contenido no es reductible a la comprensión de las leyes (que se producen)

La hermenéutica al considerar los hechos como dotados de significado en la experiencia de la vida no puede reducirlos al modelo explicativo analítico-causal. El propósito de la escuela historicista —Ranke, Droysen, Dilthey— era lograr una metodología científica paralela a la de ciencias naturales en el ámbito del espíritu aplicable tanto a los hechos como a los textos legados por la historia. Este proyecto desemboca inevitablemente una y otra vez en la ambigüedad de una ciencia objetiva cuyo fundamento es el idealismo, ambivalencia que se hace particularmente aguda en Dilthey.

El problema es resuelto por Heidegger en la medida en que hace un planteamiento al revés de la hermenéutica: la concibe no como un método para comprender correctamente, sino como la descripción fenomenológica de cómo ocurre nuestra comprensión de hecho. Si bien Heidegger hace este análisis con una pretensión ontológica, Gadamer lo hace con una orientación estrictamente hermenéutica, la de mostrar cómo se produce nuestra comprensión del arte, la historia y el lenguaje. Esta hermenéutica, que llamamos filosófica por contraposición a la hermenéutica metódica, descubre a la luz de Hegel y Heidegger una praxis cognoscitiva totalmente ajena a las filosofías del método, a las filosofías que desde Descartes han pretendido aplicar los cánones de la ciencia al ámbito de reflexión filosófica.

Después de los desmanes de Hegel la consigna filosófica fue volver a Kant para ajustar el conocimiento a sus justos límites. Se retorna de nuevo al planteamiento de la filosofía moderna de buscar la seguridad de un punto arquimédico a partir del cual se pudiera construir metódicamente un sistema de conocimiento cierto. Después de la crítica de Kant el

análisis ha de ser trascendental, descubrir las condiciones de posibilidad del conocimiento histórico, ético, etc., de todo lo que sobrepasa el ámbito de las ciencias naturales. Sin embargo, hoy la teoría del conocimiento ha perdido su posición dominante en la filosofía, incluso se ha eliminado de muchos programas filosóficos y que ha quedado limitada a la teoría de la ciencia. El fracaso de este proyecto emprendido tantas veces y con tantas esperanzas desde Descartes se debió en primer lugar al hastío de los planteamientos neokantianos. Usando una comparación que se hacía entonces, los filósofos se habían cansado del eterno afilar cuchillos y se deseaba cortar de una vez. Así entre los primeros fenomenólogos se lanzó la consigna «a las cosas mismas». Por otra parte se tenía la impresión de que el modo como se había abordado el problema del conocimiento llevaba a un laberinto del que no se podía salir. Esto era evidente en Dilthey y el propio Husserl. A esto se añadía la impresión de que los conocimientos no son como

un sistema cerrado y autosuficiente que flota en el vacío, sino que se remiten a una conexión vital y comprensiva de la vida humana y que se pierden en horizontes indefinidos. Según esta nueva orientación que dará origen a la filosofía hermenéutica, para el conocimiento no existe un comienzo absoluto, sino que de antemano estamos envueltos en lo familiar de una comprensión previa del mundo otorgada en el lenguaje. Obtener un punto de apoyo fuera de ese todo es tan imposible como lo es para la física encontrar un punto firme exterior al sistema del universo. En consecuencia, el conocimiento no se concibe como una construcción de una casa nueva comenzada desde una base firme sino como el continuo arreglo de la casa en que desde siempre estamos viviendo, es decir, como una corrección y una precisión continua de lo que hasta ahora conocemos insuficientemente.

Para este cambio de perspectivas iniciado por Heidegger son muchos los motivos que se aúnan: se comprendió a) que la vida o la práctica son más originarias que la teoría (Hegel, Marx, Dilthey, Bergson, Dewey), b) que la conciencia es sólo un estrecho sector en un amplio ámbito no consciente. El inconsciente de Freud, las condiciones de producción y su importancia determinante para la verdadera realidad social, etc... manifiestan los aspectos ilusorios de cuanto es entendido en la conciencia subjetiva. c) Y por último que el lenguaje y el pensamiento están inseparablemente unidos. Lo que Sapir y Whorf denominaron «principio de relatividad lingüística» y que en lo esencial remite a Humboldt en su concepción del lenguaje como imagen del mundo y el mismo planteamiento del último Wittgenstein aparecen como una objeción contra la pretensión de la validez general de una teoría del conocimiento. Lo mismo que no podemos imaginar el origen del lenguaje o de la cultura porque, allí donde encontramos seres humanos, hallaremos siempre lenguaje y cultura, otro modo de suceder con el conocimiento. El hombre vive siempre en un mundo ya comprendido y no tiene sentido empeñarnos en alcanzar por detrás de esa comprensión un estado inicial que nos permita reconstruir el conocimiento desde la base.

La vuelta que se da al planteamiento de la teoría del conocimiento en la filosofía hermenéutica es semejante al que se dio con anterioridad en el mundo artístico. Desde el Renacimiento a la Ilustración se creyó que la estética servía para proporcionar al artista las reglas de acuerdo con las cuales debía producir la obra de arte. Después se cayó en la cuenta de que ningún artista había aprendido a crear mediante la teoría estética. Mas no por eso la estética se volvió superflua. Al contrario, sólo así adquirió un genuino rango filosófico. Se convirtió en una reflexión filosófica sobre la naturaleza del arte y su función en la vida humana, reflexión que sin duda aprovecharon los artistas, pero no deduciendo reglas prácticas para crear objetos artísticos sino tomando conciencia de su verdadera misión en la vida humana mediante el hilo conductor del arte. Algo semejante ha ocurrido con la hermenéutica. Desde una metódica de la interpretación ha evolucionado a una filosofía de la comprensión que nace precisamente de los límites del método².

El papel que pretende adquirir esta hermenéutica en el ámbito del saber humano es semejante al que presenta el lenguaje humano respecto a los lenguajes artificiales. Si al lenguaje humano le llamamos hoy metalenguaje, en el que son elaborados por convención y articulados los distintos lenguajes formales y técnicos, podríamos decir, si cabe hablar así, que la hermenéutica filosófica es la teoría del saber o de la comprensión en la que se constituyen y articulan las distintas metodologías científicas o teorías de las ideologías. En suma, tendría en el ámbito fenomenológico el papel que se asignaba a la metafísica tradicional. Este planteamiento no sólo sobrepasa las aporías de Dilthey y Husserl aferrados al modelo científico-objetivista en la esfera de las llamadas ciencias del espíritu, sino que ofrece una gran aportación a la misma filosofía de la ciencia en el estudio de la creación, variación y valoración de los

modelos científicos en una línea de reflexión hermenéutica iniciada por Kuhn y Rorty.

El objeto de nuestro estudio en modo alguno puede ser presentar una nueva preceptiva hermenéutica ya que la hermenéutica filosófica no es preceptiva por definición, sino presentar la praxis hermenéutica como una realización de lo que de hecho hacemos siempre que comprendemos. La labor del hermenéuta no es sino realizar explícita y conscientemente y mostrar a la luz el proceso de comprensión de todo hombre que quiere descubrir la verdad sin cerrarse ciegamente a su propia opinión.

Aunque mi propósito era más amplio, recogiendo también la praxis hermenéutica de Ricoeur y Habermas, la extensión que me ha sido asignada me hace renunciar a ello dejándolo para mejor ocasión y centrarme únicamente en Gadamer. Como la hermenéutica filosófica de Gadamer impone la comprensión de conceptos filosóficos con un significado distinto al que estamos habituados por la filosofía tradicional, he considerado conveniente presentar en primer lugar el sentido de estos conceptos propios de la filosofía contemporánea que se articulan en la hermenéutica filosófica de Gadamer. En segundo lugar, presentar su efectiva articulación en la hermenéutica y, por último, ofrecer algunas sugerencias de cara a la interpretación de textos filosóficos.



1. Los conceptos hegelianos de «formación» y «experiencia».

«La dialéctica de Hegel es una fuente constante de irritación. Incluso a aquellas personas que han sabido atravesar el torbellino lógico del *Parménides* de Platón les produce una mezcla de decepción lógica y entusiasmo especulativo. Yo me encuentro entre esa clase de personas»³. Para Gadamer el fundamento filosófico del siglo XX es la filosofía de Hegel: de cara a los filósofos precedentes presentaba un conocimiento y un análisis de los hechos sociales, económicos, políticos, estéticos y religiosos relacionados entre sí, que ningún otro filósofo había hecho antes. De cara a los posteriores ha abierto a la realidad social del hombre un itinerario de autocomprensión en cuya línea nos encontramos todavía hoy, en cuanto que sometió el punto de vista de la conciencia subjetiva a una crítica explícita. Aunque critica su ingenuidad largamente, Gadamer considera la *Fenomenología del Espíritu* como un punto de referencia continuo⁴ de donde toma los dos conceptos fundamentales con los que el propio Hegel construye su dialéctica: el concepto de formación y el de experiencia. En torno a ellos elabora Gadamer su hermenéutica.

La idea de formación (*Bildung*) originaria de Herder, constituye para Heidegger y para Gadamer la columna vertebral de la *Fenomenología*. El término *Bildung*, que puede ser indistintamente traducido por cultura o por formación, no alude al conjunto de realizaciones objetivas de un pueblo sino al contenido de esta formación que tiene el hombre o la sociedad cultivada y al proceso por el que se adquiere. Aunque perduran aún las polémicas desencadenadas desde su publicación sobre el sentido de la *Fenomenología del espíritu*⁵, para Heidegger y Gadamer su sentido es el de una grandiosa novela pedagógica (*Bildungsroman*) en la que se describe la odisea de la conciencia que se va formando a sí misma a través de experiencias nuevas en un itinerario ininterrumpido.

Precisando previamente qué entiende Hegel por formación nos será más fácil mostrar el sentido de su *Fenomenología* y sus implicaciones epistemológicas: El hombre se caracteriza por su capacidad de distanciamiento del entorno, por la ruptura con lo inmediato y natural, que le es impuesta por el carácter racional o espiritual de su esencia. En otras palabras: el hombre no es por naturaleza lo que debe ser; por eso necesita formarse. Para Hegel la esencia formal de la formación consiste en la universalidad, en el ascenso a la generalidad tanto en el ámbito de la razón teórica como práctica. El que cede a la ira ciega sin consideración ni medida no consigue prescindir de sí mismo, elevarse a la generalidad o ponerse en un punto de vista universal desde el que podría ver su enojo y el motivo del mismo según medida y justa proporción. El que se abandona a la particularidad de su ira no está cultivado o formado. Sólo en este ascenso a la generosidad, en este verse des-

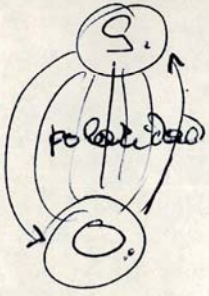
de los otros es capaz de poseer el sujeto un autodomínio o autoconciencia. El sujeto ha tenido que salir de sí para volver sobre sí mismo. Por eso la esencia de la formación es el retorno a sí mismo desde lo otro, reconocer en lo extraño lo propio. Por otro lado, desde ese conocimiento de sí mismo percibirá de distinta manera el objeto que ha provocado su enojo.

En el proceso de autoformación (*sichbilden*) nada desaparece, todo viene conservado. La conciencia se apropia aquello en lo cual y por lo cual se forma. El sujeto en su manera de ver y comprender es formado o cambiado por las experiencias de los objetos y desde ese cambio de sí mismo son percibidas las cosas de distinta manera. Como señala Hyppolite, «el proceso fenomenológico no es la historia universal. Su objeto no es el proceso histórico en la sucesión concreta de las diversas épocas, ni tampoco el desarrollo del espíritu en la concatenación dialéctica de sus momentos categoriales, sino más bien la epopeya de la conciencia en su esfuerzo de apropiarse el contenido de tal desarrollo»⁶.

Las formas de la conciencia que se van realizando paulatinamente en la historia permanecen «conservadas» en la memoria del espíritu. Hegel las reduce a determinados momentos y las expresa en imágenes o conceptos formando así una especie de galería de los espíritus. El espíritu siempre comienza de nuevo el proceso de apropiación pero siempre desde un escalón más alto en el cual la experiencia anterior es conservada en sus trazas esenciales.

Basado en este concepto de formación Hegel presenta una concepción radicalmente nueva de la conciencia y del objeto. Lo precisa con el concepto de «mediación» que no quiere decir otra cosa que conciencia y objeto no constituyen dos mundos separados, uno frente a otro, sino que son interdependientes en su misma constitución. En el proceso de formación las experiencias de nuevos objetos hacen cambiar al sujeto y desde un nuevo saber del sujeto se tienen distintas experiencias de los mismos objetos. Aquí es donde radica la crítica de Hegel a Kant: Las categorías que hacen posible el conocimiento no están en el fondo del saco de la conciencia sino que son históricas⁷. En este sentido los primeros capítulos de la Fenomenología no son sino la presentación de las categorías kantianas en clave histórica o, más exactamente, en clave de progresiva formación de la conciencia. Su tesis frente a Kant es que la verdad no puede ser disociada de su devenir, de su proceso de aparición, ni el saber puede estar divorciado del camino de la conciencia con que es alcanzado.

Este nuevo planteamiento implica un cambio en la misma concepción del método. La gran novedad que introduce frente a Kant es que el método no puede estar disociado de sus contenidos. La razón es obvia: en la formación el objeto no es algo extrínseco, es apropiado y configura o conforma la conciencia. En un párrafo de la *Enciclopedia* en el que comenta el significado de *La Fenomenología* explicita su abandono del planteamiento metódico cartesiano referido únicamente a la mente y su recto proceder para retomar de nuevo el de Aristóteles referido al objeto: «La conciencia se manifiesta en diversas manifestaciones según la diversidad del objeto dado;



y su desarrollo se manifiesta como un cambio de las determinaciones de su objeto ⁸.

Una cara de la mediación es la constatación de que el suje- to está formado por la objetividad. La otra cara es que el obje- to, si cabe hablar así, está configurado a su vez por la subje- tividad. El saber no es el simple proceso extrínseco de ir descubriendo lo que ya está ahí en la realidad como si el propio saber fuera ajeno a la realidad. En este sentido, desde cada nuevo estadio de la formación de la conciencia Hegel da cuenta no sólo de las cosas sino también de nuestro anterior modo de concebirlas, es decir, del modo como las cosas se manifiestan.

A propósito de la importancia que tiene en Hegel el concepto de formación es necesario recordar que había pensado para su Fenomenología el título de «Ciencia de la experiencia de la conciencia» ⁹, expresión en la que pretende dar a entender, como ha demostrado Heidegger, la compleja pregnancia de los objetivos, que no son ni simplemente subjetivos ni simplemente objetivos. En otros términos, explica V. Verra, «la ciencia de la experiencia de la conciencia no puede ser entendida sólo como ciencia de aquellas experiencias que la conciencia va teniendo poco a poco sobre este o aquel objeto, ni tampoco solamente como ciencia de aquella experiencia que la conciencia va teniendo de sí misma, de sus propias transformaciones; se trata más bien de una unidad dialéctica de ambas experiencias en la conciencia misma que llega al saber precisamente en cuanto se transforma en ciencia de la interna necesidad de las propias posiciones y momentos, de su totalidad y sistematicidad» ¹⁰.

El mismo planteamiento presenta Hegel en su concepción de la razón práctica o de los constitutivo de lo moral. Frente al imperativo categórico presenta una simple y provocativa formulación que hay que entender en el contexto de la forma-

ción: «moralidad significa vivir conforme a las costumbres de un país». Esta frase, indica Gadamer, contiene implícitamente el concepto de espíritu objetivo. En lo que son las costumbres y el orden jurídico de un país o de una cultura hay un preciso espíritu que no se refleja adecuadamente en ninguna autoconciencia subjetiva particular. Este espíritu objetivo, que constituye nuestra formación, nos abraza a todos y frente a él ninguno de nosotros posee una libertad superior. Lo que está implícito en este concepto tiene una importancia fundamental para Hegel: el espíritu de la moral, el concepto de espíritu del pueblo, del estado, toda su filosofía del derecho tienen su fundamento en el intento de superar el espíritu subjetivo ¹².

La «experiencia» es el elemento clave en este proceso de formación de la conciencia. En torno a él construye Hegel su dialéctica. Recupera este concepto en su sentido originario que descubre en la tradición estoica, pues en la aristotélica se había perdido. Para Gadamer este concepto hegeliano de la experiencia como algo distinto al significado que adquiere en el ámbito de las ciencias es fundamental.

Aristóteles, al hablar de la inducción, concibe la experiencia no en sí misma sino por referencia a la ciencia: a partir de múltiples experiencias particulares se construye el universal. Considerada en orden a la ciencia, a partir de Galileo, la palabra experiencia remite a la confirmación o verificación de lo ya sabido. Las experiencias se integran en nuestras expectativas y las confirman. En la tradición estoica, en cambio, la experiencia se valora en sí misma, no en función de otra cosa. Es este el sentido que se conserva en el lenguaje coloquial cuando decimos las expresiones «tener experiencia de la vida», «la experiencia que uno tiene» o «ser experimentado». Hacemos o tenemos una experiencia en la vida cuando se nos presenta

algo que no se acomoda a nuestras expectativas, no se adapta a nuestra opinión previa. Así la experiencia implica una novedad inesperada que nos choca y rompe nuestro anterior modo de pensar o de ver las cosas. Adquirimos una experiencia cuando vemos que algo ya no es como habíamos supuesto. Con ello aparece un nuevo saber no sólo sobre el objeto sino también sobre nosotros mismos. Nos damos cuenta de que hasta ahora no habíamos visto las cosas correctamente, nos desengañamos. La estructura del diálogo socrático que nos presenta Platón es precisamente la de la experiencia en este sentido: hacer aparecer novedades que choquen con nuestro modo habitual de ver las cosas y rompan nuestra opinión previa.

La condición de la experiencia es la negatividad, pero esta no es la de un simple engaño. Es una negación muy determinada que tiene un sentido productivo al proporcionar un saber más abarcante. A esta experiencia o negatividad determinada es a la que da Hegel el nombre de dialéctica. Su esencia es el dar la vuelta a la conciencia. Por eso la denomina «la realización del escepticismo»¹³. La dialéctica, en sentido hegeliano nada tiene que ver con una ley interna y determinante a priori del proceso del espíritu. La famosa tríada tesis-antítesis-síntesis, que suele atribuírsele al explicar su sistema, fue expresamente desdeñada por él en el prólogo de la *Fenomenología* y no utilizó ni una sola vez los tres términos juntos, como hicieron Fichte y Schelling¹⁴. Con lo que sí tiene que ver la dialéctica, como ha demostrado Heidegger, es con el concepto de experiencia como elemento fundamental del proceso de formación de la conciencia que comporta la idea de mediación como trasfondo.

Una de las fuentes del pensamiento de Heidegger, que no se suele tener en cuenta debido a la contraposición que suele hacerse de idealismo y existencialismo, es precisamente Hegel. Tal como hace ver reiteradamente su discípulo Gadamer, lo que le permite salir del laberinto solipsista de Husserl es precisamente el concepto Hegeliano de mediación. Desde la conciencia y su mundo objetivo o de representación no hay forma de explicar la aparición de un tú que no sea objeto sino sujeto de otro mundo de representación. Heidegger propone como estructura originaria el Dasein, pero (no) concebido como sujeto sino como mediación o mutua pertenencia de sujeto y objeto que denomina ser-en-el-mundo y caracteriza como «comprensión», esto es, el modo peculiar de ser del hombre. La disociación en sujeto y objeto es una abstracción posterior.

conciencia "mediada"

Das-Sein = world
 Sujeto = Objeto

MEDIACION

Tanto Heidegger como Gadamer son hegelianos en la concepción de las ideas básicas de formación, experiencia y mediación. Lo que les separa radicalmente de Hegel es que, mientras éste atribuye todo el proceso al macrosujeto del Espíritu absoluto y el proceso se consuma en un saber absoluto desde el que se descubre la necesidad interna y lógica del proceso, para ellos el planteamiento es el de la finitud de los hombres que hacen la historia y se forman en ella en un proceso que no es controlado por ninguno de ellos ni se concluye en un saber absoluto. «La dialéctica de la experiencia no tiene cumplimiento en un saber (definitivo) sino en aquella apertura a nuevas experiencias que es producida por la nueva experiencia»¹⁷. En la medida en que toda experiencia conlleva una reflexión o conocimiento de nosotros mismos nos lleva a comprender que todas las expectativas y proyectos de comprensión de los seres finitos son finitos: La experiencia es siempre experiencia de la finitud humana.

2. Los conceptos husserlianos de fenomenología y horizonte.

El tejido de la hermenéutica filosófica está constituido también por algunos de los conceptos aportados por Husserl. En primer lugar el mismo concepto de «fenomenología». Husserl entiende el fenómeno como manifestación positiva de la esencia misma y no como contraposición a la cosa en sí, tal como hacía el neokantismo¹⁸. En esta perspectiva se desarrolla el pensamiento fenomenológico de Heidegger y Gadamer. No conciben un saber puro separado del ser. Lo mismo que en Aristóteles no cabe una disociación entre el saber ético y el ser ético¹⁹, tampoco cabe una disociación entre el saber histórico y el ser histórico como propone el historicismo. El que comprende la historia no puede considerarse ajeno a la misma, tenerla frente a sí objetivamente, sino que ha de ser consciente de que pertenece a la misma. Esta pertenencia del intérprete a su objeto, del historiador a la historia, es lo que nos remite según Heidegger a la relación trascendental entre ser y verdad de la que hablaba la escolástica medieval (verum et ens convertuntur). El sentido que adquiere en Heidegger es el de que el conocimiento no es un comportamiento del sujeto sino un momento del ser mismo²⁰. La cuestión tiene como trasfondo una concepción del ser distinta a la tradicional en la historia de la filosofía.

Sólo Heidegger ha llegado a hacer consciente la radical exigencia que se plantea al pensamiento con la inadecuación del concepto de sustancia para expresar el ser y el conocimiento histórico. El ser histórico no es algo que está ahí objetivamente y que hay que conocer desde fuera. Eso supone concebirlo en base a la «presencia», al tiempo presente, sin tener en cuenta las otras dimensiones de la temporalidad. Ahí radica el «olvido del ser» de la metafísica. El Dasein está constituido por una triple proyección temporal o éxtasis (existencia), un triple salir de sí hacia el (pasado) (presente) y (futuro). El modo peculiar de la temporalidad del Dasein es la de un presente como articulación de una facticidad o posibilidades dadas con una anticipación del futuro como proyecto²¹. En esta perspec-

Heidegger →

tiva el ser para Heidegger no es una cosa o sustancia sino temporalidad, esto es, su aparición o representación como historia. En este contexto no tiene sentido hablar de la verdad en sentido tradicional como adecuación de sujeto y objeto sino como «aletheia», progresivo desocultamiento o autorrepresentación del ser en la temporalidad. En este contexto Gadamer llega a decir que el ser se manifiesta e representa como lenguaje. Cuando dice «todo lo que puede ser comprendido es lenguaje»²² no alude a que todo se reduzca a hablar y a palabras como entiende Habermas. Alude a que la realidad, en la medida en que puede ser comprendida, es significativa y la significación con que se nos presenta o representa la realidad es dada por la tradición o el lenguaje al que pertenecemos. Nuestro acceso a la realidad está mediatizado por el lenguaje. Por ello sostiene frente a Habermas que, tomando las cosas en su raíz, la comprensión que los hombres tenemos de la realidad antes que estar determinada por relaciones de producción o por la pertenencia a una determinada clase social está determinada por el universo lingüístico en que estamos insertos. Antes que estar determinado por un interés, nuestro conocimiento está determinado por la pertenencia a una tradición y un lenguaje²³.

Otro de los conceptos de la fenomenología husserliana que más inciden en la hermenéutica es el de «horizonte». El horizonte es el cerco que abraza y comprende lo que es visible desde un cierto punto, desde una determinada situación. No es posible llegar al límite ni salir del cerco del horizonte pues al caminar éste se desplaza con nosotros. El horizonte en un sentido filosófico significa el entorno o trasfondo de toda experiencia particular²⁴. El horizonte o trasfondo de una determinada percepción se percibe atemáticamente, como algo inde-

terminado²⁵. Con este concepto inicia Husserl una crítica cada vez más radical al objetivismo con que el historicismo y el neokantismo abordan el ámbito de las ciencias del espíritu. Al poner como base de su reflexión filosófica no los hechos de la experiencia científica sino la natural experiencia de la vida (Lebenserfahrung), no se detiene en la consideración del horizonte de las vivencias individuales. Retrocede más atrás del ámbito de la conciencia particular hasta el ámbito de la universalidad de lo producido, de lo constituido en su validez para todos. Es muy sintomático, advierte Gadamer, que en sus últimos escritos no habla ya de subjetividad sino de vida. Habla de una intencionalidad implícita, oculta y básicamente anónima, no producida por nadie en particular, la cual abarca el universo de lo que es objetivable por las ciencias, y que denomina «mundo de la vida» (Lebenswelt). Esto no es algo que podamos poner frente a nosotros. Es el horizonte total, el suelo previo o trasfondo de nuestras experiencias en el que estamos y al que pertenecemos. También es el trasfondo presupuesto en toda ciencia y es por tanto más originario que ella. Para Heidegger y Gadamer este concepto de horizonte o de mundo no hace referencia al conjunto de las cosas, «hace referencia al todo en que estamos viviendo los que vivimos históricamente»²⁷.

3^{er} Nivel

EL =
HORIZONTE

intencionalidad oculta que abarca el universo:
"mundo de la vida"

falso!

HORIZONTE

Y CÍRCULO

hermenéutico!

no es cierto que Husserl no
llege a la Ontología
vía Medit. IV
Fenomenología del Tiempo.

lo que pasa es que no la
detallaba

3. Los conceptos heideggerianos de comprensión y círculo hermenéutico.

Heidegger parte del planteamiento fenomenológico de Husserl pero introduce importantes modificaciones. Lo acertado de Husserl es haberse orientado hacia la cuestión de la vida, hacia la experiencia como fenómeno (vital) pero su insuficiencia radica en haberse limitado al planteamiento puramente epistemológico sin llegar a la ontología.

Como ya hemos indicado era necesaria una nueva concepción del ser que no estuviera dada en base a la presencia. Por otro lado, a pesar de que la experiencia vital es el núcleo de su fenomenología, Husserl adolece de una determinación mínimamente desarrollada de lo que es la vida. El Conde de York, al enunciar la correspondencia estructural entre vida y autoconciencia que había enunciado Hegel, tiende el puente entre éste y la fenomenología trascendental de Husserl²⁸. Desde esta perspectiva Heidegger da un vuelco a la cuestión formulada por Husserl y Dilthey: No hay que fundamentar metódicamente el mundo de la vida, de la existencia o de la historicidad, porque no es susceptible de fundamentación ni de deducción. Es lo originario y, como tal, debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico. El hombre no es histórico porque haga historia, sino al revés. Hace historia porque es histórico.

Pretender para la filosofía un principio absoluto es un prejuicio cartesiano de la filosofía moderna del que es víctima el propio Husserl y la lleva al callejón sin salida del idealismo metodológico y del solipsismo. Su pretensión de considerar la realidad como un sentido para la conciencia termina por llevarle inevitablemente a una interpretación de la realidad como sentido dado en la conciencia, tal como se "hace manifiesto en su cuarta meditación cartesiana"²⁹. El presupuesto heideggeriano no es el cogito sino la efectividad del ser-ahí, la existencia. En este mismo sentido corrige también (P. Ricoeur) a (Husserl). El propio pensamiento no es él mismo comienzo absoluto, sino una «reflexión» sobre lo dado por la vida. «No existe filosofía sin presupuestos... La filosofía abarca el pensamiento con sus presupuestos. Su primer quehacer no consiste en comenzar, sino en hacer memoria partiendo de una palabra ya en marcha; y en hacer memoria con vistas a comenzar»³⁰. **no!!**

El planteamiento filosófico no puede ser metódico sino hermenéutico. Eliminar todo presupuesto o cercenar todo prejuicio en busca de un fundamento incondicionado es una actitud tan imposible como estéril. «Precisamente porque la filosofía trabaja sobre el material presentado por experiencias no filosóficas tiene que ser interpretación, «hermenéutica» de esos materiales; por ello la filosofía es necesariamente interpretación; y la interpretación es el camino que se injerta en la fenomenología como vía de acceso a la ontología»³¹. Pero el comprender no es un ideal metódico o filosófico que se superpone o corrige la ingenuidad de la experiencia de la vida. La experiencia vital es ya un modo de comprensión. «Comprender no es un ideal de resignación que nace de la experiencia de la vida a la edad de la vejez, como pensaba Dilthey; ni si-

Todo lo contrario!



En Husserl lo primero
no es la reflexión
sino la experiencia
y vida a círculo!

9/19

quiera es, como quería Husserl, un ideal metódico fundamental de la filosofía frente a la ingenuidad del vivir inmediato; es, por el contrario, el modo originario de actuarse el Dasein que es ser-en-el-mundo. Antes de cualquier diferenciación en las diversas direcciones del interés teórico o práctico, el comprender es el modo de ser del Dasein en cuanto poder ser y «posibilidad»³².

Al considerar la comprensión como el carácter ontológico de la vida humana en su historicidad cambia el sentido de la hermenéutica. La hermenéutica moderna había estrechado su horizonte convirtiéndola en una metódica o preceptiva de la práctica del comprender correcto. Con Heidegger se convierte en la descripción fenomenológica del actuarse de la comprensión. Del deber ser se pasa al ser, a lo que de hecho es. Así se solucionan varios problemas pendientes. Para Heidegger la comprensión tiene una estructura circular (círculo hermenéutico) derivada de la temporalidad constitutiva del Dasein. En la hermenéutica tradicional el círculo hermenéutico remite

al texto como algo concluso en el que había que entender las partes por el todo. Cuando los historicistas aplican el mismo principio a la historia, nos encontramos con la aporía de que la historia está inconclusa y, por lo tanto, no hay un (todo) en razón del cual puedan interpretarse las partes. Ahí radican todos los problemas de Ranke, Droysen y Dilthey. Conciben la historia como una concatenación de hechos del pasado. Lo que aporta Heidegger es que la historicidad del Dasein sólo es accesible desde la dimensión del futuro. Lo esencial del círculo hermenéutico es que está caracterizado por la «anticipación», es decir, por la dimensión del futuro. Siempre que comprendemos, actuamos un proyecto, anticipamos una totalidad; no nos la encontramos dada en el objeto de la comprensión. La comprensión que hacemos de un texto o de la cosas siempre comienza por presuposiciones, proyectos o anticipaciones (presaber, pre-judicio) que se irán convalidando o deshechando por relación al objeto. Esa anticipación o pre-judicio no es lo que impide sino precisamente lo que posibilita la comprensión. Pero este presaber no es definitivo. Cuando algo choca con nuestras expectativas, con esa totalidad anticipada, se nos impone revisar el proyecto inicial esbozando sucesivamente nuevos proyectos. «Este continuo renovarse del proyecto que constituye el movimiento del comprender y del interpretar es el proceso que Heidegger describe. Quien trata de comprender está expuesto a los errores derivados de presuposiciones que no encuentran confirmación en el objeto. La tarea permanente de la comprensión es la elaboración y articulación de proyectos correctos, adecuados, los cuales, como proyectos, son anticipaciones que pueden convalidarse sólo en relación al objeto»³³.

Para posibilitar la comprensión, los proyectos que se anticipan no pueden ser presentados de forma arbitraria según el capricho de la propia subjetividad, ni puede pretenderse llevar a toda costa a cumplimiento las anticipaciones. «Es necesario ser consciente de las propias prevenciones para que el texto se

presente en su alteridad y tenga en concreto la posibilidad de hacer valer su contenido de verdad en las confrontaciones con las presuposiciones del intérprete»³⁴. La tarea hermenéutica en virtud de su misma esencia asume la fisonomía de un planteamiento objetivo. Cuando se lee un texto o se escucha a alguien, no se deben olvidar las propias presuposiciones sobre el argumento de que se trata, lo que se exige es estar abierto a las opiniones del otro o al contenido del texto. La toma de conciencia de esta estructura circular del comprender no significa ponerse en una zona de objetiva neutralidad ni un olvido de sí mismo. Por el contrario, es una toma de conciencia de las propias presuposiciones o prejuicios que actúan en todo acto de comprensión. De la falta de esta conciencia de los propios prejuicios nace el impedimento real para la escucha del texto. «Un comprender realizado con conciencia metodológica no debe tender a elevar simplemente a cumplimiento las propias anticipaciones, sino a hacerlas conscientes para poderlas controlar y fundamentar así la comprensión sobre el objeto mismo a interpretar»³⁵.

II LA ARTICULACION DE LA HERMENEUTICA SOBRE LOS MODELOS DEL JUEGO Y DEL DIALOGO.

Los modelos del juego y del diálogo le sirven a Gadamer como soporte o estructura para articular los conceptos que considera particularmente relevantes de Hegel, Husserl y Heidegger y configurar su propio concepto de la historia efectiva y de la tradición.

● Descripción fenomenológica del juego y del diálogo.

Las tres características que presenta la descripción fenomenológica que hace Gadamer del juego son: a) Primado del juego respecto a la conciencia del jugador, b) el juego como li-

bertad, c) el juego como representación. Según Gadamer, la esencia del juego no puede ser comprendida a partir de la conciencia o comportamiento de cada jugador. Desde la conciencia del jugador puede llegar a hacerse una descripción psicológica del jugar, no a la descripción fenomenológica de su esencia. «Es necesario liberarse de un hábito de pensamiento que ve la esencia del juego en la conciencia del jugador. Esta definición del hombre que juega, hecha popular sobre todo por Schiller, comprende la estructura del juego solamente a partir de su aparición subjetiva. El juego es, sin embargo, auténticamente un ejemplo de movimiento que comprende a aquellos y/o a aquello que juega»³⁶. Considerando la estructura de su desenvolvimiento, el juego posee una dinámica interna que no es controlada por ninguno de los jugadores en concreto. Por el contrario, es el propio juego quien controla a los jugadores poniéndoles tareas a cada uno de ellos en la propia dinámica del juego.

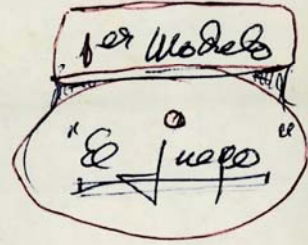


La primacía del propio juego sobre cada uno de los jugadores puede apreciarse en la fascinación que produce en ellos. Esa fascinación tiene su raíz en que el juego se hace señor del jugador, produce en él un raptó de sí mismo para someterlo al contexto de un movimiento con dinámica propia. Por otro lado, la incerteza esencial del juego es una prueba de que el auténtico sujeto no es el jugador sino el juego mismo, por eso es un riesgo para quien lo juega³⁷.

Ningún jugador puede abandonarse a la libertad completa del jugar, a la pura libertad de la subjetividad. Su actuación caprichosa destruye el juego como tal. Cada jugador no sólo se somete a las reglas del juego, se somete también a las tareas que el juego le va poniendo y que ha de resolver libremente. Este sometimiento a las tareas del juego, olvidándose el jugador de sí mismo, no es experimentada, sin embargo, como una pérdida de dominio de nosotros mismos, sino más bien como una ligereza o libertad que llena al jugador³⁸. Por último, indica Gadamer, el juego como tal, esencialmente, no posee una finalidad ajena a sí mismo. En sí mismo se limita a ser un autorrepresentarse. «La autorrepresentación del juego que hace el jugador, por decirlo así, hace que llegue a autorrepresentarse él mismo en la medida en que juega, esto es, representa algo. Sólo porque el juego siempre es ya un representar, el jugar del hombre puede encontrar su tarea en la representación misma»³⁹.

Estas tres características de la fenomenología del juego que hará extensivas a su concepción del arte, de la historia y del lenguaje tiene como trasfondo una crítica de unas determinadas posiciones filosóficas y la adopción de otras. La descripción del primado del juego sobre la conciencia del jugador representa una crítica de la primacía otorgada a la conciencia en el ámbito de la comprensión o de la hermenéutica. Rechaza la concepción subjetiva del arte presentada por Kant en su estética del genio⁴⁰, el subjetivismo hermenéutico de Schleiermacher, que trata de comprender el sentido de los textos desde la mentalidad de su autor⁴¹ y el de Collingwood, quien trata de interpretar el sentido de un hecho histórico desde lo planificado por su agente⁴². Frente a ello adopta el concepto de «mediación» de Hegel y Heidegger. Lo mismo que no hay contraposición entre el jugador y lo jugado sino que más bien hay un juego que comprende a los jugadores y a la cosa jugada, de suerte que el sujeto no son los jugadores sino el propio juego que conduce a los jugadores, tampoco se contraponen sujeto y objeto, realidad y conciencia. El ser es un movimiento que comprende a ambos y los hace esencialmente interdependientes: la conciencia se va formando por la experiencia de lo real y lo real es configurado por la conciencia⁴³.

La libertad que caracteriza al juego tiene como trasfondo la crítica de la concepción de la libertad del romanticismo y su prolongación en el historicismo. La necesidad o resistencia que encuentra la fuerza libre es el poder de lo sobrevenido por la misma libertad. Remite al concepto hegeliano de espíritu objetivo y al concepto husserliano de facticidad⁴⁴. Por último, la



concepción del juego como representación tiene como trastonando la crítica a la contraposición de fenómeno y cosa en sí del neokantismo y en general a la contraposición de ser y pensar propia de toda la filosofía tradicional. Frente a ello adopta la concepción del fenómeno en el sentido de Husserl como la manifestación positiva de la esencia de la cosa. Alude igualmente a Heidegger en su concepción del ser como algo no distinto de su modo de darse en el pensamiento: «El pensamiento es pensamiento del ser. El genitivo significa aquí dos cosas: El pensamiento es del ser en cuanto que, instituido por el ser, pertenece al ser. El pensamiento es igualmente pensamiento del ser en la medida en que, perteneciendo al ser, le presta oído»⁴⁵.

20. Modelo →

el Diálogo →

El análisis fenomenológico del diálogo es estructuralmente semejante al del juego pues, como sostiene Gadamer, dialogar con otro es ponerse en juego con otro. El diálogo auténtico no resulta nunca como quisiéramos nosotros que fuese. Si uno de los interlocutores intenta conducirlo o dirigirlo conforme a un plan previo, lo destruye. Solamente será una apariencia de diálogo, puesto que continuamente se rompe su propia dinámica. «El modo como una palabra sigue a la otra, el modo como el diálogo toma sus direcciones, el modo en que procede y llega a conclusiones, todo ello tiene una dirección, pero en ella los interlocutores no tanto guían como son guiados».

«Lo que resulta de un diálogo no se puede saber de antemano. El acuerdo o desacuerdo es un evento que se cumple en nosotros. Sólo entonces podemos decir que ha sido un buen diálogo o que había nacido con mala estrella. Todo esto indica que el diálogo tiene un espíritu y que las palabras que en él se dicen portan en sí su verdad, hacen «aparecer» algo que en adelante será»⁴⁶.

Gadamer describe el diálogo además como un acontecer libre en el marco de las tareas o preguntas que el mismo diálogo plantea con las intervenciones del otro interlocutor; y, por último, es descrito como representación de la verdad de la cosa, lo que remite a la relación trascendental de ser y verdad de Heidegger.

Pero el análisis del diálogo adquiere particular relevancia desde el momento en que Gadamer, siguiendo a Platón, considera el diálogo como la estructura originaria del pensar, en el cual se realiza la misma dialéctica del preguntar y el responder. El pensamiento «es una conversación del alma consigo misma»⁴⁷. Sin embargo los resultados de ese proceso del pensar se presentan estructurados lógicamente en la forma de discurso o de escrito. Por eso presentan una estructura monológica que oculta la estructura dialógica originaria del pensamiento. Gadamer señala repetidamente que para hacer posible la comprensión de un texto ha de ser recuperada la forma dialogal de su extrañamiento. La labor del hermeneuta es precisamente recuperar la estructura dialogal allí donde está oculta. «Lo que caracteriza a la conversación frente a la forma endurecida de las proposiciones que buscan su fijación escrita es precisamente que el lenguaje realiza aquí en preguntas y respuestas, en el dar y tomar, en el argumentar en paralelo y en el ponerse de acuerdo, aquella comunicación de sentido cuya elaboración como arte es la tarea de la hermenéutica frente a la tradición literaria. Por eso cuando la tarea hermenéutica se concibe como un entrar en diálogo con el texto, esto es algo más

*

→ →

Al precisar la lógica de ese diálogo que es el pensar, resalta dos cosas: la primacía de la pregunta y el hecho de que la pregunta no la hacemos nosotros sino que «se nos pone»: Para Gadamer, uno de los descubrimientos más importantes que aporta la presentación que hace Platón de Sócrates es precisamente el hecho de que, en el proceso de pensar, la pregunta va por delante; por eso es más difícil preguntar que responder. «El verdadero carácter del hallazgo no consiste propiamente en el hecho de que en un cierto punto nos viene a la mente la solución, sino sobre todo en el hecho de que nos viene a la mente la pregunta que nos pone sobre la pista abierta y así hace posible la respuesta» 49.

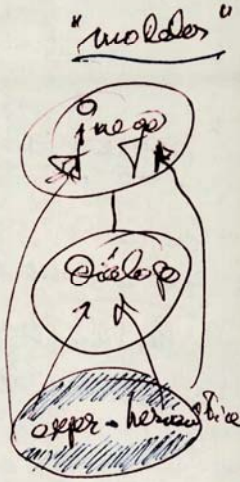
Preguntar es siempre abrir una puerta a la realidad cuestionada. Pero Gadamer, siguiendo a Hegel y Heidegger, indica además que la pregunta no parte inicialmente de una subjetividad frente a sus objetos, sino de la cosa misma: de la experiencia del objeto que no puede ser adaptada a la opinión existente. «El venir a la mente de la pregunta presenta ya una rotura de la opinión general existente. Por eso se dice también de la pregunta que viene, que se pone, que surge, y no que nosotros la ponemos o suscitamos» 50.

La trasposición que hace Gadamer de los modelos del juego y del diálogo a la experiencia hermenéutica presenta dos polos o facetas interdependientes entre sí: Por un lado concibe la tradición y el lenguaje como un juego o diálogo al que pertenecemos y en el que participamos sometidos a su propia dinámica, en que realizamos nuestra libertad sometiéndonos a las tareas que nos va poniendo o respondiendo a las preguntas que se nos van poniendo y en el cual va representándose o apareciendo la verdad de la cosa. El concepto de «*wirkungsgeschichtliche Bewusstsein*» (conciencia de la determinación histórica) es el que configura esta «situación» hermenéutica como absoluta mediación de historia y verdad, tal como pensaba Hegel. Por otro lado Gadamer considera la praxis hermenéutica como un diálogo en el que tenemos como un tú interlocutor a un determinado texto. Los conceptos de «fusión de horizontes» y «aplicación» son los que configuran la peculiaridad de esta praxis dialógica que es la hermenéutica.

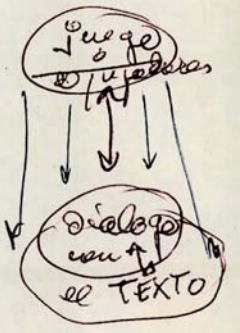
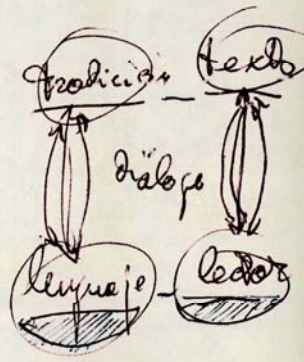
I

(2) Historia efectual y conciencia de la determinación histórica.

El concepto de historia efectual representa la aportación más original de Gadamer en su análisis fenomenológico de la historicidad del comprender. En la praxis historiográfica es ya una práctica corriente considerar los (efectos) de los acontecimientos históricos no previstos ni queridos expresamente por sus agentes, lo que hace que tales acontecimientos tengan una significación histórica que no depende de la intencionalidad del agente sino (de sus efectos) que, como tales, le pertenezcan. Lo que hace Gadamer es trasladar esto al ámbito de la conciencia: Cuando intentamos comprender la realidad presente, un acontecimiento histórico o un texto, nos hallamos siempre bajo los efectos de esa historia efectual. Ella es la que determina por



La pregunta por - si pregunta.



Historia "efectual" "efecto no-inducional"

adelantado (lo que nos va a parecer cuestionable) y objeto de investigación. La historia efectual es una «situación hermenéutica» y como (situación) se caracteriza porque no estamos frente a ella, sino en ella. Tiene como trasfondo los conceptos de «formación» de Hegel y de «facticidad» de Heidegger. La efectividad de un texto son las interpretaciones que ha ido provocando a lo largo de la historia al ser visto desde un horizonte distinto al del propio autor, el de los sucesivos intérpretes. Estos, en razón de nuevas experiencias sobre la realidad de que trata el texto, han ido ganando para el mismo un horizonte más amplio y situándolo en el contexto de un saber más abarcante. Y esto es así porque la relación de cada intérprete con el texto no está desvinculada de la verdad que éste contiene y de la apreciación de la misma por parte del intérprete según su modo de ver el tema. La interpretación no es como pretendía Schleiermacher la mera trasposición en la mentalidad del autor dejando al margen la verdad de lo contado. La interpretación siempre es valorativa, confrontada con los prejuicios que sobre el tema tiene previamente el intérprete.

No es posible una posición objetiva frente al texto como pre-

tendía la hermenéutica tradicional de Schleiermacher y los historicistas, pues el acercamiento al texto siempre está mediado por el presente del intérprete y las ideas en que éste ha sido formado. En este sentido el texto no nos llega como una cosa en sí, sino arrojado en la multitud de interpretaciones que ha ido recibiendo a lo largo de su historia y que constituyen nuestros pre-juicios al acercarnos al mismo y que son los que posibilitan, a la vez que limitan, su comprensión. Como expresa el propio Gadamer, «lo que llena nuestra conciencia histórica es siempre una multiplicidad de voces en las que resuena el pasado. Sólo en la multiplicidad de tales voces está el pasado: esto constituye la esencia de la tradición de la que somos y queremos hacernos partícipes»⁵¹. El salto temporal que permitiera al intérprete su trasposición en el tiempo pasado entendiendo el texto o los acontecimientos históricos sólo conforme a sí mismos es imposible ya que entre historiador o hermeneuta y el pasado no existe ningún vacío o distanciamiento alienante que permita una relación objetiva. La distancia temporal está, por el contrario, cubierta por su historia efectual o tradición, es decir, por ese proceso de diálogo al que pertenecemos tanto el propio texto como nosotros mismos como intérpretes; a lo largo del mismo, en la medida en que se va construyendo un horizonte más abarcante y va apareciendo o desvelándose la verdad del asunto tratado, cobra nuevo sentido o significación.

En la medida en que el (motor) de todo ese proceso es la pregunta que «se nos pone» al leer el texto o al considerar el hecho histórico como una tarea que nos impone el propio diálogo en el que participamos, su punto de partida es el propio objeto, la cosa misma tratada. En este sentido, J. Habermas define muy acertadamente lo que es la historia efectual como «la cadena de las interpretaciones a través de las cuales la precomprensión del intérprete está objetivamente y aun sin saberlo él me-

«perspectiva?»

conjunto de
efectos
de las situaciones
del autor y del
texto mismo

visto en horizontes
distintos y desde
perspectivas
diferentes →

por las
mediaciones
del texto

diatizada por su objeto»⁵². En este marco queda superada la objeción que hacía Nietzsche en la segunda de sus «Consideraciones intempestivas» a los historicistas, mostrando el sinsentido y la inutilidad de hacer una historia sin ninguna vocación de presente. Si hacemos historia, es porque ésta pervive en la «formación» de nuestra conciencia.

El tipo de conocimiento histórico y de conciencia hermenéutica que corresponde adecuadamente a esta situación en la historia efectual es la conciencia de la determinación histórica, expresión en la que la palabra «determinación» indica que tal conciencia es la conciencia del hecho de que la cosa a interpretar es un evento histórico que alcanza con sus efectos también al intérprete⁵³. La conciencia de la determinación histórica es, ante todo, conciencia de la «situación» hermenéutica. El tomar conciencia de una situación es siempre una tarea cargada de especial dificultad, pues el concepto de situación, como correlativo al de horizonte, implica de hecho como característica esencial que no es una cosa que se encuentre enfrente y de la cual podamos tener una conciencia objetiva. La situación es algo dentro de lo cual estamos y la clarificación de la misma es una tarea que no se concluye nunca. Esto vale también para la situación hermenéutica. El poder de la historia sobre la limitada conciencia humana se impone incluso allí donde la fe en el método quiere negar la propia historicidad⁵⁴. La clarificación de esta situación, tomar conciencia de la propia determinación, no es algo que se pueda concluir pues ser histórico significa no poder resolverse nunca en la total auto-trasparencia.

3^{er} nivel.

II. 3. La fusión de horizontes.

El concepto de fusión de horizontes describe, según Gadamer, el modo de desplegarse de la conciencia de la determinación histórica. «Aplicando el concepto de horizonte a la concien-

cia se dice que el que no tiene horizontes es un hombre que no ve suficiente y que, en consecuencia, supervalora lo que le cae más cerca. En cambio, tener horizonte significa no estar limitado a lo más cercano sino poder ver por encima de ello. El que tiene horizontes puede valorar correctamente el significado de todas las cosas que caen dentro de ellos según los patrones de cerca y lejos, grande y pequeño»⁵⁵.

La primera regla hermenéutica de la interpretación histórica incluye la exigencia de ver los momentos del pasado en su fisonomía propia, no ligados a nuestros criterios y prejuicios de hoy sino en su peculiar horizonte histórico. En este sentido parece correcta la regla hermenéutica de trasponerse en el otro para comprenderlo. Pero es problemático que tal principio haga justicia a lo que se entiende por comprensión. Sucedería lo mismo que en un diálogo en el que tuviésemos como único propósito el conocer al interlocutor, considerar su punto de vista y su horizonte. Tal diálogo no sería un verdadero diálogo en cuanto que en él los interlocutores no tratarían de entenderse sobre un tema, sobre la verdad de la cosa tratada.

114

Limitarse a comprender al otro y su horizonte, como propone la hermenéutica de Schleiermacher y del historicismo, supondría renunciar explícitamente a su pretensión de decir la verdad. En esa hermenéutica se deja totalmente al margen la idea de que en el texto o dato histórico transmitido se pueda encontrar una verdad válida y comprensible también para nosotros. En este contexto se pregunta Gadamer: «¿Es cierto que existen realmente dos horizontes distintos, aquél en que vive el intérprete y el horizonte al que éste pretende desplazarse?... ¿Se puede decir que el horizonte del presente sea un horizonte cerrado y es siquiera pensable una situación histórica que tenga un horizonte concluso?»⁵⁶.

La respuesta es negativa. Basta recordar el análisis heideggeriano de la existencia: cualquier momento de la existencia humana se caracteriza por un triple éxtasis, por una triple salida de sí hacia el pasado, el presente y el futuro. Cualquier momento de presente está constituido por una facticidad o posibilidades dadas que miran al pasado y por un proyecto que anticipa el futuro. El pasado, el presente y el futuro no son compartimentos conclusos cada uno con su propio horizonte. Son momentos de un único horizonte, el de la historicidad de la vida humana. En ningún momento el horizonte cerrado pues se va desplazando con nosotros en el transcurrir de la vida y de la historia. Por eso «si nuestra conciencia histórica se traspone en horizontes históricos esto no significa que se traslade a mundos diversos totalmente desligados del nuestro; por el contrario, estos mundos, junto con el nuestro, constituyen ese gran horizonte único que se mueve por sí mismo y que, yendo más allá de los límites del presente, abraza la profundidad histórica de nuestra autoconciencia. En realidad es un único horizonte el que abraza todo lo que la conciencia histórica contiene en sí»⁵⁷.

¿Qué significa en realidad trasponerse en otro o desplazarse a otro mundo histórico?. Evidentemente no significa simplemente prescindir de sí mismo. Esta trasposición no es ni una forma de relación empática con el otro (Schleiermacher), ni una sumisión del otro a los propios criterios (prejuicios) sino significa siempre un ascenso hacia una generalidad superior que no sobrepasa sólo la propia particularidad sino también la del otro para ver a ambos situados o insertos en un conjunto más amplio: el intérprete proyecta su propio horizonte del presente, constituido por los pre-juicios que representan tanto la posibilidad misma de la comprensión como los límites de la misma. Es necesario tener cuidado en no retener aquello que define y delimita el horizonte como un conjunto fijo de ideas y valoraciones, como una especie de fondo rígido sobre el que se destacaría la alteridad del pasado. No se puede aplicar el cliché objetivamente de las ciencias naturales en una actitud dogmática reduciendo el texto del pasado a los pro-

prios términos o asimilándolo en el propio horizonte sino respetar su alteridad. El texto, en su alteridad, nos habla como un tú. Ello exige una actitud de apertura, de dejarse decir algo por el texto, de dejar que en mí se afirme algo contrapuesto a mí y que pueda ser objeto de una experiencia en el sentido hegeliano del término.

La fusión de horizontes es un hecho que se da siempre que comprendemos algo del pasado. La labor del hermeneuta es vigilar para que ese algo no sea absorbido en las propias presuposiciones sino respetado en su alteridad como un tú, alcanzando un horizonte más amplio tal como ocurre en el proceso de la conversación. «En realidad el horizonte del presente está siempre en un proceso de constante formación en nuestros prejuicios. De esta continua puesta a prueba forma parte en primer lugar el encuentro con el pasado y la comprensión de la tradición de la que nosotros procedemos. Ni existe un horizonte del presente en sí mismo como algo separado y abstracto, ni existen singulares horizontes históricos que habría que ganar saliendo del presente. La comprensión es siempre, por el contrario, el proceso de fusión de estos horizontes que consideramos independientes entre sí»⁵⁹.

La tradición no es un lastre del pasado conservado por inercia. Es el proceso vivo de nuestra historicidad en el que constantemente se funde lo nuevo y lo viejo siendo un acto tan racional el de la innovación como el de la conservación. En la tradición así entendida lo nuevo y lo viejo crecen siempre juntos hacia una validez llena de vida sin que lo uno ni lo otro lleguen a destacarse explícitamente por sí mismos⁵⁹. En realidad muchos de los elementos de innovación proceden no de una anticipación de un futuro desvinculado del pasado sino de la recuperación de elementos del pasado ya olvidados que en un nuevo horizonte adquieren nueva significación y su verdadera relevancia. Tal vez hoy ofrezcan más innovación o representen más la verdad de la auténtica convivencia social las ingenuas utopías abiertas y plurales del siglo XVI que la utopía científica de un marxismo encorsetado en el cientifismo decimonónico.

d. La aplicación. La fusión de horizontes se da de hecho siempre. La tarea que impone la conciencia de la determinación histórica es precisamente el realizar dicha fusión como un acto deliberado y consciente. Para Gadamer esto tiene lugar en la aplicación.

La ejecución está estrechamente ligada a la obra musical; sin ella no tendría sentido pues sin su representación no sería algo musical, no se representaría su esencia. Del mismo modo, considera Gadamer, la aplicación está esencialmente ligada a la comprensión del texto. Esto es algo especialmente manifiesto en la hermenéutica jurídica y en la hermenéutica teológica. Tanto la ley como el kerigma juegan su verdadero significado al adaptarse las situaciones concretas del presente. Es precisamente en la aplicación donde hacen valer la verdad del texto, su valor de hacer justicia o su valor salvífico, sobrepasando expresa y conscientemente la distancia temporal que separa al intérprete y al texto, superando así el problema de la extraneidad del sentido con que el texto de la ley o de la Biblia se nos presenta. La aplicación en modo alguno es yuxtaponer algo universal ya dado a una situación particular sino que es aplicación del texto a uno mismo. Comprender un texto es siempre referirlo a la propia situación. Esta hermenéutica no tiene como objetivo la reproducción de su sentido originario sino la aplicación a una situación nueva y concreta en la que se produce un incremento de significado.

116
Gadamer sostiene que la aplicación es esencial a toda interpretación, no sólo a la jurídica y teológica.

En este sentido en toda interpretación se da una productividad o creatividad del propio texto, un real incremento de significado que no es otra cosa que su historia efectual. Con ello señala Gadamer que en toda hermenéutica se da esencialmente la dimensión práctica, entendiendo esta palabra en el genuino sentido aristotélico. Es un saber análogo al saber ético o moral. Como gusta de repetir Gadamer, el saber moral o práctico en Aristóteles se perfecciona no en la universalidad de los conceptos sino en la aplicación concreta que determina a la luz de aquel saber, lo factible⁶⁰. La razón de esta esencial dimensión práctica radica en que la hermenéutica tiene que ver no sólo con el comprender al otro sino con «la verdad de la cosa» que el texto dice. En este sentido no es, ni puede ser, reproductiva del acto originario del autor del texto en su proceso de creación sino que es una continua mediación con la praxis y, como tal, no sólo es confirmativa de lo originario sino también productiva. Así la continuidad interpretativa se convierte en la realización vital de la tradición en el devenir histórico de su significado, es decir, en la representación o proceso de aparición de la verdad de la cosa. La hermenéutica no amplía sin fin el horizonte del pasado, como hacían los historicistas hasta alcanzar la totalidad de la historia universal, objetivo que entra dentro del campo de la fe, sino que en el verificarse en el campo de la aplicación descubre posibilidades prácticas para el futuro⁶¹.

III LA PRACTICA DE LA HERMENEUTICA.

La labor del hermeneuta consiste en recuperar la estructura dialogal allí donde está oculta. En este sentido toda exposición sistemática de un autor invierte para el lector el proceso del pensamiento del propio autor. Sería una exposición de los resultados de su pensamiento, no el mismo proceso del pensar, del preguntar y el responder. En realidad cada filósofo está inserto en un contexto dialogal en que cada lectura que hace de otros autores constituye experiencias nuevas que forman horizontes nuevos. En este sentido considerar la obra de un filósofo como el caminar hacia la consecución de un núcleo fundamental de doctrina y el desarrollarse del mismo en sus consecuencias es reducir toda su obra a un único proceso monológico de carácter teleológico. Por el contrario, la obra de un filósofo se realiza como un diálogo en dos sentidos: su proceso de formación no es sino el insertarse en el diálogo de la tradición en el que se le van poniendo determinadas preguntas fundamentales. Su doctrina no es sino su particular respuesta a esas preguntas que se le van poniendo. Eso determina el horizonte de su pensar, tanto de su temática como de su planteamiento. Es en este sentido como Hegel concebía explícitamente la historia de la filosofía, como la reconstrucción del diálogo que envuelve a los hombres en el juego del pensar poniéndoles determinadas tareas en la medida en que se va desarrollando el juego. Su pensar no es absolutamente libre ni parte de cero. Es un proceso de reflexión sobre lo ya dado.

DIALOGO →

Por otra parte, las experiencias nuevas que hacen cambiar su modo de pensar están constituidas por la lectura de otros autores, de otros filósofos que son sus interlocutores. Su reflexión es un proceso racional de conservación y de innovación. Desde cada nuevo horizonte en que va ganando amplitud se replantean todos los objetos de su pensamiento. Las distintas fases del pensamiento de un autor, dominadas cada una de ellas por determinada temática, en realidad representan la adquisición de nuevos horizontes desde los que se ve la totalidad con distinta perspectiva adquiriendo relevancia o cercanía unos temas y perdiéndola o alejándose otros.

Cualquier hermeneuta que estudia profundamente a un autor determinado descubre inmediatamente este proceso dialógico de la tradición en que se inserta un autor y quiénes son sus interlocutores. Lo que ocurre es que muchos filósofos, bajo el prurito del método o del narcisismo, en la exposición de su pensamiento borran las pistas de su diálogo con el entorno. Otros, en cambio, como el propio Gadamer, prescinden de sí mismos («De nobis ipsis silemus») y presentan a los interlocutores del diálogo que se representa en sus propias cavilaciones con una manifiesta vocación de no aparecer personalmente como subjetividad creadora sino como testigo del acontecer de la cosa en el desvelamiento o representación de su verdad. En este sentido «Verdad y método» es un libro en el que acontece un diálogo y el propio Gadamer no es más que el que toma actas del mismo. Su propio pensamiento no está expresado en primera persona sino a través de las interpretaciones de los autores con los que dialoga. Y, lo que es más fundamental, el objetivo de ese diálogo no es comprender al autor sino la verdad de lo que dice.

La interpretación de un texto no tiene como objetivo comprender al autor sino la verdad del texto. Tampoco tiene sentido el estudio de la historia de la filosofía como una galería de autores e ideas sin ninguna relación con el presente sin más afán que el puramente coleccionista. Su estudio tiene que ver siempre con la verdad que revela su obra desde el horizonte que consiguió su autor para sí y desde el horizonte nuestro actual. Gadamer, al analizar el concepto de «lo clásico» señala que los textos del pasado son interlocutores nuestros que nos hablan como un tú. Los clásicos son los interlocutores permanentes que siempre tienen algo que decirnos ante las nuevas preguntas que les hacemos desde nuestro horizonte actual. Interpretar un texto no tiene que ver con el intento de reproducir lo ya dicho por el autor sino que es un acto productivo en el que ante nuevas preguntas da nuevas respuestas, lo que constituye su historia efectiva. Los textos de los autores clásicos siguen hablando y desvelando su verdad más allá de lo expresamente querido o previsto por sus autores. Desde esta perspectiva se entiende que pretender comprender a un autor objetivamente es una tarea tan impensable como estéril. Sólo comprendemos en la medida en que anticipamos un proyecto o pre-judicio desde nuestro horizonte actual conforme al cual preguntamos al texto y lo valoramos. Conseguir la interpretación

DIALOGO

Objeto del dialogo

definitiva sobre cualquier texto o autor es una utopía imposible pues el horizonte siempre es abierto y móvil. Si siempre se reescribe la historia, el motivo principal no es que se conozcan más datos sino que cambia el horizonte en que hacemos las preguntas sobre la verdad del texto o de los acontecimientos. Es precisamente el horizonte en el que se desenvuelven o se nos ponen las preguntas lo que nos hace descubrir nuevos

Verdad
hermenéutica
→

datos. Si no es posible una interpretación objetiva, definitiva, tal como sugiere un saber metódico, sí es posible en cambio, una interpretación correcta, aunque limitada, en la medida en que no sometemos al texto a nuestros prejuicios sino que, manteniendo una actitud abierta sobre los mismos, nos dejamos decir algo por él, dejamos aparecer su verdad lo mismo que ésta se va desvelando en el proceso de un diálogo. Sin duda, esto está muy lejos de proporcionar una certeza como la que es capaz de proporcionar un método. El método, como hemos indicado refiriéndonos a Aristóteles, tiene más que ver con el proceso de exposición o demostración de una verdad que con el descubrimiento de la misma en el proceso dialógico del pensar. El método en el proceso de comprensión tiene el mismo papel que los prejuicios. Es un prejuicio —en el sentido etimológico de la palabra—; pero aferrarse dogmáticamente al mismo es ser víctima de los prejuicios, los cuales, si operan negativamente —en su sentido peyorativo— lo hacen precisamente allí donde no son reconocidos. Siempre conocemos desde los prejuicios. Su efecto no es negativo en la medida en que son conscientes y respetamos el texto en su alteridad. Ese prejuicio con que accedemos al texto tanto puede ser confirmado como destruido en su confrontación con el texto. Acercarse a un texto con la rigidez del método tiene que ver más con el modo con que el dictador trata a los súbditos que con el modo en que en un diálogo abierto se ponen de acuerdo los interlocutores en la medida en que aparece la verdad de la cosa. Cuando hoy se habla de la verdad como consenso, expresión que ha hecho particular fortuna en el pensamiento de Habermas y Apel y sus seguidores, nada tiene que ver con el carácter sofístico de una verdad pactada democráticamente sin que nada tenga que ver con la verdad de la cosa. En su contexto hermenéutico, perfectamente conocido por Habermas y Apel tiene que ver con el manifestarse de la cosa misma en la que se ponen de acuerdo los interlocutores.

~~La Verdad Hermenéutica de Habermas y de la escuela de Frankfurt.~~

Welcome to the International Institute for Hermeneutics

It is my pleasure to welcome you to the International Institute for Hermeneutics. The IIH is an autonomous, international, and interdisciplinary research institute, with connections to dozens of universities around the world through an international advisory board and a network of associates. The IIH was founded to foster and articulate a general hermeneutics, a task demanding an intensive interdisciplinary collaboration on a level that does not yet exist in the contemporary university. We have a particular concentration in philosophy, religious studies, and comparative literature. However, the field of hermeneutics now embraces all of the humanities and social sciences; as Gianni Vattimo puts it, this is the "age of interpretation." We concentrate on the concrete activity of interpreting texts, facilitating research in hermeneutics, and assisting universities and educational institutions in including hermeneutical issues in their pedagogy. Although English is our primary language, the IIH is a house of language. As such we intentionally operate in several languages. Our goal is to overcome the divisions that have encumbered the academic conversation; divisions between faculties, disciplines, cultures, languages, and religious traditions.

The IIH is an innovative new form of academic collaboration, founded upon the recognition of a legitimate diversity of modes of human thinking. Communication technology is at the heart of the IIH's methodology. We use it intensively, turning the IIH into a virtual *piazza globale*, where scholars from all cultural, linguistic, professional, and religious backgrounds converse freely with each other on the subjects that make us all scholars. Our circle of associates includes scholars from Argentina, Australia, Austria, Belgium, Brazil, Canada, China, Cyprus, Czech Republic, France, Germany, Greece, Holland, Hungary, Israel, Italy, Japan, Mexico, New Zealand, Poland, Portugal, Slovenia, South Africa, Spain, Sweden, Switzerland, Taiwan, UK, and USA. The International Congress on Hermeneutics is hosted by a different university, but facilitated and administrated by the IIH. The first congress was held May 5-10, 2002, at St. Bonaventure University, NY, with almost fifty speakers from Europe, Canada, USA, and Central America, representing a diversity of academic, religious and cultural traditions. Information about our first congress is available at <http://web.sbu.edu/theology/hermeneutics.html>. We plan to organize a congress in Athens in 2006 on Hermeneutics and the Greeks.

The congress at St. Bonaventure has been a great success. The volume *Between the Human and the Divine. Philosophical and Theological Hermeneutics* was published, as planned, before the congress. The quality of the contributions has ensured that it will remain an important source of philosophical and theological hermeneutics. The volume *Between Suspicion and Sympathy: Paul Ricoeur's Unstable Equilibrium* has been published in early 2003. The volume *Between Description and Interpretation: The Hermeneutic Turn in Phenomenology* has been published in 2005. More information on our publications you can find at <http://www.chass.utoronto.ca/iih/TheHermeneuticPress.htm>

To all our guests and IIH members I extend my personal greeting and invitation to contribute to our web space. I encourage you to actively involve yourself in our activities, and welcome your questions, comments, concerns, and creative ideas.

Hermeneutically yours,

Andrzej Wiercinski
President of the International Institute for Hermeneutics

From HANS-GEORG GADAMER
Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg
Honorary Member, Advisory Board of the
International Institute for Hermeneutics

To Dr. phil. Dr. theol. Andrzej Wierci $\frac{1}{2}$ ski
Research Professor
President, International Institute for Hermeneutics

January 14, 2002

Dear Dr. Wiercinski,

May I congratulate you on founding the International Institute for Hermeneutics. Institutions such as yours are essential if we are to shelter the never ending task of interpretation. I am happy to join you as an honorary member of your International Advisory Board. The mission of the IIH meets with my wholehearted support. I understand your vision of a general hermeneutics that embraces the human, social, and natural sciences as a welcome Wirkungsgeschichte of my own work. I wish the IIH every success with continuing the exploration into the phenomenon of understanding and the interpretation of what has been understood.

Sincerely,

Hans-Georg Gadamer

Despedida a H.G. Gadamer

As President of the International Institute for Hermeneutics I would like to thank Professor Donatella Di Cesare, who visited Professor Hans-Georg Gadamer in mid-January 2002 on behalf of the IIH. During her stay in Heidelberg, Professor Gadamer extended his greetings to the IIH and to the First International Congress on Hermeneutics, which was due to take place soon and which he felt unable to attend. Professor Di Cesare conveyed to the IIH her brief impressions of what turned out to be her last meeting with Professor Gadamer.

Donatella DiCesare, <http://w3.uniroma1.it/filosofiadellinguaggio>, is a professor of the philosophy of language at the Facoltà di Filosofia, Università di Roma, "La Sapienza," <http://w3.uniroma1.it/filosofiadellinguaggio>.

During my stay in Heidelberg, in mid-January 2002, I visited Hans-Georg Gadamer, who had been my teacher for many years. I felt truly overcome by the poor state of his health but, as always, inspired by his cheerfulness and determination, rooted in his tremendous will to live. He began immediately by critically evaluating his new book on Parmenides. After that, he spoke about the Presocratics and the beginning of thinking, and about the importance of classical philosophy as the origin of philosophical hermeneutics, to which it bequeaths its immediate obligations. In that context I told him about the newly created International Institute for Hermeneutics and presented him with the formal invitation to become an Honorary Member of the Institute and to attend its First Congress. He was very enlivened by this news and asked many questions about the Institute. As a sign of his direct support for the Institute, he immediately accepted the invitation to become an Honorary Member of the Institute offered by the President of the IIH, Andrzej Wiercinski. In his acceptance letter to the President of the IIH, Gadamer emphasizes the future importance of philosophical hermeneutics today, and he also extended his greetings to the participants in the First International Congress on Hermeneutics. Having known Professor Gadamer for many years, I am quite convinced that he would have chosen to be present at the Congress had his health permitted him to be.

Hans-Georg Gadamer remained completely lucid to the last moments of his life, though he was conscious of his approaching end. Hermeneutics, which is a philosophy of finitude, teaches us to accept what is incomplete and limited. Additionally, he lived his life very fully right up to the last moment, because he loved and treasured life so greatly. *He* was, after all, the philosopher who wrote 'Athe incomprehensibility of death is the triumph of life.' And it would not be foreign to him to be commemorated among us as a living presence.

LINKS

The Canadian Society for Hermeneutics and Postmodern Thought
La Société canadienne pour l'herméneutique et la pensée postmoderne

SYMPOSIUM: Journal of the Canadian Society for Hermeneutics and Postmodern Thought
SYMPOSIUM: Revue de la Société canadienne pour l'herméneutique et la pensée postmoderne

Bulgarian Phenomenological Centre

Institute for Axiological Research, Austria

"DON-IHDE"

Expanding Hermeneutics

Don Ihde, Philosophy, SUNY Stony Brook

Menu

The late twentieth century seems marked by a deep intellectual discomfort about the ways in which Western thought generally has framed its ways of understanding the World. One symptom of this dis-ease revolves around the current philosophical debates which see either a dramatic end to, or a winding down from 'modernity.' Are we 'postmodern?' 'a-modern?' or, were we, as Bruno Latour claims, never modern to begin with? [1] In this contribution to the closing of the first "Hermeneutics and Science" meeting, I shall be using this context to re-interpret both hermeneutics and science.

Here the more focused and immediate context is one which finds the early and mid-twentieth century interpretations of science called into question. Nor is this unique meeting alone--only a few weeks prior to the Vesprey meeting I had attended a similar search for alternative philosophies of science within a more Anglo-Australasian-American context in Newcastle, Australia. Here, in Hungary, the context is one which more fully draws from Euro-American philosophies relating more closely to phenomenological-hermeneutic traditions. But in both cases what is clear, negatively, is that earlier accounts of science now seem unsatisfactory. Allow one final parallelism between the two conferences: the Australian conference focused itself upon the "foundations of non-formal reasoning" in science--the title still echos the earlier Anglo-American analytic traditions, whereas we focused upon a "hermeneutics of science." Yet, both conferences might also be seen as reactions against the now dying prominence of interpretations of science which prevailed in early and mid-twentieth century thinking, interpretations which revolved around several variations upon Positivism and Logical Empiricism.

Positivistic interpretations of science could be characterized as extreme late forms of Modern rationalistic interpretations which, in certain respects, saw the phenomenon of science as a kind of logical and propositional enterprise focused upon theory and its subsequent verifications--or falsifications--and clearly framed in terms of modernist epistemologies. It is this modernist framework which now falls into question in the dissatisfaction exemplified in both conferences.



Setting the Context

If the general dissatisfaction is situated within the broader doubts being raised against modernist epistemologies, in this Euro-American context the primary alternative is one which seeks to find the relevance of hermeneutics for the sciences. But, interestingly, within the context of this search, there has emerged a strong tension concerning how hermeneutics itself is to be understood.

Most simply it might be thought that what is needed is (a) to understand hermeneutics, and (b) to understand science, and then (c) to simply relate the two. But, in fact, the situation is much more complex in that neither term is clear, nor do they stand in isolation. Instead, hermeneutics needs to be understood, not only in relation to science, but in relation to the philosophies of science which, for philosophers, are often taken implicitly for science itself, or for how science is to be understood. Moreover, the parallel histories which relate to hermeneutics, science and philosophies of science have sometimes strange subterranean interconnections.

This complexity is revealed in precisely the tension which has erupted in the debates and discussions here. One way of phrasing this is to say that there are two strongly held, but opposing, views of hermeneutics and its relations to science. The one view, supported most strongly by Karl Otto Apel, but also seconded by Dagfinn Follesdal and others, holds that there can be a hermeneutics of science as a cultural and historical phenomenon; but there cannot be a hermeneutics of the objects or products of science. This view, I shall argue, remains bound to the concept of hermeneutics which I shall call 'modernist' and which maintains some degree of strong difference between the human

or social sciences and the natural sciences.

The other view holds that there is emerging what I shall call in a very special sense, a 'postmodernist' hermeneutics which practices both a "hermeneutics of the thingly" and a hermeneutic philosophy of science which calls into question the older accepted strong distinctions between the human and natural sciences. This view argues for an 'expanded hermeneutics.' And although in the polemics of the debate Professor Apel has called this the view of "some Americans" (Crease, Eger and Ihde), it is obviously also held by some Europeans (Kampis and Ropolyi among them).

I shall argue, albeit indirectly, that one key variable within this debate relates to, not so much how a hermeneutics operates, as to the regard with which philosophy of science operates. In particular, one difference between the 'traditionalists' and the 'expansionists' relates to the vestigial effects of Positivistic or 'modernist' forms of the philosophy of science still held to be more or less correct with respect to interpreting science by the traditionalists, whereas the expansionists hold that this tradition of philosophy of science has now been surpassed. To open the exploration, I shall turn to two brief histories.

110

Brief History of Hermeneutics

ἑρμῆ - ἑρμηνεύω

Paul Ricoeur, one of the primary twentieth century hermeneutists, claims that hermeneutics can be traced back to Aristotle's *Peri-hermeneias* and that in this classical work hermeneutics is a general theory of human comprehension. {2} If that is the case, historically, then the argument which follows is an attempt to return an expanded hermeneutics to this general theory of understanding. However, Aristotle's hermeneutics is one which precedes the Modern division of knowledge into the cultural and the natural sciences. This means that we cannot simply either return to or recover the ancient sense without risking anachronistic error.

In post-classical Europe, after the disruptions which separated European thought from classical thought, pre-modern hermeneutics became a much narrower discipline. It was an exegetical, expository, interpretive process applied to written texts and in particular, to sacred texts. And although such a textually oriented hermeneutics was far from naive--it included theories of symbols, analogies, and significations--it remained bound to exegetical praxis and remained so until the rise of modernity.

Indeed, hermeneutic modernity could be said to have arrived somewhat late because it was primarily in the work of the late nineteenth and early twentieth century thinkers such as Friedrich Schleiermacher (1768-1834) and Wilhelm Dilthey (1833-1911) that hermeneutics becomes both philosophical and expands beyond exegesis.

Schleiermacher, a theologian, begins this second development by adapting hermeneutics as a distinctive humanistic and historical discipline which, in effect, becomes a philosophical anthropology and a distinctive 'psychology.' But it is Dilthey who gives hermeneutics its 'canonical' modernist direction. Hermeneutics is generalized as the "human science" which applies to the various disciplines which deal with *Geisteswissenschaft*, the sciences of "understanding." And, it is Dilthey who contrasts such sciences from the natural sciences, Naturwissenschaften, which are distinguished as sciences of "explanation." It is this distinction which becomes canonical and which remains operational within the still modernist hermeneutic traditionalists. Modern hermeneutics thus becomes a 'humanities' methodology, broader than exegesis, but not a truly 'general' method, and it remains distinct from the natural sciences.

The twentieth century, particularly the mid-twentieth century, sees philosophical hermeneutics enriched by yet another development: phenomenology. Here we arrive at the three European giants of the hermeneutic tradition: Martin Heidegger, Hans Georg Gadamer, and Paul Ricoeur. Enriched by Husserlian phenomenology, hermeneutics in these three thinkers becomes ontological. And, insofar as there can be a hermeneutic ontology there can be a methodological generalization which reaches beyond any

merely historical or humanistic trajectory. Ontology precedes epistemology and this, itself, is already to overturn the claims of modernist epistemology.

There remain, however, epistemological implications of a hermeneutic ontology. Not only can one note the muting or virtual disappearance of a strong understanding/explanation distinction in the operative theory of these three hermeneutics, but the phenomenologically enriched epistemologies of late modern hermeneutics shows how, in principle, scientific knowledge as well as cultural knowledge must be derived from (human) ontology. In Husserl this was already argued for insofar as the constitution of any special science must refer back to the Lifeworld. In Heidegger this becomes the derivation of the objects of science (Zuhanden) from the practical knowledge of pragmata or tools (Vorhanden). In effect this was to argue that scientific knowledge was derivative from practical knowledge. In Gadamer and Ricoeur, both somewhat more indirect in ontological claims than the former philosophers, it remains the blurring of the understanding/explanation distinction. I shall temporarily leave this brief history and now turn to a parallel brief history of science and the philosophy of science.

W/O

A Brief History of Science and Philosophy of Science

If one accepts as the standard view that science is itself a Modern phenomenon, for purposes here one need not look at any pre-modern stage of the development of science. Nor need one look at all the stages by which early modern science attained the particular later modern perspective with which I wish to confront the modern stage of hermeneutics. Indeed, one could even claim that there is something of an early modern to late modern 'lag' between the development of modern science and modern hermeneutics not dissimilar to what I am arguing is a lag between traditional and expansionist hermeneutics in the late twentieth century.

In this context, however, the relevant history is one which takes note of the late modern, established natural science perspective at the moment of the modernization (Schleiermacher/Dilthey) of hermeneutics. That perspective was distinctly pre-relativistic and distinctly early modern in form. In short, the 'science' which was being distinguished from the Geisteswissenschaften was the science of early modernity which held that (a) there could be a fully 'objective', contextless, ideal observer, perspectiveless knowledge. (b) This science took there to be an absolute space and absolute time as in the Newtonian conception, and (c) that such 'nature' could be arrived at through the variations upon 'geometric theory' which used inferences of the hypothetical-deductive type.

That such a perspective and method could not apply to the human sciences was obvious enough. And it was the implicit acceptance by modernist hermeneutics of this self-interpretation of science which entered into the human versus natural sciences distinctions which characterized early twentieth century hermeneutics. And, ironically, elements of this same self-interpretation of modern science also became canonized within the early twentieth century positivist developments in the philosophy of science as well.

What first was to change science, and with it its perspective, but which was not to be socialized until later, was the "paradigm shift" introduced first through Einstein's theory of relativity and then through quantum mechanical probabilistic theory. Both these developments displaced the perspectiveless perspective of earlier modern science and introduced a perspective which tied relativistic sciences precisely back into the necessity of accounting for an embodied human perspective. This should have been seen from the beginning to pose a challenge to the nature/culture, human/natural science, and understanding/explanation distinctions of early twentieth century hermeneutics-- but this was not the case until later.

The need for re-introducing a hermeneutic ontology into science itself was already latent in the relativistic sciences which realized that the position of the observer must

reordenar
lag = duration
"lag so"

be taken into account in all measurements--measurements are relativistic in precisely the way phenomenological correlations of noema/noesis occur on a broader schema. Quantum explanations are even more radical in that in one sense one can say that in such explanations nothing becomes 'real' until it is looked at.

What I am suggesting here is that the 'science' which is correspondent to modernist hermeneutics is not the science which now obtains.

The same type of shift from modern to late modern or contemporary views occurs in the philosophies of science. Positivist versions of the philosophy of science are primarily pre-Kuhnian. (I use this term in a somewhat generic sense since it was not Kuhn alone who changed philosophers' perspectives on science.) From the late 1950's on the view that science was, in effect, a complex 'theory generating (through hypothetical-deductive and propositional processes) machine' began to fall into disrepute.

Kuhn's introduction of historical cases and recognition of radically disruptive shifts of "paradigms" in revolutions was to be adumbrated in later decades by the rise of a whole series of refractive interpretations of science. One new front was opened by the sociology of science in the seventies and eighties. This re-interpretation of science often included social scientists trained in phenomenologically oriented "social constructionist" theories (such as Andrew Pickering of CONSTRUCTING QUARKS) or the "strong program" traditions which saw that not only are scientific products historically, but socially "constituted." I shall not rehearse the full history of this set of arguments, some of which have been rather highly contested by more traditional modernist philosophers of science, but merely point out that the current generation of science interpreters seems no longer to deny that the products of science are socially constructed, rather they argue over whether these products are only social constructions implying at least that they are both/and rather than either/or. Such a stance, I would point out, is a distinctively postmodern stance. And it is a stance which holds to a multidimensioned analysis, also in keeping with contemporary multifactoral analysis.

As the final step in this brief history, I wish to turn at a group of contemporary philosophers of science, some of whom are specifically self-identified with a 'hermeneutics' of science approach, and who take an expansionist direction into the analysis of scientific products themselves. These include the thinkers which I have included in my INSTRUMENTAL REALISM book (Indiana, 1991) {3}, all of whom argue that much contemporary science produces not only socially constructed products, but what could be called 'technologically constructed' products. Later, and on a much broader scale, Bruno Latour has recognized this same trajectory in his notion of "hybrids" in WE HAVE NEVER BEEN MODERN (Harvard, 1993).

Instrumental realists recognize that today's science technologically constructs products (of 'Nature?') such as the newly constructed elements in the expanded table of elements which now includes entries which may or may not exist in nature (those of the heavy, nanosecond lives predicted as possible by atomic stability factors but the actual examples of which occur in laboratory productions.) Similarly, the creation of 'artificial molecules (in polymers and plastics) which do not again, exist in nature. Or, in the latest biotechnological sciences, the applications of inter-species DNA manipulations which place human DNA into rats in a distinctly 'unnatural' construction. Latour, in specifically challenging the nature/culture distinction which characterizes so much of modern thought, argues further that even such a phenomenon as the ozone hole is precisely a "hybrid" which is simultaneously both cultural and natural. I am suggesting that hermeneutically a 'postmodern' hermeneutics can be a hermeneutics of the 'thingly' which does not presuppose the culture/nature modern distinction, and instead focuses upon the 'construction' of things.



Expanded Hermeneutics: A 'Thingly' and 'Postmodern'
Hermeneutics

Levy Strauss?
= Cosmística

We are now at the end of the twentieth century and I have been arguing that at this

historical point much has changed, including at the least our perspectives upon modernity. And, while I admit to some discomfort with the term, 'postmodern,' especially since it often has come to stand for a lot of silliness, I cannot now think of a better term to denote passing out of the distinction sets of late modernity.

In the context of a hermeneutics of science, I have been arguing that this expansion of hermeneutics is one which extends to the 'thingly', including the things of science and not merely to its history, its cultural context, or its sociology (all of which terms retain the modernist distinctions between social and natural sciences). Implicitly I am also suggesting that if there is to be a hermeneutics of (natural) science, it must be a hermeneutics which reverberates with the actual state of those sciences and not to what they have been at some earlier time.

In what I have termed the 'postmodernity' of this hermeneutics, I am mostly reacting to the vestigial uses of nature/culture distinctions and the progeny from such which becloud the possibility of an emergent 'thingly' hermeneutics. The mid- to late twentieth century applications of the social or human sciences to the practices of the natural sciences is a beginning. But this set of disciplines, too, is not yet fully hermeneutical. So, in conclusion I want to point to some interesting symptoms of what I take to be areas where a hermeneutics in a 'postmodern' mode might look:

- A history of dominant metaphors which operate in so many of the sciences has long been of philosophic interest. And if the rise of mechanical metaphors in very early modernity was telling, it is of no small interest to see the late twentieth century turning to broadly linguistic or language metaphors. The scientific tribal languages of the genetic and biotechnological sciences, for example, are full of such metaphors. DNA is a 'code' which has 'communicative' aspects between gene strands. Genes 'express' themselves in various ways. At the full animal stage, one today even speaks of 'animal cultures' and increasingly of 'sociobiological' factors.
- Reductionistic simplicity has often been replaced with 'systems' and 'complexity' factors which our new tools, particularly computers, make possible. Laplacean determinism is long dead with 'chaos' and 'fractals' contexted within very complex probabilistic calculations their replacements. Here computers and computer modelling allows investigators to have a tool which can deal with complexity and multifactoral aspects of a phenomenon.
- And in the contemporary philosophies of science, the inclusion, rather than reduction of, history: sociology: culture: and gender factors all must be included. These factors may not be simply rhetorical, but be inbuilt perspectives which can only be expanded by a multiperspectival inclusiveness.

Y° Epilogue

An expanded hermeneutics can and will play a role as a theory of meaning and interpretation, beyond the distinctions of modernity and towards the multifactoral and multistable analysis which is in keeping with 'postmodern' thinking. To undertake this role, however, hermeneutics must--like its sister disciplines are beginning to do--free itself of modernist epistemology. I suspect that will become the concrete task of our future meetings which delve into the interface of hermeneutics and science.

Notes:

1. Bruno Latour, WE HAVE NEVER BEEN MODERN (Harvard University Press, 1993)
2. Paul Ricoeur, THE CONFLICT OF INTERPRETATIONS (Northwestern University Press, 1974), p. 4
3. Don Ihde, INSTRUMENTAL REALISM (Indiana University Press, 1991) Discusses Robert Ackermann, Robert Crease, Hubert Dreyfus, Peter Galison, Ian Hacking, Patrick Heelan,

ADELA, CORTINA ORTIZ:

5. "La hermenéutica crítica en Apel" y Habermas

¿Ciencia "reconstructiva" o hermenéutica trascendental?

1. Un camino frente al objetivismo.

La aparición de Verdad y Método en el año 1960, obra en que H. G. Gadamer recoge la radicalización ontológica y existencial que la hermenéutica sufre en manos de Heidegger, supuso el comienzo de una serie de debates con diversas corrientes filosóficas, algunas de las cuales asumieron de buen grado el camino hermenéutico, pero rectificando en algunos aspectos relevantes la propuesta de Heidegger y Gadamer. Este ha sido el caso paradigmático de dos pensadores alemanes, K. O. Apel y J. Habermas, enraizados de algún modo en la tradición de la Escuela de Frankfurt, y que vieron en la hermenéutica ante todo un camino para superar el objetivismo en que el cientificismo había sumido al pensamiento teórico y práctico.

En un momento en que la racionalidad humana se veía reducida al conocimiento científico desde el ideal metódico de la ciencia unificada, no es de extrañar que resultara atractiva una propuesta filosófica como la hermenéutica, que invita a sobrepasar este concepto de «racionalidad menguada» rescatando una racionalidad más integralmente humana.

El interés del tema no era sólo teórico, sino también práctico. Si, como quiere el objetivismo científicista, la razón humana no ofrece más posibilidad que la de enfrentarse a obje-

* →

→

⊗ Verq:

* Esencia: "Evolucionista y dialéctica" — de el "Idealismo de Nietzsche y Bergson" — (lo cual significa "marxismo".) Schopenhauer y Dilthey
 = for un "historicismo - sociológico" - con base marxista ... ?

⊗ Habermas: la reconstrucción del materialismo histórico (p. 11.) "trabajo es idealismo, entonces se cuenta esto, entre las "condiciones de reproducción de un género que debe mantener su vida mediante trabajo e interacción" (p. 11-12)

G. H. Mead: Identität und Gesellschaft. Frankfurt/Main 1968.

- 1 - "La reconstrucción del Materialismo-histórico". Ed Taurus Madrid 1985 (1986)
- 2 - "Conocimiento e interés (Col. Ensayos n° 163)" " 1982 I-II
- 3 - "Perfiles filosófico-políticos" " " " 1983 +
- 4 - "Teoría de la acción-comunicativa" " " " 1987.

La reconstrucción hace eco a Heidegger: Kant y el problema de la Metafísica en que se habla de "Reflexión" = demorar una teoría y recomponerla en forma nueva, con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto - Igual que Heidegger hace una hermenéutica de la teoría del conocimiento (Crítica de la razón pura) de Kant para fundamentar una metafísica.

"Tal es el modo ordinario de habérselas con una teoría que en algunos puntos necesita una revisión, pero cuya capacidad estimulante (?!!) difiere mucho de estar aprobada." -- (p. 9)

Con la diferencia de que: Heidegger, es racional-experimental desde la fenomenología, mientras Habermas (y la escuela de Frankfurt) está encerrado en el método dialéctico = Hegel - Marx - Marcuse.

El contenido pertenece a una época en que Hab. ha trabajado en una teoría de la comunicación! (la cual tiene como objeto solucionar problemas filosóficos" (p. 10) que afectan a los fundamentos de las ciencias sociales ... que se derivan de "una teoría de la evolución social" (p. 10)

(Diamat = dialéctica + mecanicista)

Como empieza la reinterpretación de Habermas: señalando 3 errores.

a) La tendencia (2ª internacional) a un entendimiento científico de la ciencia a no filosófica. Dejándose dominar por la filos.-historiada. (objetivismo histórico). No consiste en tomar prestada una metodología desarrollada según la ciencia física. Esta podría bloquear el camino de las teorías científico-sociales del desarrollo, cuando estas se basan en progr. de investigación desarrollada por Freud, Mead, Piaget, Chomsky... Se ha de proceder con cautela en la elección de conceptos fundamentales que determinan el ámbito de la acción comunicativa ->

b) El fundam. de la teoría Marx de la sociedad no está clara... Marx lo resolvió adaptando la lógica de Hegel - con eso critica el contenido normativo de las "teorías burguesas" (p. 11). Mientras tanto la ciencia burguesa se ha vuelto única (positivismo jurídico, neo-clasicismo de la ciencia económica y hoy de la teoría política). Los afectados son los propios ideales burgueses! = faltan los valores a los que debería referirse una "crítica"-

- por otra parte "las melodías del socialismo-dijo se han vuelto sin éxito" (p. 11). Sin embargo en las "discusiones prácticas siempre hay pretensiones de validez, "En la acción orientada hacia la comprensión se abren tiempos...

tos, «sin poder asegurárselos mediante reflexión»¹, entonces es que el único esquema posible de pensamiento —teórico y práctico— es el esquema «sujeto-objeto», que procede *intentio recta* y nunca permite reflexionar sobre el sujeto mismo. Desde el punto de vista teórico ello significa invalidar la reflexión como camino adecuado del pensamiento y prescindir, por tanto, del sujeto mismo que elabora la ciencia. Desde el punto de vista práctico, desde el punto de vista de una sociedad que tiene que ponerse de acuerdo sobre sus necesidades y fines, el objetivismo supone la escisión entre dos tipos de hombres: los expertos en ciencia y técnica, que organizan la sociedad mediante la ingeniería social, y los restantes hombres que actúan en realidad como objetos de los primeros. La conjunción de las repercusiones teóricas y prácticas del objetivismo lleva a excluir al sujeto de la ciencia y a manipular como objetos seres que son sujetos de la historia: la ciencia y la técnica, en virtud del cientificismo, funcionan como ideologías en la vida social.

«¿No será preciso en este punto —se preguntará Apel— recurrir a filosofías y teorías de la ciencia, para las que el hecho de que los hombres sean (o deban ser) a la vez sujeto y objeto de la ciencia (y la tecnología) constituya (...) fundamentalmente un problema de reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad y validez de un conocimiento que no sea exclusivo de la ciencia natural y de una praxis que no sea sólo técnica?»².

Sujeto?

En este orden de cosas, Apel y Habermas vieron en la hermenéutica un camino prometedor para rescatar mediante reflexión al sujeto de la interacción y de la ciencia. De ahí que ya en 1967 reconociera Habermas que las ciencias sociales no pueden abandonar la hermenéutica³ y que Apel presente su propuesta filosófica como «hermenéutica trascendental», fundamentalmente deudora de Heidegger, aunque también lo sea de

Gadamer⁴: ninguna ciencia, y todavía menos si cabe las «ciencias humanas», puede prescindir de la comprensión para aproximarse a su objeto.

Sin embargo, también desde esta misma época de aceptación de la hermenéutica, y sobre todo en el transcurso de la década de los setenta, se entabla un animado debate entre estos tres autores (Apel, Habermas y Gadamer), que más tarde se verá ampliado a un cuarto interlocutor: R. Rorty. Las primeras disputas, entre Apel, Habermas y Gadamer se encuentran recogidas en un colectivo publicado en 1971 bajo el expresivo título *Hermeneutik und Ideologiekritik*⁵, aunque en el caso de Apel es también conveniente recurrir a algunos artículos anteriores⁶ y, sobre todo, a la excelente introducción a *Transformation der Philosophie*, en la que expresa claramente sus convergencias y discrepancias con Heidegger y Gadamer. La polémica Habermas-Rorty, menos explícita, puede rastrearse en alguno de sus últimos artículos⁷.

Ciertamente, en la polémica entablada con Gadamer empiezan a perfilarse las razones en virtud de las cuales la hermenéutica de Apel y Habermas se hace acreedora al calificativo de «crítica», y estas razones en el debate con Rorty no hacen sino confirmarse en lo esencial. Sin embargo, es necesario re-

4. Para la hermenéutica trascendental de Apel *vid.* K. O. Apel, TPh.; J. Conill, "La semiótica trascendental como filosofía primera en K. O. Apel", en *Estudios Filosóficos*, n.º 91 (1983), 498-516; J. Conill/A. Cortina, "Razón dialógica y ética comunicativa en K. O. Apel", en *El pensamiento alemán contemporáneo. Teoría crítica y hermenéutica filosófica*, Valladolid, en prensa.
5. Frankfurt, Suhrkamp, 1971. Para este debate *vid.* R. Montoro, "Hacia la construcción de una teoría de la interpretación: en torno al debate Habermas-Gadamer", en *Reis*, n.º 14 (1981), 47-68; M. Alvarez, "Hermenéutica y racionalidad según las concepciones de Gadamer, Apel y Habermas" en *Aporía* 4: 15-16 (1982), 5-33.
6. "H. G. Gadamer's 'Wahrheit und Methode'", en *Hegelstudien*, Bd. 2 (1963), pp. 314-22.
7. J. Habermas, "Rekonstruktive versus verstehende Sozialwissenschaften", en *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt, Suhrkamp, 1983, pp. 29-52; "Die Philosophie als Platzhalter und Interpret", en *ibid.*, Citaré este último artículo en la trad. cast. de *Teorema*, vol. XI/4 (1991), pp. 247-268. R. Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1983. 342 ss.

currir al conjunto de la obra de nuestros autores para percibir el alcance y sentido de la hermenéutica crítica.

Anticipando un somero bosquejo diremos que tanto Apel como Habermas coinciden en aceptar el «giro lingüístico» en la filosofía y en las ciencias sociales, y lo aceptan desde un punto de vista hermenéutico y pragmático; es decir, tratando de acceder a la relación entre los sujetos que hacen la ciencia y la historia. Este procedimiento les lleva a descubrir ese modo de racionalidad humana al que llamamos «racionalidad comunicativa», discernible de la «racionalidad instrumental» porque la primera descansa sobre el esquema «sujeto-cosujeto», y la segunda tiene su base en la relación «sujeto-objeto».

El nexo «sujeto-cosujeto» consiste en definitiva en ese acuerdo o entendimiento mutuo (Verständigung) que debe existir entre los hombres para que sean posibles la comprensión y todos los restantes modos de conocimiento. Lo cual significa que la reflexión hermenéutica y pragmática sobre el lenguaje nos permite ampliamente superar el objetivismo y afirmar que sin un básico acuerdo entre los hombres no existe conocimiento posible.

Estos hallazgos de la hermenéutica no sólo constituyen una adquisición valiosa para el saber teórico, sino también muy especialmente para ese saber mediante el que los hombres de algún modo regulamos la conducta: el saber práctico, en su dimensión ética y social. La razón es bien sencilla. El descubrimiento de que no hay ser humano posible si no es ya siempre en la relación con otros seres humanos; el descubrimiento de que es preciso usar comunicativamente la razón para aprender a utilizarla instrumentalmente, porque sin un acuerdo comunitario sobre el sentido de los términos es impensable un aprendizaje instrumental, nos lleva a afirmar sin paliativos que la razón humana es ya siempre (dialógica) que los hombres —como decía Hölderlin— «somos un diálogo»⁸.

Evidentemente, descubrimientos de este tipo resultan decisivos para el saber práctico, porque suponen una superación sin paliativos del individualismo o solipsismo metódico

El hombre no es un individuo que se sirve de una sociedad para satisfacer sus intereses individuales, intereses que conoce con anterioridad a su integración en la sociedad. Por el contrario, el hombre es incapaz de conocer sus propios intereses si no forma ya parte de una comunidad y, por lo tanto, en todas sus decisiones morales tiene que contar con esa comunidad si quiere proceder humanamente. El diálogo será, pues, el único camino legítimo —humano— para llegar a decisiones moralmente correctas.

Pero si la configuración de una ética dialógica es una implicación clara del proceder hermenéutico, el carácter pretendidamente «crítico» de las aportaciones de Apel y Habermas añade un peculiar matiz a estas cuestiones frente a Heidegger, que lamenta el «olvido del ser», nuestros autores lamentarán el «olvido del logos». A su juicio, la fenomenología hermenéutica de Heidegger y Gadamer ha olvidado el carácter normativo y, por tanto, crítico que tiene la reconstrucción de la racionalidad humana. Reconstruir los elementos mediante los que es posible la comprensión humana no es una acción neutral, porque tales elementos se convierten necesariamente en criterio y norma para la comprensión correcta. No puede decirse en tal caso que la hermenéutica se relaciona con la verdad y prescinde de todo método, porque sus hallazgos son metodológicamente relevantes. De ahí que la llamada «hermenéutica crítica» de Apel y Habermas se caracterice por pretender que su reconstrucción de las condiciones de posibilidad de la comprensión tiene valor normativo y crítico, relevante metodológicamente. Y que, en consecuencia, está perfectamente legitimada

para fundar una ética comunicativa (también llamada «ética discursiva», «argumentativa» o «dialógica») y una teoría crítica de la sociedad.

Sin embargo, si recurrimos al conjunto de la obra de Apel y Habermas con el fin de apreciar el alcance de la hermenéutica crítica, nos percataremos de que entre ellos existen ciertas diferencias, que han ido perfilándose más claramente con el tiempo.

Divergencias en el seno de la hermenéutica crítica.

Es indudable que el pensamiento habermasiano en materia de hermenéutica ha sufrido una notable evolución, ligada a la que ha sufrido su concepto de filosofía. Aún juzgando que la crítica es una de las funciones propias de la hermenéutica, Habermas parece preferir en los últimos tiempos el título «reconstructivismo hermenéutico» para referirse a su propia propuesta⁹; lo cual nada tiene de extraño dado el interés que le anima por aproximar la filosofía a las ciencias reconstructivas. Apel, por el contrario, continúa defendiendo su hermenéutica trascendental, tal como fue bosquejada desde el comienzo, dentro de la tradición del trascendentalismo kantiano hermenéuticamente transformado.

A mi juicio, y como veremos más adelante, el punto fundamental de divergencia entre ambos estriba en el tipo de relación que cada uno de ellos admite entre los elementos descubiertos mediante la reconstrucción y los elementos empíricos, como también el diferente valor —hipotético/irrebasable— que dan al resultado de su reconstrucción.

Las discrepancias que hoy existen entre el reconstructivismo hermenéutico de Habermas y la hermenéutica trascendental de Apel, que son dos modalidades de la hermenéutica crítica, se asemejan a las que separan a la pragmática universal del primero de la pragmática trascendental del segundo. En ambos casos estas divergencias resultan de importancia, no sólo para

la concepción de la filosofía en general, sino también para el ámbito filosófico por el que más parecen interesarse últimamente ambos autores: el terreno de la ética y la política. Precisamente, una de las razones que alega Apel para mantenerse en el paradigma de la filosofía trascendental transformada frente al carácter presuntamente hipotético de los resultados de las ciencias reconstructivas, es la repercusión del tema para la fundamentación de la ética argumentativa.

La polémica continúa, pues, abierta hoy y ahora. Hace escasos días, y aprovechando la visita a España tanto de Habermas como de Apel, alguna institución española intentó conjugar la estancia de ambos de modo que pudieran mantener un diálogo público. Tengo que confesar que mi intención era recoger en este trabajo los aspectos más interesantes del debate, pero desgraciadamente no pudo celebrarse. Sin embargo, tuve ocasión de dialogar con el prof. Apel sobre el tema y voy a permitirme trasladar al papel su posición última al respecto, como también la que parecen mostrar los últimos escritos de Habermas.

Dada la actualidad y relevancia del tema, trataré de bosquejar brevemente los caracteres de la hermenéutica crítica tal como se configuraron en un comienzo en ambos autores, y pasaré después a considerar la polémica que hoy en día tiene lugar entre ambos, como también las repercusiones que para la ética comunicativa se siguen de ella.

Pero antes de entrar en materia, y por aquello de que nos encontramos en un trabajo sobre hermenéutica, voy a permitirme contar una anécdota que a lo mejor ayuda a comprender las dos posturas que vamos a abordar. Comentaba Habermas en España que inició su andadura filosófica desde un radicalismo de izquierdas, más afecto a la praxis que a la teoría. Según su propio relato, el encuentro con Apel fue decisivo para dedicarse al estudio sereno. Pero la anécdota no termina aquí, sino que se prolonga en la confesión del propio Apel. Según él, ciertamente tuvo que convencer a Habermas de que no podía adoptar una postura comprometida sin tener para ella una fundamentación filosófica,

pero también Habermas fue decisivo para su propia actitud vital y filosófica porque le «convirtió» a la filosofía comprometida. Fascinado por la tradición heideggeriana en particular y por la filosofía especulativa en general, las primeras producciones de Apel giran en torno al tema del lenguaje, considerado desde la hermenéutica y desde la filosofía analítica, pero son ajenas a cualquier aplicación ética y política.

Precisamente el encuentro con Habermas le urgió a aplicar sus profundos conocimientos filosóficos al ámbito práctico.

En este momento ambos autores dedican a la ética buena parte de sus esfuerzos, hasta el punto de que la conferencia dada por Habermas en España versó sobre «Moral y eticidad. Problemas de la ética del discurso». Y también los dos asumen sin reticencias la hermenéutica. Sin embargo, me aventuraría a aventurar para la interpretación de sus diferencias y desde la anécdota relatada y desde la trayectoria intelectual seguida por ambos pensadores: tal vez la fidelidad de Apel a un paradigma clásico de filosofía (el trascendental en su caso) guarde relación con su profunda formación filosófica, mientras la capacidad habermasiana para aproximarse a posturas más científicas, dejando la tarea de la filosofía en una posición bastante ambigua, tenga algo que ver con su no excesivo enraizamiento en la filosofía «sociologizante» de la Escuela de Frankfurt.

Y tal vez la tardía «conversión» de ambos a la filosofía moral explique el hecho de que incurran en errores que podrían haber evitado prestando mayor atención a algunas tradiciones éticas. El «intelectualismo ético» al que inconscientemente se adscribe Habermas en pleno siglo XX bajo el nombre de «cognitivismo», su peregrina concepción de que la ética prescribe la acción de un modo inmediato, o el silencio con que la ética comunicativa responde al ansia humana de felicidad, son —a mi juicio— defectos que una ética de nuestros días ya no se puede permitir.

Aventuradas estas hipótesis, que no pretenden sino cooperar en la tarea de «comprender mejor» dos ofertas hermenéuticas y éticas de tanta relevancia como las de Apel y Habermas, pasamos a la exposición y valoración crítica de sus posturas.

No sin antes confesar que quien esto escribe siente un gran aprecio por la hermenéutica crítica y por la ética comunicativa, hecho por el cual considera que para comprender a un autor —en este caso dos— no basta con relatar motivos o anécdotas más o menos verificables: es preciso discernir si sus propuestas son o no verdaderas, si su pretensión de validez está justificada.

3. La hermenéutica crítica como hermenéutica trascendental en K. O. Apel.

En la línea de la superación del objetivismo a la que hemos aludido anteriormente, Apel recurre a tres corrientes filosóficas que resultarán complementarias entre sí: la hermenéutica, la pragmática no empírica y la dialéctica. Tales corrientes, rebasando el concepto de experiencia propio de la ciencia experimental (lo repetible por sujetos intercambiables), permiten explicitar los problemas planteados por una auto-experiencia de la sociedad que no es repetible experimentalmente sino reconstruible como historia.

Precisamente, la oferta más interesante de la fenomenología-hermenéutica de Heidegger y Gadamer consiste en recurrir a la experiencia precientífica, rehusando la idea moderna de método; con lo cual la experiencia se emancipa, tanto frente a las coacciones de la metafísica dogmática, como frente a las coacciones de las categorías científico-técnicas.

El descubrimiento de la experiencia se refiere a los fenómenos de los que prescinde el método de las ciencias del espíritu tradicionales y que constituyen las condiciones existenciales de posibilidad de la comprensión¹⁰. Y éste es uno de los puntos de la fenomenología hermenéutica a los que va a adherirse incondicionalmente la hermenéutica de Apel: la fenomenología hermenéutica descubre las estructuras cuasi-trascendentales de la comprensión, sin las que es imposible la ciencia, e incluso cualquier pensamiento con sentido. La tarea propia de la filosofía consiste en desentrañar la pre-estructura existencial del «ser-ahí»: las condiciones de posibilidad de la comprensión.

Ahora bien, en esta corriente tan fructífera, que privilegia el carácter lingüístico e histórico del hombre, Apel detectará insuficiencias de peso que tratará de subsanar mediante su propia propuesta. Tales insuficiencias se revelan a una sensibilidad que intenta conservar —junto a la aportación hermenéutica— las conquistas de una Ilustración no científicista, sino crítica y dialéctica. La huella de Marx está, pues, presente, pero también, y en muy buena medida, lo está la de Kant. Y, en este sentido, será la reflexión quien nos permita descubrir las condiciones de posibilidad de la comprensión, pero una reflexión trascendental de corte kantiano, que no sólo se interroga por las condiciones de posibilidad, sino también por las de validez y progreso. La hermenéutica de Apel se presenta, pues, como crítica, ilustrada y trascendental.

No podemos permitirnos —siguiendo a Gadamer— descubrir meramente lo que acontece cuando comprendemos, sin buscar un criterio que nos permita distinguir una comprensión verdadera de una inadecuada. No podemos renunciar a nuestra responsabilidad como sujetos de la historia y dejar en manos del ser, more heideggeriano, la cuestión de la verdad. No podemos fiar la interpretación a la superioridad del *interpretandum*, cayendo con ello en un nuevo dogmatismo. No podemos, por último, primar a la comprensión frente a la explicación, sino considerarlas complementarias¹¹, tanto más cuanto que la comprensión precisa en ocasiones la mediación de la crítica de las ideologías. La Ilustración no científicista, en su doble vertiente idealista y materialista, tiene que ser conservada en una propuesta hermenéutica que garantice la autonomía humana conquistada, la responsabilidad histórica, que se traducirá en una ética, y el progreso en la comprensión¹². ¿Pero hay algo que nos garantice tal progreso?

La respuesta de Apel a esta pregunta se mueve en un doble plano que viene a converger en un mismo punto: por una parte, una interpretación hermenéutico-histórica que secularice la comprensión cristiana de la historia nos lleva a esperar fundadamente un progreso en la comprensión; pero, por otra parte, llegamos al mismo resultado desde una hermenéutica que aplique la reflexión trascendental de corte kantiano al hecho del lenguaje y pretenda con ello descubrir la pre-estructura de la comprensión. La reflexión trascendental sobre las condiciones de posibilidad de la comprensión nos lleva a afirmar, en principio, que el sujeto dotado de competencia comunicativa es un «ser con» en el sentido heideggeriano de la expresión,

puesto que es ya siempre estructuralmente comunitario: pertenece a una *comunidad real* en virtud de su competencia comunicativa y, por tanto, al margen de ella es incapaz de encontrar sentido para sus términos.

Con esta incursión en la relación hermenéutica entre los sujetos dotados de competencia comunicativa nos hemos internado en ese ámbito del lenguaje cuyo estudio va a caracterizar en buena medida las propuestas filosóficas de la hermenéutica crítica de Apel y Habermas. Me refiero al ámbito de *una pragmática del lenguaje no empírica*. Que se considere pragmática trascendental (Apel) o universal (Habermas) es una cuestión que debe discutirse; lo bien cierto es que en ambos casos se trata de realizar un análisis no meramente empírico de la dimensión pragmática de los signos. Este análisis consistirá en una reconstrucción racional de las condiciones de posibilidad de la comprensión, reconstrucción que en ambos casos ejercerá una función crítica con respecto a las comprensiones fácticas porque, dadas sus pretensiones de validez universal, tiene valor *normativo*.

Son, pues, estas reconstrucciones normativas las que nos van a permitir hablar de un progreso en la comprensión, enlazado con la idea de emancipación descubierta por los ilustrados. Ambas adquisiciones de la Ilustración —crítica de la validez y progreso— se enraízan en el descubrimiento que hará la pragmática no empírica y que consiste en afirmar, utilizando terminología apeliana, que a la pre-estructura de la comprensión pertenece, como uno de sus elementos fundamentales, *el aprio-*

ri de la comunidad de comunicación. Puesto que en torno a este elemento —accesible a una pragmática no empírica— se producen las más interesantes convergencias y discrepancias entre Apel y Habermas, lo trataremos sistemáticamente tras haber dado breve razón de la posición inicial de Habermas con respecto a la hermenéutica.

4. La hermenéutica crítica e ilustrada de J. Habermas.

La primera confrontación de Habermas con la hermenéutica filosófica de Gadamer se produce ya en 1967 y se va completando posteriormente. A juicio de Habermas, la hermenéutica gadameriana goza de grandes ventajas porque destruye la pretensión objetivista de las ciencias del espíritu tradicionales, destaca el papel eminente del lenguaje ordinario, sin el que es imposible acceder a los datos de la ciencia y establecer un lenguaje científico y, por último, señala aquella aportación que le sigue interesando muy especialmente en sus últimos escritos: la conciencia hermenéutica puede servir de intérprete mediador entre el lenguaje del mundo científico y el mundo de la vida, puede traducir las informaciones de una ciencia encapsulada al lenguaje de la vida social¹³.

Sin embargo, ya desde esta primera etapa se perfilan divergencias de peso. En primer lugar, la hermenéutica filosófica desprecia el legado de la Ilustración en cuanto oscurece el papel de la razón humana en aras de la preponderancia de la tradición y, por otra parte, debería menguar sus pretensiones

de universalidad porque, si bien es cierto que el lenguaje constituye el elemento mediador de la racionalidad, no es menos cierto que el contexto objetivo desde el que las acciones sociales pueden comprenderse no sólo está constituido por el lenguaje, sino también por el trabajo y el dominio¹⁴.

De este último descubrimiento se siguen tres consecuencias relevantes para la hermenéutica crítica: (1) es menester abandonar el presupuesto idealista de que la conciencia articulada lingüísticamente determina el ser material de la praxis, porque el lenguaje es también un medio de dominio y poder social. Si queremos lograr una verdadera comprensión hemos de recurrir, por tanto, a la crítica de las ideologías. (2) El lenguaje es el lugar de la verdad, pero también el de la no verdad, porque la comunicación puede encontrarse distorsionada; de ahí que la hermenéutica tenga que recurrir a la crítica de las ideologías, el análisis de los sistemas sociales y a la filosofía de la historia. (3) La hermenéutica debe transformarse en crítica e ilustrada, porque tiene que ofrecer el criterio para distinguir una comunicación correcta de una distorsionada, para distinguir entre intelección y ofuscación¹⁵. ¿Cómo hallar tal criterio?

Puesto que la hermenéutica gadameriana parece rechazar la idea de método, nos preguntamos «si puede haber una teoría adecuada de la estructura de los lenguajes naturales, que fundamente metódicamente una comprensión segura del sentido»¹⁶. Dos teorías parecen ofrecerse en 1971: el psicoanálisis¹⁷ y la lingüística generativa. Esta última, según Habermas, expone

«la reconstrucción racional de un sistema de reglas que define suficientemente la competencia lingüística general. Si tal pretensión pudiera resolverse de modo que a cada elemento se pudiera acompañar descripciones de la estructura de un lenguaje natural, propias de la teoría lingüística, las descripciones de la estructura, expresadas en la teoría del lenguaje, podrían ponerse en lugar de la comprensión hermenéutica del sentido»¹⁸

Nuestro autor se inclinará por esta segunda opción, que desembocará paulatinamente en el reconstructivismo hermenéutico, porque, a su juicio, toda explicación propia de la hermenéutica profunda de una comunicación sistemáticamente distorsionada presupone implícitamente los supuestos teóricos de pretensiones, que sólo pueden desarrollarse y fundamentarse en el marco de una teoría de la competencia comunicativa¹⁹.

Dado que tanto Apel como Habermas parecen apelar, como complemento necesario de la hermenéutica, a una reconstrucción no empírica de las bases de validez del habla, bosquejaremos rápidamente los trazos fundamentales de tal pragmática no empírica y pasaremos a continuación a dilucidar si semejante saber puede presentarse como ciencia reconstructiva o como filosofía trascendental.

5. La pragmática no empírica de Apel y Habermas.

Habermas proyecta su pragmática universal como una ciencia encargada de reconstruir las bases universales de validez del habla, de identificar y reconstruir las condiciones universales del posible acuerdo²⁰. Con tal fin, parte de un análisis no empírico de los actos de habla, que revela la doble estructura —performativa y proposicional— de tales actos. Esta doble estructura muestra, a su vez, la doble estructura de la comunicación en lenguaje ordinario, que se refleja en dos niveles: el nivel de la intersubjetividad, en el que hablan *entre sí* hablante y oyente, y el nivel de los objetos *sobre* el que hablante y oyente se ponen de acuerdo. Como es obvio, en la proposición performativa se determina el modo de comunicación del acto de habla y, por tanto, su sentido pragmático. De ahí que el acto paradigmático —la acción comunicativa— tenga éxito sólo si los sujetos alcanzan un acuerdo que se produce a nivel pragmático.

Tal acuerdo se produce cuando el oyente entiende al ha-

blante, le cree veraz, acepta la verdad del contenido proposicional emitido y considera correcta la norma a la que se atiende el acto en cuestión. Estas ya célebres cuatro pretensiones de validez del habla han sido reestructuradas por nuestros autores en sus últimos trabajos²¹, pero continúan constituyendo el núcleo de las dos pragmáticas no empíricas porque configuran el sello de la *racionalidad humana*. Si la filosofía —dirá el Habermas de la última época— desea seguir ejerciendo el papel de «guardián de la racionalidad», tiene que recurrir a la práctica comunicativa cotidiana, que hace posible un acuerdo orientado según pretensiones de validez. Estas pretensiones exceden el ámbito espacial temporal porque descansan en razones, ante las que es preciso tomar postura. Y esto significa que «en las condiciones mismas de la acción orientada al entendimiento hay inscrito un momento de racionalidad», que nos permite distinguir lo válido, lo justificable, frente a la mera vigencia social de una práctica acostumbrada²².

Apel, por su parte, verá en estas cuatro pretensiones también el supuesto necesario para reconstruir comprensivamente la historia, porque sin postularlas es imposible acudir a ella pensando en un posible entendimiento. Lo quiera o no Habermas, tiene que suponer necesariamente como condición de posibilidad de la comprensión histórica las cuatro pretensiones de validez y el «postulado de la autorrecuperación» de las ciencias reconstructivas (*Selbsteinholungspostulat*). Y tal suposición no vale como hipótesis falible, sujeta a las verificaciones de las ciencias particulares, sino como postulado irrenunciable de cualquier intento de comprensión²³.

Naturalmente, y volviendo al bosquejo de la pragmática no empírica, la puesta en cuestión de cualquiera de las cuatro pretensiones conlleva la interrupción de la acción comunicativa

y obliga al hablante, si quiere proceder con racionalidad, a aclarar la expresión, o bien a justificar la verdad de la proposición o la corrección de la norma mediante el discurso argumentativo, teórico en el primer caso, práctico en el segundo

necesidad del discurso nos conducirá, a su vez, a proponer una teoría consensual de la verdad y de lo correcto para la que es verdadera una proposición cuando puedo suponer que cualquier hablante competente atribuiría al sujeto de la proposición el predicado que se le adjudica y es correcta una norma cuando todos los afectados por ella podrían estar de acuerdo en aceptar las consecuencias que se siguen de ella. La pragmática no empírica enlaza, pues, con una *teoría de la verdad entendida como consenso* y con una *teoría ética* que fundamenta sus normas, igualmente, en base al consenso entre los afectados.

Puesto que resulta evidente que los consensos fácticos no cumplen las reglas ideales que pertenecen de suyo al discurso, no sólo tenemos que considerar como a priori de la argumentación la pertenencia a una comunidad real de comunicación, sino también a una comunidad ideal, que es *crítica* de nuestros consensos fácticos, pero también es *garantía* de los mismos, porque asegura el acceso a la verdad —en una comunidad ilimitada de interlocutores— y el acceso a lo moralmente correcto. De esta comunidad ideal, que no sólo habla, sino vive también según las condiciones racionales del discurso, es perfectamente posible extraer un *modelo crítico para la sociedad* y es posible extraer una *ética del diálogo*.

Aclarados estos puntos fundamentales de la hermenéutica crítica, es llegado el momento de considerar si tales propuestas pueden considerarse «científicas» o filosóficas; si el tipo de saber que se ocupa de las condiciones de posibilidad y validez de una acción con sentido es un saber falible, hipotético, revisable, o si, por el contrario, se presenta como evidente, infalible, no susceptible de revisión. Naturalmente, una consideración semejante supone poner en cuestión el estatuto de la filosofía y de esas ciencias nacientes, las ciencias reconstructivas.

6. *¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?*

6.1. *El reconstructivismo hermenéutico de J. Habermas.*

En su trabajo de 1980 «Rekonstruktive versus verstehende Sozialwissenschaften» trata Habermas de aclarar el *status* de su propia propuesta hermenéutica en los últimos tiempos, porque el proceder hermenéutico se encuentra enfrentado a problemas de envergadura desde el momento en que la comprensión exige participación en la praxis comunicativa por parte del intérprete y no mera observación. Esta inserción del intérprete en la praxis comunicativa supone un riesgo para la objetividad del saber teórico que se trata de adquirir, porque amenaza la neutralidad axiológica y la independencia del intérprete con respecto al contexto. Las ciencias sociales se encuentran, pues, ante un difícil dilema: ¿es preciso identificarlas con la crítica literaria, la poesía, la religión y el diálogo culto en general, tal como pretende Rorty?. ¿Debemos sustituirlas por la neurofisiología o la bioquímica?. ¿No tienen más misión que la de contribuir al saber-formativo?. En suma, ¿constituye el giro hermenéutico un golpe mortal para el *status* científico de las propuestas no objetivistas? ²⁴.

Las respuestas, por parte de quienes se ocupan de las ciencias sociales, pueden agruparse en tres: El «objetivismo hermenéutico», que entiende el problema de la interpretación desde la teoría de la Empatia (*Einführung*) y que es un camino cerrado desde la crítica de Gadamer a Dilthey; la aplicación a las ciencias sociales de la «hermenéutica radical» de Rorty o de Gadamer, que nos conduce al relativismo al abandonar la pretensión de objetividad y de saber explanatorio; y, por último, el «reconstructivismo hermenéutico», que abandona el postulado de la neutralidad axiológica en cuestiones de interpretación, pero aboga por la posibilidad y deseabilidad de propuestas teóricas que proporcionen un saber objetivo²⁵. A esta última postura se adscribe Habermas y justifica esta posi-

bilidad de saber teórico, objetivo y no neutral desentrañando los presupuestos de racionalidad de la interpretación²⁶.

En efecto, para Habermas el intérprete puede mantener su imparcialidad, aún teniendo que valorar, porque comprender un texto significa descubrir las *razones* en virtud de las cuales el autor se siente justificado para realizar determinadas afirmaciones, mantener determinados valores o normas o expresar determinadas vivencias. Esta sintonía entre intérprete y texto es posible porque el intérprete cuenta con la inmanente racionalidad de las expresiones y atribuye tal racionalidad al autor sin ambages. Pero ello no significa que asuma una posición neutral, ya que se ve obligado a valorar las razones como tales; ni tampoco implica que recurra a standards universales de racionalidad: el hecho de que cada hablante competente crea que sus pretensiones de verdad, corrección normativa y autenticidad deben ser aceptables por todos, permite recurrir al análisis pragmático-formal de las condiciones universales y necesarias de validez de las expresiones simbólicas. Permite, pues, recurrir a las reconstrucciones racionales de las competencias propias de los sujetos capaces de lenguaje y acción, reconstrucciones que intentan dar cuenta del saber pre-teórico y del dominio intuitivo de reglas de los hablantes competentes.

Este modo de proceder reviste a las reconstrucciones racionales tres características relevantes: 1) pueden ejercer una *función crítica* porque, al explicitar las condiciones de posibilidad de las expresiones, están en disposición de esclarecer desviaciones; 2) son capaces de asumir un *papel constructivo* en la medida en que impulsan la diferenciación entre pretensiones individuales de validez más allá de los límites acostumbrados, porque pueden establecer nuevos standards analíticos; y 3) constituyen *saber teórico* porque acceden a condiciones de validez muy generales y pueden, por tanto, describir universales. Esto significa, como es obvio, que las ciencias recons-

tructivas recurren a *argumentos trascendentales*, que los elementos hallados por ellas configuran fundamentaciones trascendentales. El trascendentalismo es el único procedimiento legítimo para las ciencias reconstructivas, que se consideran, por tanto, como las herederas del idealismo alemán²⁷.

Y en este sentido tenemos que decir que la postura de Habermas siempre fue firme porque hasta en trabajos como «Diskursethik» de 1983 vuelve a afirmar sin empacho alguno que su fundamentación de la ética del discurso es, sin lugar a dudas, trascendental; aunque se trate de un trascendentalismo que —cosa que no deja de resultar curiosa— intenta compaginarse con un falibilismo que recuerda sin grandes esfuerzos al principio de falibilidad del racionalismo crítico. ¿En qué consiste, pues, este *trascendentalismo-falibilismo* de las ciencias reconstructivas y en qué difiere del trascendentalismo apeliano?.

6.2. ¿Ciencia reconstructiva o hermenéutica trascendental?

Menester es reconocer que la enemiga de Habermas no se ha dirigido contra argumentaciones y fundamentaciones trascendentales, sino nuestro autor se ha defendido de dos modos de interpretar el trascendentalismo: el kantiano y los intentos de Apel por lograr una fundamentación filosófica última.

La prevención de las ciencias reconstructivas frente al trascendentalismo kantiano empieza a expresarse claramente en el artículo de 1976 «Was heisst Universalpragmatik?». En este trabajo trata Habermas de mostrar la especificidad de las ciencias de que nos ocupamos y las caracteriza por su peculiar modo de conectar el análisis lógico y empírico, de situarse a caballo entre las ciencias empírico-analíticas y el análisis lógico. De las primeras se distancian en cuanto que no se limitan a observar su objeto desde el exterior, sino que los reconstruyen normativamente desde un criterio de explicación que el mismo objeto —el sujeto competente— ofrece. En este sentido, la investigación se aproxima al análisis lógico. Pero, por

otra parte, también recurren a la descripción empírica a la hora de construir y comprobar hipótesis, valorar propuestas y construir y elegir los datos ²⁸.

En 1980, y tomando como ejemplo la teoría de Kohlberg del desarrollo moral, caracteriza Habermas nuevamente estas ciencias por la complementariedad que en ellas se produce entre la reconstrucción racional realizada por la filosofía (en este caso de las intuiciones morales) y el análisis empírico del desarrollo moral, del que da cuenta la psicología. Habermas repudia la tesis de la identidad, según la cual reconstrucción racional y análisis empírico son partes de una y la misma teoría y se acoge a la tesis de la complementariedad. Por ejemplo, las teorías de Piaget y Kohlberg ofrecen un concepto filosófico de aprendizaje que permite interpretar los datos empíricos de la psicología, con lo que admitimos una división del trabajo entre ambas ciencias que puede resultar sumamente fructífera.

Resulta fructífera, en primer lugar, porque la relación de adecuación entre las propuestas filosóficas y los resultados empíricos nos señala que el círculo hermenéutico se cierra a nivel metateórico. Las ciencias sociales devienen con ello cons-cientes de su dimensión hermenéutica y, a la vez, teórica, porque la teoría empírica presupone la validez de las teorías normativas que utiliza y su validez resulta dudosa cuando las reconstrucciones filosóficas se muestran inaplicables.

Pero la aplicación de la teoría normativa tiene un efecto en la dimensión hermenéutica de la investigación porque se desprende de la teoría misma qué puntos de vista relevantes pueden traducirse de un contexto a otro y la teoría ofrece una guía sobre cómo esto tiene que realizarse. Si tal tarea no puede llevarse a cabo sin coacción ni deformación, el fracaso de la aplicación hermenéutica es prueba de que las dimensiones postuladas son impuestas desde fuera y no resultado de una reconstrucción desde dentro ²⁹.

Pero, en segundo lugar, el éxito de una teoría empírica puede servir como afianzamiento de la validez normativa de una teoría moral utilizada con fines empíricos, porque «el hecho de que nuestra concepción de la moral «funcione» empíricamente es importante para su conveniencia (*Angemessenheit*) filosófica» ³⁰. Las reconstrucciones racionales podrán comprobarse, en el sentido de probar si distintas partes de la teoría son complementarias y se adecuan a la misma muestra. De ahí que, aunque Habermas siga manteniendo una *teoría consensual de la verdad*, haya esbozado últimamente una *teoría coherencial* a nivel metateórico, estrechamente ligada a las ventajas adquiridas por medio de las ciencias reconstructivas.

Si la filosofía abandona las pretensiones kantianas —e incluso apelinas— de *anticipar* cierto saber al de las ciencias y de señalar a éstas el lugar que deben ocupar en el conjunto del saber; si se conforma con la tarea más modesta de aventurar reconstrucciones racionales, que no intentan ser evidentes ni valer de modo infalible, sino que se saben hipotéticas, fallibles y revisables, dejará de moverse en el vacío de la ensoñación abstracta y conquistará una gran ventaja: su validez podrá venir confirmada cuando sus propuestas resulten coherentes con los resultados de las ciencias particulares ³¹.

Este fue precisamente el error del trascendentalismo kantiano: el de introducir una separación tajante entre un conocimiento trascendental, que descubre las condiciones a priori de posibilidad de la experiencia, y el conocimiento empírico a posteriori. Los grandes recursos para llevar a cabo tal investigación fueron la apelación al sujeto trascendental y la deducción trascendental, que procede mediante una prueba a priori. Esta prueba proporciona a la filosofía un conocimiento anterior al conocimiento científico y le da derecho a señalar su lugar a las ciencias. A juicio de Habermas, este modo de proceder es fundamentalista y lleva al apriorismo kantiano a caer en el descrédito ³². Es, pues, necesario abandonar este «apriorismo en sentido fuerte» y remitirse a interpretaciones más débiles, como la analítica de Strawson.

Strawson abandona toda pretensión de elaborar una prueba a priori y se limita a constatar el hecho de que en las diversas experiencias coherentes descubramos implícita la misma estructura conceptual. A esta estructura podemos denominar «trascendental» en sentido minimalista, es decir, con la conciencia de que sólo podemos «anticiparla» a la experiencia mientras no la refuten las experiencias coherentes.

«Llamamos «trascendental» —aclarará, pues, Habermas— la estructura conceptual que se repite en todas las experiencias coherentes, en la medida en que la afirmación de su necesidad y universalidad no quede refutada. En esta versión más débil se abandona la pretensión de que para ello pueda presentarse una prueba a priori»³³.

El trascendentalismo débil consistirá, pues, en descubrir las condiciones racionales de determinadas competencias mediante reconstrucción; pero la estructura descubierta no pretende ser inmune a cualquier revisión posible. Es, por el contrario, *hipotética y falible* y todo su valor normativo estriba en el hecho de que para ella no cabe pensar ninguna alternativa: su fuerza radica en la falta de alternativa de las condiciones universales que propone³⁴. Su debilidad estriba en que podemos habernos equivocado en la elección del ejemplo o haber generalizado de modo excesivamente fuerte casos individuales.

Sin embargo, los riesgos que corren estas ciencias reconstructivas y la crítica justificada que merecen las pretensiones trascendentales aprióricas fuertes no deberían desanimar a quienes se ocupan de esta suerte de teorías que aclaran las adquisiciones ontogenéticas cognitivas, lingüísticas o socio-morales, o la aparición evolutiva y la encarnación institucional de las

estructuras innovadoras de conciencia, o también las teorías que aclaran desviaciones sistemáticas³⁵. Lo que no hay que hacer en modo alguno es elevar su pretensión a la de fundamentación filosófica última, como es el caso de Apel.

Y, efectivamente, Apel trata de elevar su propuesta al rango de *fundamentación filosófica última*, porque la pre-estructura de la comprensión a la que anteriormente hemos aludido puede pretender validez a priori, «con independencia» de las investigaciones de las ciencias particulares: puede anticiparse a los conocimientos científicos. Y, sin embargo, ello no impide que defienda a la vez que el trascendentalismo no rehúsa tratar con los hechos contingentes, sino que los necesita para su propia vida; y no sólo en el contexto de descubrimiento.

Situados más allá de Kant y Hegel, tenemos que reconocer que nada de lo real es incognoscible, pero tampoco por eso ya conocido; que el nuevo sujeto del saber lingüísticamente mediado —la comunidad histórica de comunicación— es un sujeto empírico, que se reproduce históricamente, y, por lo tanto, que una gran cantidad de datos acerca de su constitución tiene que ser descubierta por las ciencias sociales históricas. Si el trascendentalismo desea reflexionar acerca del sujeto real del saber, tiene que recurrir necesariamente a elementos empíricos. Ahora bien, con tales elementos guarda una doble relación. O bien estos hechos empíricos se presentan como presupuestos ineliminables de la comprensión o bien, por el contrario, nos encontramos con hechos empíricos cuya validez tiene que ser fundamentada. En el primer caso se trata de hechos contingentes que, pudiendo convertirse en objeto de las ciencias particulares, no son descubiertos por ellas, porque podemos anticiparlos filosóficamente como necesarios para que tenga lugar la comprensión. Se trataría, por ejemplo, de la existencia de la conciencia pensante, de la praxis corporal, de la comunicación lingüística, de una comunidad real de comunicación o de un mundo exterior a la conciencia. Junto a ellos

tendríamos que anticipar también el principio de no contradicción, el concepto de una comunidad ideal de comunicación, las cuatro pretensiones de validez y el postulado de autorrecuperación de las ciencias sociales. Estos hechos constituyen la condición de posibilidad de cualquier tratamiento científico y de ahí que, aunque puedan convertirse en algunos casos en objeto de las ciencias empíricas, no sean descubiertos por ellas, sino anticipados, porque podemos suponerlos ya siempre al insertarnos en la actividad científica ³⁶.

Otros hechos contingentes, por el contrario, tienen que ser descubiertos por las ciencias empíricas. La misión de la filosofía trascendental con respecto a ellos consiste en reconstruirlos críticamente, justificando su validez, pero sin fundamentarse en ellos. Si estuviera sometida a los descubrimientos empíricos, ningún saber podría pronunciarse acerca de lo que ya siempre presuponemos en todo saber y obrar y careceríamos, por tanto, de un criterio para la crítica.

Es en este sentido en el que podemos hablar de fundamentación filosófica última y de elementos trascendentales, «anteriores» al conocimiento científico. Su peculiaridad no consiste tanto en que sean evidentes o infalibles, como en el hecho de que son presupuestos incluso por cuantos argumentan en este momento a favor o en contra de la posibilidad de una fundamentación filosófica última. Les denominamos «trascendentales» porque nadie puede negarlos sin incurrir en contradicción pragmática, ni intentar demostrarlos sin caer en *petitio principii* ³⁷.

Las ciencias reconstructivas no pueden presentarse como herederas de la filosofía trascendental porque, o bien anticipan elementos al conocimiento científico (en cuyo caso se identifican con la filosofía trascendental), o son incapaces de proponer criterios de sentido, validez, verdad o corrección. Y esta

incapacidad es peligrosa para el status de la filosofía en general y para la posibilidad de una ética normativa en particular.

A juicio de Apel, Habermas realiza una auténtica fundamentación filosófica última, aunque trate de rechazar la denominación, porque también admite como elementos propios de la reconstrucción aquellos que no pueden negarse sin contradicción pragmática ni demostrarse sin incurrir en petición de principio. Lo que ocurre es que pretende aproximarse al falibilismo del racionalismo crítico y salvar con su renuncia nominal una crítica que suele hacerse al trascendentalismo: la crítica de que no puede conjugarse con la historia, porque Apel logrará tal conjunción dentro del marco de una filosofía trascendental que se acoge al giro lingüístico. Según sus propias palabras:

«(...) la diferencia trascendental entre experiencia empírica y conocimientos a priori tiene que ser insuperable, aún cuando —como admitimos— el apriorismo de los últimos es relativizable en relación a la experiencia ineludible. Habrá que admitir incluso que tal relativización de lo apriorico contribuye a elaborar progresivamente las condiciones de posibilidad —no relativizables— de cada conocimiento pensable intersubjetivamente válido» ³⁸.

La fundamentación filosófica última no está reñida con la historia, sino todo lo contrario. Por una parte, sólo ella proporciona los elementos necesarios para realizar una reconstrucción *hermenéutica y crítica* de la historia³⁹. Por otra parte, lo *a priori* tiene que ser relativizado en relación con la experiencia. ¿Qué significa esta relativización? Para responder a esta pregunta nos vemos obligados a recurrir a la información oral del propio Apel: los elementos aprióricos son anticipables a cualquier investigación científica y a cualquier acción con sentido, sin embargo, pueden ser *reformulados*, pueden ser *corregidos en su formulación* en el transcurso histórico.

Evidentemente, nuestras reconstrucciones pueden fallar en diversos puntos y el avance de las ciencias particulares puede

enseñarnos a formular de un modo más adecuado aquellos elementos que ya siempre tenemos que suponer para cualquier acción con sentido, pero ello no significa admitir meramente «que no hay alternativa para ellos»: *son ineliminables, aunque reformulables*.

Yerra Habermas al criticar a Apel de moverse todavía en el esquema de la filosofía de la conciencia por buscar «evidencia» con su fundamentación última⁴⁰, porque ciertamente Apel reconoce la necesidad de que nuestro conocimiento se apoye en evidencias, pero distingue entre «evidencia» y «verdad»: «la «evidencia» —afirma explícitamente— sólo puede valer como «verdad» en el marco del consenso interpersonal»⁴¹. Yerra en su acusación de «fundamentalismo» que trata de descubrir fundamentos infalibles: toda la «infalibilidad» de los elementos *a priori* radica en su ineliminabilidad. Sólo afirmándolos en su valor de ineliminables, aunque reformulables, es posible una reconstrucción de la historia hermenéutica y crítica y es posible una ética normativa como la que Apel y Habermas se esfuerzan por construir.

7. Luces y sombras de una ética del discurso.

Ya en 1976 afirmaba Apel abiertamente que una fundamentación de normas éticas, realizada con ayuda de la teoría de los actos de habla y de las ideas de «competencia comunicativa», sólo puede construirse si descubrimos en las reglas pragmático-universales de la comunicación un núcleo trascendental normativo, no empírico⁴². Una ética semejante, como es conocido, trataría de desentrañar las condiciones de posibilidad del discurso práctico, entre las que se cuenta la admisión, no sólo de una comunidad real de comunicación, sino también

la de una comunidad ideal, que vive una forma de vida ideal, y sigue las reglas que hacen racional la comunicación. Entre ellas cabe señalar el principio de la ética del discurso, que reza así:

«Sólo pueden pretender validez las normas que encuentren (o encontrarían) aceptación por parte de todos los afectados, como participantes en un discurso práctico»⁴³.

La regla de aplicación de tal principio sería el ya tradicional principio de universalización.

A juicio de Habermas, este principio tiene fuerza suficiente porque no cabe pensar un equivalente funcional para él, mientras que, según Apel, su fuerza normativa estriba en su irrebasabilidad. Pero puntualizada esta diferencia, que no es sino el resultado de aplicar las discrepancias señaladas en el anterior apartado, concluiremos nuestra presentación de la hermenéutica crítica comentando las aportaciones que a la ética realiza, como también sus lagunas. Sólo una disputa nos vamos a permitir traer a colación: la que separa al «intelectualismo moral» de Habermas de la postura de Apel y Tugendhat, defensores de la necesidad de contar con la voluntad en el terreno moral.

Desde 1973 Apel se viene ocupando continuamente de la elaboración de una ética del discurso. La aportación de Habermas en este sentido es más esporádica, pero no de menor calidad. Y, además, es interesante destacar que en su conferencia última en España trató de completar su trabajo de 1983 «Diskursethik», en una conferencia titulada «Moral y eticidad. Problemas de la ética discursiva». Si en «Diskursethik» se ocupó de llevar a cabo una fundamentación trascendental de la ética del discurso —aunque no una fundamentación filosófica última— en su conferencia de Madrid se enfrenta a los problemas planteados por tal ética y señala sus limitaciones. El comienzo de la conferencia es ya sintomático de que hoy en día es imposible tratar por separado las éticas de Apel y Habermas:

«K. O. Apel y yo hemos intentado en los últimos años reformular la teoría moral kantiana en relación con la cuestión de la fundamentación de normas, valiéndonos de medios propios de la teoría de la comunicación»⁴⁴.

Esta vuelta a Kant de la hermenéutica crítica en su vertiente ética no constituye, ciertamente, una excepción en nuestro contorno ético. La Teoría de la Justicia de J. Rawls y sus posteriores artículos nunca salieron de Kant y E. Tugendhat regresa en 1984 a la segunda formulación del imperativo categórico (la del hombre como fin en sí mismo) como clave de la ética⁴⁵. La novedad estriba en reformular el kantismo desde la teoría de la acción comunicativa, lo cual nos conduce a marcar las distancias con Kant fundamentalmente en tres puntos: (1) la ética del discurso es una ética de la responsabilidad y no de la intención, porque tiene en cuenta las consecuencias de la acción⁴⁶. (2) Supera la distinción, tantas veces criticada, entre hombre nouménico y fenoménico, entre mundo inteligible y sensible. (3) Destruye el «monologismo» desde el momento en que no atribuye a cada individuo la capacidad de comprobar máximas de acción universalizando, sino que recurre al discurso público para lograr el acuerdo acerca de la universalidad de los intereses.

A mi juicio, sin embargo, existe una mayor proximidad a Kant por parte de Apel y Tugendhat que por parte de Habermas. Concretamente me referiré a dos puntos: al «intelectua-

lismo moral» de Habermas y a su deficiente comprensión de la tarea de la ética.

Preocupado por el escepticismo moral, y decidido a privar al escéptico de toda baza posible, Habermas acusa de «decisionista» a cuantos —a su juicio— no se percatan de que, no sólo el pensamiento humano, sino también la acción es ya siempre dialógica y que, por tanto, carece de sentido hablar de optar a favor o en contra del principio de la ética discursiva. Este principio rige todas las acciones y, por tanto, el escéptico no tiene más remedio que admitirlo, porque ya siempre se encuentra inserto en conexiones de acción comunicativa ⁴⁷. La opción entre acción comunicativa y acción estratégica es abstracta, ya que sólo resulta accesible a los individuos y de un modo contingente, mientras que tales individuos, para adquirir y afirmar su identidad, precisan socializarse en el mundo vital cuyas estructuras simbólicas se reproducen mediante procesos de acción comunicativa.

El escéptico, según Habermas, podrá rechazar la moralidad, pero no la eticidad ⁴⁸.

Para Apel, por el contrario, es imposible hablar de acción moral sin tener en cuenta la libertad de la voluntad, la posibilidad de optar a favor o en contra del principio de la ética comunicativa. «Una fundamentación racional de la ética —dirá explícitamente— debe presuponer, como una posibilidad básica de la existencia humana, la posibilidad del cínico que se percata de la validez de la norma fundamental y, sin embargo, decide transgredirla» ⁴⁹. Y en un sentido similar se pronunciará Tugendhat al resistirse a poner las decisiones morales en manos de un procedimiento, de una maquinaria objetiva. Para las posiciones autoritarias no hay más que dos posturas: la autoritaria o la arbitrariedad. Sin embargo, la autonomía no

tiene por qué consistir en ninguna de ellas, porque le pertenece un «residuo decisionista» que consiste en la toma de decisión cuando están agotadas todas las posibilidades de esclarecimiento y de ponderación normativa imparcial ⁵⁰.

La segunda distancia Kant-Habermas, que puede interpretarse como un defecto del segundo es, a mi juicio, su concepción de la tarea de la ética, según Habermas, puesto que «las intuiciones morales cotidianas no precisan el esclarecimiento filosófico» ⁵¹, la misión de la ética es terapéutica y se ejerce sólo en los sectores intelectuales y académicos, porque algunas corrientes (escepticismo axiológico y positivismo jurídico) se han infiltrado en la conciencia cotidiana como ideologías desmovilizadoras. Otra cosa es el mundo político: en él la ética discursiva puede impedir la confirmación de la moral en el ámbito privado y dirigir una praxis emancipadora; pero no como ética, sino como teoría crítica, porque la primera es inmediatamente prescriptiva ⁵². A mi modo de ver, sería deseable recordar que la ética no prescribe nada inmediatamente; ésta es tarea de la moral, el derecho o la religión. La ética, como reflexión filosófica sobre la moral, prescribe la acción de modo mediato. ¿Qué aporta a la acción la ética del discurso?. ¿Cuáles son sus características fundamentales, sus luces y sus sombras?.

Esta teoría moral kantiana reformulada se presenta como:
 1) deontológica, porque siendo una ética procedimental de corte kantiano, no se ocupa de las cuestiones de la *vida buena*, sino de los problemas de fundamentación (de normas); del deber más que del bien. Considera que las normas morales gozan de una pretensión de validez, la pretensión a corrección, análoga a la pretensión a verdad de las proposiciones. Pero la ética discursiva es impotente ante los problemas de la verdad práctica, de la vida feliz. (2) Cognitiva, en el sentido de que considera las normas morales como susceptibles de argumentación, es

decir, como racionales. (3) Formalista, porque ofrece un principio formal para la argumentación práctica, al que ya hemos aludido. (4) Universalista, en cuanto que ese principio no vale para una u otra cultura, sino universalmente porque es *conditio sine qua non* de la racionalidad del discurso. El principio de universalización sería practicable mediante la asunción ideal de rol, en la línea de G. H. Mead.

La ética del discurso se propone dar cuenta del doble aspecto que brota de la misma raíz moral: el aspecto individual y el social. Porque, en efecto, llamamos «morales» a «las intuiciones que nos informan sobre cómo conducirnos mejor para reaccionar en contra de la extrema vulnerabilidad de las personas mediante el buen trato y la consideración»; con lo cual nos referimos al respeto por los individuos. Pero también es cierto que los sujetos de lenguaje y acción sólo se constituyen como individuos en el seno de una comunidad lingüística. De ahí que las morales se vean enfrentadas al doble problema de asegurar el respeto a la integridad de cada individuo y a mantener las relaciones de conocimiento recíproco que aseguran al individuo su papel como miembro del grupo. El principio de la justicia y el del bienestar general tratan de dar cuenta de estas dos vertientes de la moral, en cuanto el primero postula el respeto y el derecho igual para cada individuo y el segundo, el cuidado del bienestar de todos como miembros del grupo.

Precisamente, la ética del discurso se dirige a formar discursivamente la voluntad, a lograr que nos habituemos a resolver nuestros conflictos discursivamente, y con ello satisface la doble raíz de la moral que hemos aludido, porque reconoce que la autonomía de los individuos y el respeto por su integridad personal depende del reconocimiento recíproco y que, por otra parte, la cualidad del bienestar común depende de la medida en que los intereses de cada uno resultan atendidos en el interés general.

Sin embargo, la ética discursiva no deja de presentar vacíos de consideración, y en los últimos tiempos tanto Apel como Habermas se han hecho especialmente afectos a las críticas de Hegel a Kant en la medida en que pueden hacer mella en su

propuesta de teoría moral. Dos de ellas se presentan como insuperables para el actual estado de la ética del discurso. La primera de ellas se refiere al problema de la aplicación del principio fundamental de la ética discursiva, porque esta teoría moral se hace cargo de los problemas de fundamentación, pero ¿no necesita la aplicación a los casos concretos una facultad menos abstracta que la razón práctica?. ¿No precisamos de la prudencia o del Juicio reflexionante? (1)

El segundo gran vacío proviene a la ética discursiva de su mismo carácter procedimental, en virtud del cual puede ocuparse de cuestiones de fundamentación y legitimación de normas, pero se ve imposibilitada para dar orientaciones acerca de la vida buena. Los contenidos de las normas deben extraerse de la vida⁵³ y, además, se produce una separación entre juicios normativos (de cuya forma puede responder la ética discursiva) y juicios evaluativos, que es imposible mantener en buena ley. Como el mismo Habermas confiesa: (2)

«¿Es posible formular conceptos como justicia, corrección normativa, punto de vista moral, que ciertamente deben poseer un contenido normativo, con independencia de la vida buena, con independencia de un bosquejo intuitivo de una forma de vida excelente, pero concreta?»⁵⁴.

Aquí radica, pues, la mayor de las limitaciones de la ética discursiva. Está legitimada para fundamentar «el punto de vista moral». Está legitimada para aclarar el núcleo universal de nuestras intuiciones morales, refutando con ello el escepticismo. Pero no puede aportar nada sustancial. Muestra un procedimiento de formación de la voluntad, dejando a los afectados que respondan a sus propias cuestiones moral-prácticas. Pero no goza de privilegio alguno sobre las verdades morales⁵⁵. (3)

ADELA CORTINA ORTS

53. Cfr. Apel, "Lässt sich...", 415; J. Habermas, conferencia de Madrid, inédita.

54. Conferencia de Madrid, inédita.

55. Cfr. ibid; "Diskursethik", 113 y 114.

PA 8050: Introduction to PA

[[Home](#) | [Contents](#) | [Search](#) | [Post](#) | [Reply](#) | [Next](#) | [Previous](#) | [Up](#)]

Re: Rorty and Community

: [filosofías-ironistas]

From: Harold Moseley

Category: Category 1

Date: 4/5/98

Time: 12:12:07 PM

Remote Name: 204.248.23.76

Comments

Rorty has made the statement that ironist philosophies have no place in public life. To understand this statement, it is important to talk about what Rorty means by the ironist philosophies. The ironist as described by Rorty has radical and continuing doubts about her own final vocabulary, realizes that arguments phrased in her own final vocabulary cannot underwrite or dissolve her doubts about her own final vocabulary, and as she thinks about her situations, does not think that her vocabulary is closer to reality than others, nor puts her in touch with a power outside herself. The purpose of public policy, according to Rorty, as a liberal, is to reduce the amount of cruelty to one another. The accomplishment of this is based upon a sensitivity to what is cruel and hurtful to others, (as well as oneself,) and this requires a different kind of mentality or process than the ironist mentality. In using the term, liberal ironist, it seems most appropriate to me that this be hyphenated, as liberal-ironist. This is describing two aspects of the same person, as opposed to a blended whole, as might be implied without the hyphen. In Rorty's terms, I understand the two activities being mutually exclusive temporally, that is, they cannot be engaged in at one and the same time, but they can exist within the same individual in a sequential fashion. Part of my time I can spend in an ironist activity, where I am seeking personal perfection or bliss, which is relatively oblivious to the needs of my fellow woman/man, and part of my time I can spend being sensitive to what are the needs and feelings of others, to the exclusion of being focused on my own personal bliss.

For Rorty, it is natural to find both aspects in each and every person. I do not read Rorty, in my interpretation, as describing ironism as an elitist function. The ironist is one who has an openness to seeing her/his own final vocabulary as tentative, being influenced by the final vocabularies or certain others who happen to catch our fancy. I have known, (even been one of,) plenty of "commonsensers." As Rorty uses this term, it describes the person who is not open to seeing the validity of the final vocabulary of others except to the extent that it coincides with their own final vocabulary, which they see as legitimate to judge all other final vocabularies. Which leads us to one of the points which Rorty makes, which is that any society or culture will have to use a commonsense approach, or to present the vocabulary used in training and indoctrinating the new members of society in any other fashion but to suggest that it is the "right" or "true" vocabulary. Which is to suggest a metaphysical reality which Rorty denies. (At the same time, he allows it as appropriate in

this instance.)

I have not found people to be other than ironist, even the commonsensers I have encountered, when approached in a certain way, are usually willing to look at other vocabularies as potentially providing them with something they are willing to adopt, even if they do label it as a "truth" to replace their old "truth."

Rorty suggests that the purpose of the public life is not the perfection of the individual, as would be suggested by the republican communitarians, who see the only way to the improvement of the individual as within the public arena. Rorty sees the place of public life to be to provide a setting which allows for the individual pursuit of perfection, or the individual ironist journey, and it is the place of the public to maximize this possibility for as many individuals as possible.

Rorty sees the community as the source of the values that the society espouses, and that is the content of the dialogue which is the essence of the public activity. Community is validated as important as well as the individual being important, and for each individual it is important for each to focus on self-serving purposes as well as public serving purposes, each in its own time. The values which the community will espouse will evolve from the community dialogue. The community, through its political activity, will also encourage and promote those values. This aspect would seem to reflect what I would think of as the state. Both the community and state activities need to be focused on meeting the needs of others within the community, versus the ironist activities, which are directed toward the fulfillment of the individual self and potential.

There remains some question in my mind, the way in which Rorty first defined the ironist, as outlined above, that there is no place for this perspective within the public realm. Because, while there is need for stability and resistance to changes of vocabulary on the public level, there is also room for and need for ongoing revision within the public realm, which would seem to call for an openness to changing vocabulary. I think that in part, as Rorty selected the "ironists" to depict the ironist poet, he chose at least two which pursued their own creativity and self-perfection in ways that were not respectful of the sensitivities of others, at the same time, I think that this is not necessarily true of all poets who are ironists. I will want to do further study to gain a better understanding of how Rorty would answer this question, as it likely reflects an inadequate reading of his material.

Last changed: April 05, 1998

De acuerdo hasta cierto punto - el dialogo no es primero. Lo primero es la "experiencia de valor", alrededor de la cual se establece el dialogo. Este sirve para establecer la generalidad del valor y comunicarlo!

Reading Verbal and Visual Instances
of Michelangelo through Lacan

by Raphy Sarkissian

The urge to take painting seriously, or any kind of art for that matter, and to understand it not as the illustration of a theory but as a model, a theoretical model in itself..

Yve-Alain Bois, *Painting as Model*

Here is a rather lecherously charged, polysemic and abstruse stanza indited by Michelangelo:

You entered me through my eyes (whence I spill tears) as a cluster of unripe fruit goes into a bottle and, once past the neck, grows where it is wider; so does your image, which when outside soaks me, grow once it's inside the eyes, so that I stretch like a skin inside of which the pulp is swelling; having entered me by such a narrow route I can hardly dare to believe you'll ever get out. 1

His drawing entitled *Archers shooting at a herm*, 2 in which a group of archers are depicted as directing arrows toward a statue of a male bust surmounting a pillar is likewise recondite. Viewed as reciprocal counterparts, *Archers shooting at a herm* and the above stanza could be said to form a dyad that entices present-day theoretical notions surrounding vision and visibility. This dyad's built-in parameters, I will attempt to argue, astoundingly overlap and virtually parallel those through which Jacques Lacan theorizes "the gaze" and "the subject of representation."

It is needless to say that this attempt to read Michelangelo through Lacan is by no means intended to unveil the psychoanalytic conditions of this particular artist. As opposed to the aims of clinical practice, the following Lacanian interpretation of a drawing coupled with a stanza is rather geared toward locating in the artist's production notions which uncannily come close to a currently prevailing theoretical and metadiscursive "theory without end," 3 as Malcolm Bowie characterizes Lacan's production. In other words, the disciplinary and diachronic leap entailed here is geared toward the interpretation of an incendiary drawing and a provocative piece of verse through a theoretical path paved by Lacan, whose contribution is "a listening station for the whole conversation of mankind, a working model of the human world, a contrapuntal portrait of things as they are." 4

There is, of course, no question but that visual and literary production and psychoanalysis intersect at infinitely many points and within infinitely many domains, and that the oscillation among such fields fecundates all frontiers reciprocally. For example, in reference to painterly production, Lacan writes: "The point is that the *trompe-l'oeil* of painting pretends to be something other than what it is." 5 Given the polysemy of most of Lacan's statements, not so unlike the polysemy involved in our reception of works of art from the past and the present, this "something other" in the case of *Archers shooting at a herm* viewed through "You entered me through my eyes" could be said to consist of the very psychoanalytic nature of the field of vision in which the herm, seen as the viewer caught in the moment of seeing, that is to say the gaze, would be subjected to a flood of arrows, a

flood of light, an iridescence that overflows it. ⁶

Lacan begins his chapter entitled "The Line and Light" by two mirrorically inverted conic or triangular schemas of vision, ones which he later juxtaposes in the subsequent chapter entitled "What Is a Picture?" It is important to note that these geometrically represented Euclidean models are by no means for Lacan stable or sufficient representations of the aspects of the visual process. For Lacan "drawings of this sort are an interim measure." ⁷ Referring to the function of diagrams as mere vehicles toward theoretical locations that are themselves unstable, Malcolm Bowie comments:

The problem is that the graph, announced as a "topology" is not really topological enough. It does not so much enshrine a paradox as provide an indefinitely reinterpretable emblem or memory-aid from which paradoxes in profusion can be made to flow. It needs to be supported by a text -- described, written about, argued or rhapsodized about -- in order to make suitably complex kind of sense. And once this text has been brought into existence, the original graph begins to look undermotivated and dispensable. ⁸

As much of Michelangelo's production itself -- if not all aesthetic or cultural production in general -- could be seen as "an indefinitely reinterpretable emblem or memory-aid from which paradoxes in profusion can be made to flow," it is then a question of locating this reader's, viewer's and interpreter's reception and projected intersections of Michelangelo and Lacan. Let us then begin with a summary of Lacan's model of visual perception. Within the first, perspectival or classical triangle, the "object," let us say a tree or a cube, produces an "image" on either the page of the draughtsman or the retina of the viewer, tracing an outer "luminous" triangle whose vertex called "geometral point" could be located upon or within the eye of the viewer. ⁹ In the case of an "image" produced by the draughtsman, we can say that the "geometral point" coincides with the draughtsman's eye, while in the case of the viewer looking at a tree, cube or drawing, the "images" produced on the two retinal surfaces of the viewer are then transmitted to the brain, in which case the "geometral point(s)" could be located somewhere within the domain of the human head/body and that of the unconscious. (See the upper triangle of Appendix I as well as my dilated version of that schema in Appendix III.)

As opposed to the perspectival triangle, Lacan's second triangle, the anamorphic one, whose vertex named "point of light" emanates from the "object" (the image produced by the draughtsman, a tree or a cube), on the one hand forms a retinal image of a given point of the "object's" surface, producing a "picture" within the observer's head, while on the other hand it overflows the entire promontory of the viewer whom we can say Lacan calls the "screen." (See the lower triangle of Appendix I and my dilated version of that schema in Appendix III.)

Lacan's distrust and open-endedness of linear diagrams in a way parallels his distrust of, and belief in the inherent polysemy, of language. Yet such a distrust seems to itself parallel the very nature of epistemology: shifting and ultimately ambiguous. Determined to avoid a conclusive distinction between subject and object, seer and seen, Lacan states:

I am taking the structure at the level of the subject here, and it reflects something that is already to be found in the natural relation that the eye inscribes with regard to light. I am simply that punctiform being located at the geometral point from which the perspective is grasped. No doubt, in the depths of my eye, the picture is painted. The picture, certainly, is in my eye. But I am in the picture. ¹⁰

As Lacan juxtaposes the perspectival and anamorphic schematic triangles, by no means simplistic as shown in the juxtaposed diagram or identical in form or proportions as far as the subject/object domain is concerned, he names the "object + point of light" domain "the gaze" and the "geometral point + picture" domain "the subject of representation." (See Appendix II as well as my dilated version of that schema in Appendix III.)

Thus Lacan regards the subject, the observer of the tree, as a simultaneous object, a physical receiver of light rays which will physically enter the body and inscribe images within it. Referring to the reciprocity of subject/object he writes: "The iris reacts not only to distance, but also to light, and it has to protect what takes place at the bottom of the bowl, which might, in certain circumstances, be damaged by it. The eyelid, too, when confronted with too bright a light, first blinks, that is, it screws itself up in a well-known grimace."¹¹

As the iris has to "protect what takes place at the bottom of the bowl" through the eyelid, so does the shield drawn in front of the herm in Michelangelo's wretchedly beautiful depiction of archers shooting at a herm. Ungarmented, in a way themselves defenseless, the archers, only one of whom carries a mere bow, target their imaginary arrows at the shield of a herm, a lascivious representation of a male torso. Arabesque and recumbent, these ravishing figures of varying skin shades are aimless, except for their voluptuous aim at echoing the perspectival model of vision which Lacan labels through "object," "image" and "geometral point."

A group of archers and only one bow. What a perfectly cryptic analogy to the "point of light" which Lacan will juxtapose upon the plane of the "object" and name this juxtaposition "the gaze." A series of arrows being supposedly aimed at the herm of which only one specific actual possibility has depicted. Just as the "point of light" could be said to relate the subject's visual perception of the "object" at a specific *moment*, a temporal point, so does the subject see a given object at a given instant. The singularity of the bow among a group of shooters thus becomes an astounding parallel to "the point of light" which Lacan isolates in order to interject temporality upon the purely geometric representation of the perspectival model of vision -- a temporality which one could begin to approach through the heartbeat or the blink of the eye.¹² A temporality which, in the case of the herm facing a group of shooters of whom only one possesses a bow, will transpose the distinct conditions of "object" and "point of light" into "the gaze" on the one hand, and "geometral point" and "picture" into "the subject of representation" on the other. A single bow will thus correspond to a single point upon the surface of the object at a given instant. Characterizing the very temporally conditioned and multi-dimensional nature of the Lacanian schemata, Bowie elaborates:

The time of subjectivity can never be pure simultaneity or pure sequence and every diagrammatic representation has to find a way of building into itself a temporal beat. The best diagram would be the one that could perfectly out-manoeuvre the conventional timelessness and two-dimensionality of the diagrammatic imagination while making a stronger kind of sense than ordinary analytic prose.¹³

Lacan's own discourse, which can be said to be an intentional anti-discourse devised by its author in order to prevent it from the unarticulable nature of human perception, of desire, of "the gaze," is itself expansive and avoids lucidity until, for example, the reader introduces temporality into the domain of the pictorial. Lacan, polysemous as always, declares:

The correlative of the picture, to be situated in the same place as it, that is to say, outside, is the point of gaze, while that which forms the mediation from the one to the other, that which is between the two, is something of another nature than geometral,

optical space, something that plays an exactly reverse role, which operates, not because it can be traversed, but on the contrary because it is opaque -- I mean the screen. ¹⁴

The "screen," *from this point of view*, could be said to stand as a metaphor for temporality. And putti, depicted here and there in *Archers shooting at a herm*, in embryonic positions or lying recumbent in moments of infantile scenarios, can be seen as allusions to past temporal moments at which the boundaries between such part objects as the mouth, the belly, the anus or the eye were to be initially established.

Reading the stanza "You entered me through my eyes..." in the context of *Archers shooting at a herm*, one could see "you" as the arrow or the light rays which will allow the subject to see a given "point" on the object at a given moment. Surprisingly, and as an unmistakable metaphor to the notion of a given "point" of the surface of a given object seen at a given moment, *Archers shooting at a herm* contains a single bow as if the notion of temporality had already been included within Michelangelo's poetic model of vision. According to geometric optics, the rays that arrive at the cornea will converge through the ocular lens in order to be cast onto the retina in inverted positions that will cause sensations to then travel to the brain and onward in order to appear as images within the visual domain or the bodily screen. Thus, "once past the neck, grows where it is wider" seems to stand as a metaphor for the expansion of the image as it is cast upon the retinal surface following its focused inversion through the lens situated behind the iris. Listen to Michelangelo: "so does your image, which when outside soaks me, grow once it's inside the eyes." In other words, the object being viewed will reflect *and* cast a flood of light, and the portion of this flood which will enter the ocular zone through the narrow opening of the lens will be cast upon the retina and translated into sensation which will enter the domain of the cerebral in order to "grow further in size." Or, to quote John Lott Brown, "When the eye is properly focused, light from an object outside the eye that passes through the cornea and through the lens is imaged on the retinal surface."¹⁵ Past the retina, however, geometric optics is no longer capable of providing the exact and entire scenario surrounding visual perception. Brown, departing from the purely positivist or scientific arena, states:

The observer treats visual phenomena as though they were organized about a single central point of view and is normally not particularly conscious of the binocular source of his spatial impressions. This subjective central point of view will be called the egocentre or origin of visual space. It is to be emphasized that the egocentre is a sensory phenomena and cannot be localized in physical space. It is a point of the visual space and, as we shall see, to attempt to localize it in physical space by projection is not only logically unfounded but can only yield equivocal results. ¹⁶

It is the unconscious and the libidinal that come into play within the zone past the purely ocular, where the poet stretches "like a skin inside of which the pulp is swelling." As the unconscious is both outside *and* within the visceral, the poet is bound to depart *and* return to the domain of the bodily, a domain whose narrow routes ("having entered me by such a narrow route") range from such organs as the eye to the hand to the breast to other parts of the body.

Unlike the Husserlian Now conditioning the visual moment, an idealized "now" which coincides with an idealized "present" moment, Michelangelo seems to be perfectly aware that the gaze as conditioned by the subject of representation is also conditioned by a temporal dimension, a "now" whose duration as a "present" is nothing but an idealized myth. Derrida, objecting to the idealized

nature of the Husserlian Now, observes: "As soon as we admit this continuity of the now and the not-now, perception and nonperception in the zone of primordially common to primordial impression and primordial retention, we admit the other into the self-identity of the Augenblick; nonpresence and nonevidence are admitted into the blink of the instant. There is a duration of the blink and it closes the eye." ¹⁷ Michelangelo "can hardly dare to believe" the image of the beloved will leave the corporeal zone. With the blink of the eye, or the beat of the heart, in fact, the image will travel past the retinal zone to be cast upon the domain of the unconscious, where the eye is only one parameter of a set that includes the hand, the mouth, the breast, among other part objects -- part objects that now and then dominate other part objects to which they will remain always subjected.

Like the L schema, a diagram through which Lacan endlessly destabilizes the self, his schematic of optical chiasma is also destabilized and temporally bound. It is, after all, a somewhat Euclidean attempt at non-Euclidean phenomena. Dilated and permuted, this diagram aims at showing us a time-bound and constantly shifting opticality that is "calibrated without being chronometric -- a non-linear, non-successive distribution of temporal points." ¹⁸

As a pure coincidence or not purely so, *Archers shooting at a herm* juxtaposes an all too obvious perspectival model upon a carnal one that is on the one hand temporally bound and physical, while on the other hand atemporal and metaphysical -- shielded. Yet the physical and the metaphysical are contrarily geared, conditioned by a struggle that is evident in Michelangelo's following sonnet fragment:

At the very moment that I'm worshipping you, the memory of my unhappiness comes back into my thoughts, and weeps, and says: "One truly loves who truly burns -- the state I'm in." And yet I make a shield from all of them... ¹⁹

At once sexually charged and Neoplatonic, the poet is caught up between physical and metaphysical desire, carnal and ethereal desire. Of the inherent nature of metaphysical desire René Girard writes:

As the role of the metaphysical grows greater in desire, that of the physical diminishes in importance. As the mediator draws nearer, passion becomes more intense and the object emptied of its concrete value." And furthermore: "The 'physical' and 'metaphysical' in desire always fluctuate at the expense of each other. This law has myriad aspects. It explains for example the progressive disappearance of sexual pleasure in the most advanced stages of ontological sickness. ²⁰

Yet the domain of the visual itself is at once carnal, conditioned by the erotic zones of the body, and, disembodied as the precondition of visibility, light, is itself invisible. This is precisely what one finds in so much of Michelangelo's production, epitomized in his eidetic announcement: "One truly loves who truly burns."

To view and to read Michelangelo through Lacan, Derrida, Girard and others is nothing, perhaps, but a part of a mere effort to somehow overstep binary poles: male versus female, he versus she, subject versus object, sense versus nonsense, top versus bottom, right versus left, homosexual - versus heterosexual versus bisexual, carnal versus disembodied. The difficulty in surmounting binary boundaries, however, seems to remain an ongoing challenge, one on which, with a reference to Michel Foucault, Saslow rightfully comments: "...even when they reject, either implicitly or explicitly, the specific role assigned to a particular individual or sex, the speakers cannot altogether

→ break out of their habitual binary frame of reference.”²¹ And this is certainly so. Indeed Foucault titles part one of the introductory volume of his series entitled *The History of Sexuality* “We ‘Other Victorians!’” Yet, as I have attempted to argue, one finds instances in Michelangelo’s production where the fundamental nature of the Lacanian gaze seems to be uncannily depicted with its full instability, dissolving such distinctions between subject and object and, from today’s perspective, replacing them by such interdependent and mutually inclusive notions as “the gaze” and “the subject of representation.”²²

In a chapter entitled “The Lyric: Michelangelo,” Nesca A. Robb sets Michelangelo apart from his milieu: “It was left for Michelangelo to inform the Petrarchan-Neoplatonic lyric with something of the fire and vigour that distinguishes his art. With all his imperfections he towers above the more polished versifiers who surrounded him. They wrote fluently and too often had nothing to say; he used a language of which he was often scarcely master, but it is unmistakably genius trying to speak.”²³ Or rather *speaking*, as Robb would no doubt have agreed. Furthermore, Robb rightly points out that although certain Neoplatonic notions were well received by Michelangelo, they never stifled his imagination.²⁴ Neoplatonism, which could be regarded as the philosophical and intellectual counterpart of the visual arts of the Renaissance, was a revised revival of certain archetypes of ancient Greek philosophy. If Michelangelo looked back at the past to some extent, he at the same time looked forward to the future.

Over four centuries later Lacan would theorize vision by erasing the distinction between seer and seen, subject and object, a distinction that one finds well blurred within the poetic domain of Michelangelo who avouches:

I see, with your beautiful eyes, a sweet light that with my blind ones I could never see;
²⁵

“I see, with *your* beautiful eyes...” Within the domain of the visual, the domain of *both I and you*, subject *and* object, the poet has erased the boundaries between the absolutely distinct, binary and reductive lexical domains of seer and seen, active and passive.

Or, engulfed within the domain of the ocular, the infinitely complex territory of the visible, where the very organ of sight is utterly invisible to itself, and whose nature is somewhat diametrically opposed to that of visual perception, Michelangelo begins an unfinished capitulo about perception, only to shift to the biological organ in the second stanza. He muses:

The eyelid, when it contracts, doesn’t limit sight with its shadow, for the eye has no constraint from one end of its turning-place to the other.²⁶

While “the eyelid, when it contracts,” might limit physical registry of the object upon the retina, the perceptual trace cast upon the retina will remain within the consciousness of the viewer. No doubt the term “retinal trace” as a substitute for “the image” becomes somewhat dysfunctional since vision at that point becomes a process located within the psychic zone whose nature extends that of the merely anatomical. Lacan, after stating the physical function of the eyelid, will depart to the psychological zone of the viewer in order to interrelate their functions. He writes: “The eyelid, too, when confronted with too bright a light, first blinks, that is, it screws itself up in a well-known grimace.”²⁷ A paragraph later he overlaps the physical with the instantaneous and psychological and states:

The relation of the subject with that which is strictly concerned with light seems, then,



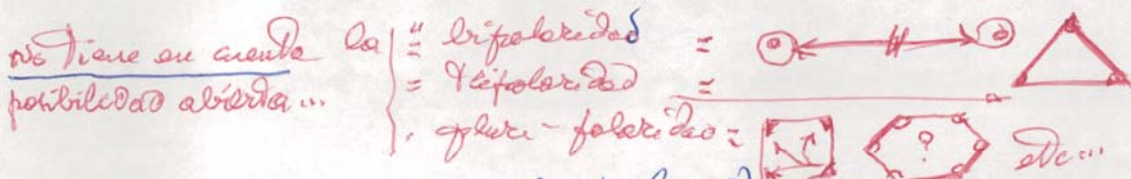
to be already somewhat ambiguous. Indeed, you see this on the schema of the two triangles, which are inverted at the same time as they must be placed one upon the other. What you have here is the first example of this functioning of interlacing, intersection, chiasma, which I pointed out above, and which structures the whole of this domain. 28.

Correlating the biological ("the eyelid"), perceptive ("sight") and temporal ("when") parameters to which he alludes in the first stanza, Michelangelo's verse seems to arrive quite accurately where Lacan arrives with "the schema of the two triangles, which are inverted at the same time as they must be placed one upon the other." 29 Of the invincible character of the bodily and perceptual nature of vision, the inseparable domains of the organic and the phenomenal, to which Lacan refers as "the subject of representation" and "the gaze," Michelangelo enounces:

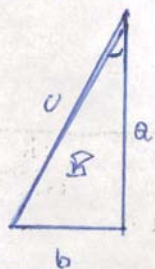
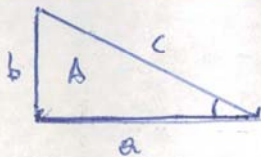
But the eye, which moves around slowly underneath, can reveal just a small part of its full ball, which shows but little of its serene gaze... 30

While I see through my eye, I can only see a partial view of it through a mirror. I will never be able to see, however, what is beyond the surface of a portion of the ocular globe. "I enter the picture as a cast shadow, cast because, dumbly, I get in the way of the light. And because I get in the way of it, I cannot see it." 31

It is, of course, the mere desire of this interpreter to locate Lacan within instances of Michelangelo's poetic and visual production. Yet is it not polysemy and open-endedness that form the very function of art? This is a function that bridges the inherent gap between science and philosophy, as Gilles Deleuze and Félix Guattari expostulate in What is Philosophy? They claim: "With its concepts, philosophy brings forth events. Art erects monuments with its sensations. Science constructs states of affairs with its functions. A rich tissue of correspondences can be established between the planes." 32 In Archers shooting at a herm coupled with fragments of poetic verse, we encounter sensations, concepts and functions of vision and visibility that are asymptotic -- ones that are as invisible as the archers' arrows, as "invisible" as light itself.



Do not think of a situation static, but of a "dinámica de posibilidades!"



¿pueden coincidir? solo si se invierten uno
ambos están en el mismo plano

Leila Haaparanta, editor

Mind, Meaning and Mathematics

Essays on the Philosophical Views of Husserl and Frege

Kluwer Academic Publishers 1994,
Dordrecht/Boston/London. xii + 278 pp.

Reviewed by Jaroslav Peregrin

In the end of the previous century, both Edmond Husserl and Gottlob Frege strove for such foundations of mathematics which would allow to understand its subject matter without taking recourse to psychology. Their ways of doing it parted; and each of them laid the foundation of an important philosophical school, Husserl of phenomenology and Frege of analytic philosophy. The "official" view of analytic philosophy on the Frege-Husserl controversy has long been that Frege's attack on Husserl's notion was devastating (phenomenologists have, of course, seen the situation under a quite different angle). As now the boundary between analytical philosophy and phenomenology seems to slowly fade away, and as it in any case no longer prevents mutual understanding, it is possible to reevaluate the situation without being obliged to praise one of the scholars, and depreciate the other. This is the theme of the present book: it contains nine essays focusing on various aspects on the Husserl-Frege controversy and on some aspects of the philosophical views of both these classics.

The book is opened by the Essay *Husserl and Frege: A Contribution to Elucidating the Origins of Phenomenological Philosophy*, an English translation of the master thesis of Dagfinn Follesdal, who has later become famous especially as an adherent of W.V. Quine. Follesdal compares Frege's theory of meaning with that of Husserl, and claims that Frege's influence on Husserl must have constituted a significant factor in the constitution of phenomenology. The author claims that although there is no direct evidence that Husserl's change of mind between his *Philosophy of Arithmetic* from 1891 and his *Logical Investigations* from 1900/1901, which Follesdal construes as the switch from psychologism to phenomenology, was stimulated by Frege, there is an indirect evidence that Frege's 1894 highly critical review of *Philosophy of Arithmetic* did really incite Husserl's reassessment of his earlier approach.

The following article of Martin Kusch, *The Criticism of Husserl's Arguments against Psychologism in German Philosophy 1901-1920*, is a meticulous survey of the discussion of psychologism, inspired by Husserl's writings, in the beginning of our century, supplemented by a comprehensive table. Kusch classifies individual reactions to Husserl's arguments according to their character and reaches the conclusion that the most often criticised themes in Husserl's arguments were the distinction between ideal and real laws, the independence theory of truth and the theory of self-evidence; he also remarks that many of Husserl's critics "charged Husserl with the very psychologism Husserl had allegedly refuted" (p.77).

Richard Tieszen's contribution *The Philosophy of Arithmetic: Frege and Husserl* brings a reassessment of Husserl's investigations of the foundations of mathematics. In particular, Tieszen wants to argue that "Husserl's post-psychologistic, transcendental view of arithmetic is still a live option in the philosophy of mathematics, unlike Frege's logicism" and that "it is also superior to Frege's late views on arithmetic in several important respects" (p.86). The author's main claim is that what Husserl called genetic analysis and what was depreciated by Frege is not a psychologistic

* enterprise (for which Frege held it), but rather "an investigation into the *a priori* conditions for the possibility of the consciousness and knowledge of number" (p. 108); and as such it can provide us with relevant results, which are inaccessible to anyone who wants to keep with the Fregean logistic method.

The conclusion of Claire Ortiz Hill's paper *Husserl and Frege on Substitutivity* is that "the two men clashed swords on many more matters than have been discussed in the literature" and that "their ideas overlapped on many issues which still figure importantly in philosophical discussions today" (p. 134). The author's opinion is that problems concerning substitutivity, Leibniz principle and extensionality, as discussed by Frege and subsequently by Russell and Gödel, were in fact addressed by Husserl in an insightful way; and that it is only our lack of understanding of Husserl's logic that prevents us from seeing this.

J.N. Mohanty's contribution *Husserl's 'Logic of Truth'* analyzes the position of the concept of *logic of truth* (as contrasted with *logic of consequence*) within Husserl's systematic categorization of logic. Mohanty discusses various ways of elucidating the concept and its relationships to other concepts of both Husserl's system and more recent conceptualizations, and finally he construes Husserl's views as elaborating on those of Kant and answering positively Kant's question about the possibility of such kind of logic by basing it upon what Kant called *transcendental aesthetic*.

The confrontation of basic concepts of Husserl's semantics with those of Frege constitutes the subject of the next paper, *Husserl's Theory of Meaning and Reference* by Barry Smith. The main distinction between the respective conceptual frameworks of the two philosophers is seen in the fact that while Frege "sees meaning-entities as falling *between* the act (or some equivalent) and the object (if any) to which the act is referred", according to Husserl, "linguistic acts are conceived ... as being built up in every case on the basis of low-grade intentionality of sensory acts" (p. 179). These two conceptions give rise to two different pictures of the relation between language and the world, and of intentionality: while Frege envisages the third realm of senses which are grasped by speakers, Husserl pictures the intentionality of language as parasitic upon the pre-linguistic intentionality of perception, which is "guaranteed objectual correlates from the very start".

It is sometimes taken for granted that Frege's and Husserl's theories of signification can be seen as based on almost the same conceptual frameworks, with only words differing; that Frege's *Sinn* is nothing else than Husserl's *Bedeutung* and that his *Bedeutung* is what Husserl calls *Gegenstand*. The aim of David Bell's paper *Reference, Experience, and Intentionality* is to undermine this belief; to show that there are essential differences between the two conceptual frameworks, which prevent them from being comparable in any such direct way. Bell's point is that Husserl's approach leaves no room for anything like Frege's reference; what he calls *Gegenstand* is in fact nothing residing 'within the world' and being (successfully or unsuccessfully) targeted by utterances or thoughts, but rather a content necessarily possessed by a mental act.

Leila Haaparanta's contribution *Intentionality, Intuition and the Computational Theory of Mind* addresses the relationship between Husserl's phenomenological view of the mind and the so called 'computational theory of mind' as advanced especially by Jerry Fodor; she criticises Hubert Dreyfus' proposal that the two theories are essentially similar. The author's diagnosis is that this is not adequate, for the two theories exhibit some crucial differences. "For Fodor," she concludes (p. 230), "humans are more like rule-followers, while for Husserl, they use their creative power to construct something that has its being only in virtue of human activity."

Dallas Willard (*The Integrity of the Mental Act: Husserlian Reflections on a Fregean Program*) takes the stance of construing Frege's theory of *Sinn* and *Bedeutung* not as a theory about the relationship between language and the world, but rather as a theory of human consciousness of objects: viewed from this visual angle, Fregean thoughts move to the ground where they can be directly confronted with those of Husserl.

The volume is surely a valuable contribution to the inquiries into the roots of the present century's philosophy; and it is also an important contribution to the dismantling of the conceptual "Berlin Wall" dividing analytic philosophy from phenomenology. What is surprising is that although the contributions of the book appear to be written more or less from the analytic standpoint, majority of them now praise Husserl as the one who was in fact the winner of the race of penetrating into the nature of "mind, meaning and mathematics". As we have mentioned above, until recently it used to be almost a dogma of the analytic orthodoxy that it was Frege who won the race; and it is surely good that this dogma has been done away with - but now it seems as if the pendulum went to the other extreme. It is true that Husserl's method allowed him to address some important philosophical questions which were precluded for Frege; however, we must not forget that this was the result of the conviction - implicit to Frege's approach - that such questions do not allow for answers which would comply with certain standards of "objectivity" which Frege held for basic for the enterprise of science and rational philosophy. Whether such standards are appropriate may be disputed (and such disputation is important, for the role of such standards is essential not only for the philosophy of Frege, but clearly for the whole analytic movement); but we should not take Frege as simply not being aware of the possibility of such questions. The issue between Frege and Husserl seems to be best perceived as a kind of a trade-of: if we, like Frege, start philosophizing at the point where subjectivity ends (i.e. where language begins), we have to give up answering some interesting questions, but we can answer other questions in a particularly rigorous and intersubjectively justifiable way; whereas when we, like Husserl, try to penetrate into the subjectivity (albeit "transcendental"), we are free to deal with a much wider range of questions, but we have to base our answers on the intersubjectively not always quite persuasive results of introspection. Anyway: the good news is that all kinds of walls get dismantled.

El debate sobre la enseñanza de las matemáticas ha generado muchos libros - ver más adelante

Back to H.F. Philosophy contents

CRITICAL NOTES ON PERSONHOOD

"PERSONALISMO" ?

Henry Flynt

(c) 1981, 1996 Henry A. Flynt, Jr.

Part I. Objections to Personhood Theory (November 1981)

• ① Personhood theory originated in reaction to the totalizing objectification of modern science, an objectification which left no place for subjective consciousness. Personhood theory proposed to posit consciousness or mental phenomena as elemental. At the same time, personhood theory proposed to avoid taking mind as an autonomous substance.

Originally I propounded personhood theory under prodding from something like a mix of capsulized existentialism and social organicism (politically traditionalist sociology). The wish from that quarter was to smash through the barrier between subjectivity and objectivity, mind and matter, by an act of dogmatic faith which took as obvious the observation that *self, consciousness, subjectivity, and world, objects* always appear conjointly, as a bond. What this wish overlooked is that some of the objectivities which are most important ideologically cannot by even the most liberal standards be defended as immediates of any personal "world," and can only be included in the personal world as derivative and hypothetical beliefs. One does not see society, history, or scientific objectivity (at the subatomic level) as an apparition in front of one's face.

And there is a still more severe objection to the original wish. To acknowledge consciousness as elemental does not bring an end to controversy but rather initiates controversy. **There can be many ways of apportioning the personal totality which acknowledge consciousness as elemental and which superficially are equally plausible. And it is not inevitable that the personal totality be apportioned: there is radical unbelief or namelessness.** Personhood theory cannot be justified as an account of the way persons *are*. It can only be defended as a penetrating scrutiny of the way one sort of person pictures self, alongside of engagement in coping or managing.

• ② We have the notion of a personal world characterized by a stable "self-objectivities" bond. But this notion is challenged by such phenomena as closing one's eyes, periodic unconsciousness, relaxation in a low-stimulus environment, sensory deprivation.

Merely closing your eyes is a violent qualitative alteration of the self-world pattern. Being temporarily blinded is even more dramatic. Yet we take these disruptions in stride: by invoking the concept of the common objective world?

Closing eyes relative to acting, doing, effecting. In acting, one relies heavily on memory or expectation, whichever one wants to call it. Picking up an egg: how hard to press and to heave. Have memory of sight-touch correlations in addition to memory of tactile sequence of actions (how many paces to cross a room, etc.). If I am deprived of the visual side, I attempt to carry out the tactile side with the correlated visual side present as a shadowy mental model, a schematic visualization. In so doing, I implicitly invoke an objectivity which persists when one of my senses is suppressed: the common objective world?

But *doing* may not be the main issue. The point is the qualitative transformation of the passive self-world pattern. There is a Self or Mind which is constant through drastic qualitative changes in the "world" side of the pattern. Does it make sense to say that Self arises conjointly with World when Self persists while World undergoes violent qualitative changes? Argument that self is not bonded to world or conjoint with world or in an encounter with world?--Since self is not bonded to a qualitatively ("modally") definite and persisting perceptual field. Self is independent of the given field of the moment. Or do I have two selves, a seeing self and an unseeing self? (But in actuality I do not divide up the personal totality like this.)

In fact, arguing for personhood theory, I do not manage via the notion of a self-contained mind passing through a landscape of things like a ghost. Self-conjoined-to-objectivities has some similarity to the self-picture by which I cope or manage.

Returning to the account of my mode of acting when my eyes are closed, a methodological principle must be stated. These investigations demand that consciousness be taken as elemental. We always stand on both sides of the subject-object dichotomy. Thus, we cannot accept behaviorist psychology's claim to be the only valid method of investigating the personal use of perception, memory etc. in acting. Indeed, since we take consciousness as elemental, only first-hand evidence concerning personal functioning--or assertions capable of a first-hand test--can be accepted. Only evidence which has what psychology pejoratively calls an introspective component can be accepted. The evidence of behaviorist experiments cannot, as such, be accepted, because it is strictly second-hand; that is, the "scientific" psychologist proposes to ascertain how another person consciously manages or copes by observing exclusively from without how he or she accomplishes a given task in a controlled environment. In other words, I am directly disputing the contemporary tenet that empirical psychology has made introspection obsolete. Personhood renders purely non-introspective methods suspect, for conscious functioning is not a projection of behavior seen from without. That is also why investigations of how animals cope with being temporarily deprived of vision by behaviorist animal psychology cannot be primary evidence in this investigation.

- 3 When I lie down and close my eyes to go to sleep, only the certainty that I can regain the world I have stripped away makes the deprivation acceptable? Children's reasons for wanting lights on while they sleep. E.g. the child fears being in total darkness because he or she fears that his or her sight may not return when the light does. Is the child's agnosticism always a source of anxiety, or is it only so in children who have been specifically habituated in "irrational anxiety"?
- 4 Attempt to defend personhood theory from the challenge of closing one's eyes. Personhood theory is a journalistic account of how I manage or cope in terms of action and "psychic" stability--a journalism of the delusion from within the delusion. Thus, when getting a drink of water, if I close my eyes while doing it, the system of praxis and beliefs to which I am attached by thirst, etc., takes this qualitative shift in the perceptual field into account.

But this defense doesn't explain the real issue, the passive issue of the constancy of Self through a complete qualitative change in World. My Self or Mind persists as a constant while the perceptual field mutates dramatically. *What about blinking and stroboscopic lighting? As the different fields alternate more and more rapidly, I don't have the discrimination to compartmentalize the event series as qualitatively different states. Psychic stability requires me to perceive the event series as a special sighted state.* Psychic stability is the overriding factor: although these mutations of the perceptual field are drastic, I don't perceive them as drastic.

- 5 Dividing up or analytically decomposing the personal totality. Conventional thought requires me to distinguish my body from the rest of the corporeal world. There are my mind, my corporeal self, the remainder of the totality. But why not a division in which tables and chairs are numb parts of my body? Boundary between my body and all corporeality outside my body.
- 6 Periodic unconsciousness. When you receive general anesthesia for a dental operation, you jump-cut from one episode to another, and have to depend on the dentist to tell you how long you have been unconscious. I have an existence without consciousness whose details I have to learn from without. I am also told from without of conscious episodes which I have forgotten. The need to posit periods in which I have an existence without consciousness.

Dreams are determined as "mere illusion." My existence in periods of unconsciousness is given parity with my existence in periods of consciousness, on the basis of information about me from other people as outside observers.

Periodic unconsciousness--my consciousness periodically ceases to exist. The only proof of my existence is information from other people. And yet idealism/solipsism would claim that other people are only an illusion created by my Mind. Or: I have to

posit a latent consciousness which I do not experience--a latent consciousness which is not conscious.

Contrary to my first assessment of the issue, the claim that my identity persists through unconsciousness poses a more severe obstacle to personhood theory than it does to Eastern thought. I have an existence at a time when the self/world pattern is virtually nonexistent. This is not a minor incoherence. It is an outright negation of personhood theory. If I insist that I exist when I don't have any personhood, then personhood theory loses its point. Either the gigantic paradox of total objectification is unavoidable; or the weight of the argument supports the speculation that my Mind is an autonomous, intermittently existing substance?

- 7 Modern philosophy has produced various opinions about the structure of the personal totality.

Regarding the notions of self/world polarity and self bonded to world with which I was prodded, their proximate source may have been Husserl's intentionality. The thrust from conscious subject to its object; the noesis/noema linkage.

How do various philosophies treat a mental visual image or visualization? Husserl says that both a perceived table and a table-visualization are objects for the subject, objects of consciousness, in exactly the same sense? For Spengler, the table-visualization is "Alien" (das Fremde) even though it is a phenomenon of my mind--because it is a spatial apparition. Even though it is a phenomenon of my subjective mentation, it is impersonal.

In my early radical empiricist analysis, I differentiated the table-visualization from a table-perception on the basis that the former is interior qua mental; and on the same basis, I classified it together with e.g. feelings--both are subjective mental occurrences.

- 8 Personhood theory humors the belief that Husserl's noesis/noema polarity, or the self/world polarity or split, is an absolute. How have I become involved with this belief which I would have seen through at the time of *Philosophy Proper*, Version 1 (1960)? In the state of radical unbelief, there is no basis to claim subject-object polarity within experience or sensation, or subject-"objectivities" polarity within experience. Radical unbelief dissolves any subject-object polarity in the personal world.

Personhood theory begins with a totality polarized as a "self" facing a "world." **But literal empiricism or radical unbelief exposes this polarity as a delusion.** When I manage or cope conventionally, I conceive myself as a self demarcated from and confronting a world of objectivities. But this polarization, this structure, is derivative from the beliefs with which I surround the "sensory apparitions." It is belief which converts "non-mental experience" into perception of an object by a self--into a self

R/ no se trata de enfrentar un yo al mundo: La experiencia se impone como dato de conciencia y obliga a reflexionar sobre su posible estructura; es la mente se devela la "polaridad"; esto no es filiarica o nada!

"raping" the object. Without conventional belief, none of this structure is present. In the totality of literal empiricism (radical unbelief?), a visual-chair-experience (and already this appellation compromises the literalness of the empiricism) is neither me nor not-me. There is none of this so-called perception; there is no "I" engaged in raping objects which have an independent life. Curiously, the actual source of phenomenology is "Refutation of Idealism" in Kant's *Critique of Pure Reason*. (Cited as such by Merleau-Ponty in *Phenomenology of Perception*.) But this text is cogent only to an apologist who is retrospectively rationalizing and legitimating common sense. The "mystery" that "I in fact only see one hemisphere when I perceive a sphere" is eliminated when one admits that the "sphere" exists only in belief. A perceived sphere is a visual hemisphere plus a belief.

On the other hand, the foregoing nullification of mysteries is not easy. To renounce the ontology of objects would be to renounce all culture and communication in their conventional sense.

For literal empiricism (radical unbelief), there is no "me" confronting and raping a "world." There aren't any "perceptions." What is more, the post-Kantian proof of the object is just an insincere rationalization of the conformist life-world. The genuine challenges to empiricism come from another direction, as we shall see. The intentionality which Husserl discovered, the noesis/noema polarity, is induced by belief. What I wrote on "transcendental arguments" in *Blueprint for a Higher Civilization*,² pp. 33-5, conceded too much to Husserl. I agreed that "If there is experience, there must be subject and object *in* the experience." That is just what I should have refused to agree with.

The reason I got involved with this myth of the polarization of the personal totality into subject and object, self and word, or whatever, is that I wanted an account of the process of a thematic self confronting objectivities, i.e. managing or coping in the conventional manner.

⑨ In "Philosophy of Personhood and Dignity," 1980 typescript, page 16, I pondered using the experience of having one's dignity threatened as a transcendental argument. A threat to one's dignity could serve as a revelation of the non-immediate in the immediate. I proposed that ontology be centered on dignity.

But how could I have humored such a rationalization? From a conventional viewpoint, getting sick can produce a profound general change of attitude, somewhat analogous to threatened dignity. But I would not write a philosophy of being sick; or propose an illness-centered ontology. So why the expedient of a dignity-centered ontology? It is unprincipled to use states of demoralization which *attach* you to certain beliefs as validation of those beliefs unto eternity.

Actually, there is another reason for getting involved with the issue of dignity besides invoking it as a solution to the long-standing philosophical enterprise of "proving the world." I want to know what the personal world has to include in order for dignity to be at stake in it. The equivocal and charged word "dignity" is unimportant; it is to be eliminated in favor of various explications. (See Part V.) In turn, this knowledge gives me a superior analytical framework through which to understand concrete phenomena which require people to be viewed as wholes or to be viewed in terms of their whole thematic identities. (See Part II.)

- 10 A crucial issue which arises in connection with personhood theory is whether it is possible to replace the common objective world with some other framework which still purports to produce an organized, identified world. Many illustrations can be given which seem to show that the common objective world is an immensely more convenient and efficient framework than personhood. Many examples in the foregoing discussion could be cited as arguments for the greater workability and efficiency of the objective-world framework.

Compare the treatment of perceptual prosthesis in personhood theory and in the objective-world framework. The visual field is different according to whether I wear or remove my eyeglasses. Wearing my eyeglasses, I see a table before me; if I remove my glasses, I see a blur. Or, without my eyeglasses, I see a blur before me; if I put on my glasses, I see a table. Am I to understand that the table changes? Actually, this question is unfair to personhood: it is an integral feature of the personhood perspective to declare that I make the table into an objectivity--to do so is normal functioning. But personhood wishes to classify objectivities as relatively more palpable or relatively more hypothetical. Which is the palpable entity and which is the hypothetical entity, as between the blurred table and the focused table? Loosely speaking, I fail to achieve perceptions confirmed by other people unless I wear eyeglasses. What framework is there to explain what the glasses do, other than physical optics? Consider the action of a magnifying glass, a periscope, a telescope, a microscope. Or consider the use of a rear-view mirror. What is directly seen, and what is "perceived" only as inference or hypothesis? These questions may be challenges to dogmatic metaphysical empiricism and to Husserl's doctrine of perception. *If I look at a sphere with a mirror as backdrop, so that images of front and back are available to me simultaneously, is the imputation of a back to the sphere no longer hypothetical? If what I see in the mirror is hypothetical, is what I see through my eyeglasses hypothetical? Where do my body and directness (my perception) leave off, and prosthesis and inference begin?*

Consider seeing the earth from an airplane, or from a space capsule. "Direct perceptions" which are possible only because of massive scientific technology. But also seeing a valley from within it versus seeing it from a mountain top.

How better to collate the phenomena of *shadows* than by postulating that these phenomena are images produced by obstructions in light beams?

What about conjuring, legerdemain? Should I identify the conjurer's performance with actuality because I cannot perceptually discriminate between the one and the other? Should I change this judgment if the conjurer shows me how the trick is done?

Or consider the case so often discussed in Indian philosophy of a coiled rope in a dark corner which I perceive as a snake. If at a second glance I see a rope, should I conclude that the object changed? (Incidentally, Indian thought seems to agree in this case that I am in error when I perceptually judge the object to be a snake. Indian thought fails to square its objectivist position here with its overall thesis that the world is an illusion created by my mind, with no independent laws.)

When I become ill, my entire personal world becomes "abnormal." When I recover, the world's normality returns. Should I imagine that the world changed--or that there was an objective world which remained the same while I changed?

What is a medial researcher to make of paralysis if the framework of the common objective world is excluded?

I should say again that some of the above questions are not fair to personhood theory. Personhood theory declares that I normally manage or cope by "making" objectivities, by relying on beliefs which "establish" objectivities. The genuine difficulties are as follows. First, the distinction between palpable and impalpable, direct and inferred, becomes questionable. Secondly, it seems far more convenient and efficient to postulate that the objectivities are primary, than to maintain that I derive them.

In addition to the doctrine of the common objective world, we must consider Freud's doctrine that each person has a hidden consciousness, an unconscious consciousness or hidden mind. Reality is claimed for an individual idiosyncrasy which is unobservable (in that sense, "non-immediate") to the individual. Personhood theory must classify the Freudian unconsciousness as a mere hypothesis. (But it is an attractive belief to explain the content of dreams, mood-changes, involuntary daydreams, and other subjective phenomena in emotionally disturbing situations and under the influence of psychedelics.) In other words, the Freudian unconscious demands that we ascribe more substance to it than personhood theory is willing to.

What is at stake in the foregoing ruminations is the possibility of a genuinely post-scientific culture, the possibility of a counterattack on scientific depersonalization which is more than a withdrawal into compensation and petulance. We know that the totalizing objectification of modern science is monumentally incoherent. Why, then, does it seem so much more workable and

efficient than personhood theory, say? What are the chances of finding a framework which produces an organized, identified world without depersonalizing us (understanding that the traditional makeshifts of religion and metaphysical idealism are not acceptable)?

Physics is a depersonalizing objectification extrapolated from the matter side of the mind/matter dichotomy. Psychoanalysis is a depersonalizing objectification extrapolated from the mind side of the mind/matter dichotomy. Particle physics and psychoanalysis make claims for atomic structure and for the unconscious which are extremely cleverly worked out. With electron microscopes, you can see molecules. In dreams and in the "psychopathology of everyday life," you see the unconscious.

A reply: to be convinced that you have seen a molecule when you use an electron microscope, you have to make an act of interpretation, correlated with a *theory* of how the device works.

What are the incoherences of objectification? I have to believe that my existence and my experience are only shadows of an inanimate substance, a real reality which is always other than me. A science popularizer said that we are "intricate molecular machines." Just so. If I am to be aware that I am only an "intricate molecular machine," then I have to be at some impossible imaginary point of observation, outside the molecular machine which encompasses my self, to draw this conclusion. This human self-image is intolerably alienated. Dogmatic materialism and totalizing objectification are dangerous to your "mental health." There can be no higher civilization unless we can break this world-view.

But can there be a less mystified, less reductionist, less alienated framework which is more workable and efficient than the objective-world framework? Or is the only alternative to totalizing objectification the piecemeal, specialized investigations of meta-technology?

*

Actually, I am imposing extremely high expectations on the new framework. The objective-world framework did not arise as a homogeneous, all-embracing world-view. It took several hundred years for science's piecemeal pragmatism to encroach on other ways of coping until it embraced all of reality. Alchemy, the forerunner of today's chemistry and biochemistry, was quasi-animistic. Alchemical animism was eliminated in stages. There had to be successive campaigns against vitalism, teleology, the impossibility of synthesizing organic compounds, the impossibility of synthetic life-forms.

In this manuscript, *biological speciation through natural selection of random*

micromutations--and single-tree eucaryotic descent-- will be abbreviated as "Darwinism." Around 1980, as a result of work of Stephen Jay Gould, Niles Eldredge, and others, it became possible for biologists to say publicly that there is little positive evidence in detail for Darwinism. Evidently there was a tacit conspiracy among paleontologists during the preceding one hundred years to pretend that the evidence supported Darwinism. Indeed, a subtlety is involved in Gould's and Eldredge's disclosure. What allowed the discrepancy to be disclosed was that Gould and Eldredge thought they could explain it away: in other words, their motivation was more damage control than intellectual honesty. Other cutting observations about Darwinism had been made earlier by Karl Popper and Garrett Hardin. Hardin observed in *Nature and Man's Fate* (1959) that Darwinism had been inspired by Malthus, and was a generalization of the ideology of competitive private enterprise and incremental social reform in Victorian England.

Why was Darwinism upheld as an orthodoxy even though it failed to match the evidence and various criteria of scientificity? Recently, that too has been written about. Let me offer that Darwinism was the beneficiary of favoritism, because it was the least vulnerable proposal to explain the origin of the present biological species naturalistically. But this in turn means that the forces promoting secularism and naturalism--the drive towards secularism--was more powerful than is supposed by canard. Darwinism has been a scientific bluff used as a stopgap to wean the public from the parochial supernaturalist explanations of the biological species in the *Old Testament* etc. Now, after one hundred years, secularism is so well established that admitting the vulnerability of Darwinism is not likely to bring an end to secular biology.

Obviously, the case of Darwinism contains a lesson about how new frameworks--in this case secularism/naturalism--become established. If the scientific outlook was universally valid, then the origin of human beings had to be the result of the blind activity of matter. Darwinism was a superficially plausible mechanism in which the blind activity of matter produced the biological species extant today. This model served as a bluff. The powerful social forces promoting secularism, scientific depersonalization, and institutionalized science would not forego the model just because it was empirically disconfirmed. Even the presentation of theory-dictated conjecture as fact, as in the equine phylogeny at the American Museum of Natural History, was accepted.

In contrast, the expectations I am imposing on the post-scientific framework are extremely high. In part, this is because I think that science is so sophisticated that only a framework which yields some decisive advantage other than *consolation* can challenge it. The new framework should allow, say, a powerful technology of awareness/objectivity interdependencies which science cannot achieve at all. But the new framework may be extremely inefficient for transistor technology, say. To uphold

the new framework, it might be necessary to run a bluff in areas in which scientific technology is most efficient--until we had accumulated a lot of experience in coping "unscientifically." Also I am not allowing for the possible need for going through several stages in which old and new frameworks are mixed.

* *

Challenges to literal empiricism ^v

Evidently I am treating "literal empiricism" as the least credulous condition, or as the irreproachable condition. What challenges can be directed against literal empiricism to the effect that it underestimates the conventional world? The attempt to "prove the world" in the tradition of Kant's "Refutation of Idealism," the "proof" which says that experience requires a subject and an object, therefore objects must be real. Certainly this challenge is not compelling. (It's a pun on the German word for experience.)

• 11 Spengler suggested that even within subjective immediate phenomena, even within direct experience, some phenomena are impersonal--indifferent and inert; while others are absolutely personalistic. All phenomena which are emplaced in space, or possess extension, are impersonal. Moreover, spatial phenomena are completed, lifeless, and quantifiable. A perfect example of an impersonal subjectivity would be a visual-table-experience. Evidently the claim is that a visual-table-experience is more estranged and indifferent than empiricism can acknowledge; or that there is a contrasting zone of experience which is more personal and intimate than empiricism can acknowledge.

Let me reply. Modern Romantics have sought to argue that people are not things. But they have maintained with equal stubbornness that things are things. They cannot apprehend experience without conceiving it as polarized between a living, dynamic self (a "soul" as Spengler calls it)--a "me" which is in here--and an object-zone which is "out there" and possesses the inert, indifferent autonomy of an objectively real thing. The object-zone is somewhat like apparitions on a shell surrounding "me." This myth is given a further twist by Sartre when he discovers that the indifferent object-side supplies all of the content of experience; and that the self is empty.

The dichotomy which Spengler finds in subjective immediate phenomena has its source in the beliefs which make e.g. a visual-table-experience an object or objectivity. Beliefs give the experience the alien autonomy which opposes it to my "soul." Without these beliefs there is no basis to see in experience a zone of things which menace oneself in their soulless inertness. Spengler's dichotomy is an elaboration of portions of the Occidental myth which it has not occurred to him to question: this is evident in his pronouncement that e.g. a visual-table-experience inherently lends itself to quantification, more so than "life" or "self."

Hennix: Is a toothache Proper or Alien, das Eigne or das Fremde?

- 12 If I glance at a wall with an inscription on it, I perceive more than the inscription--I instantaneously and "automatically" associate a meaning or significance to the inscription. "I perceive more than is there." I have different species of reactions depending on whether the inscription is e.g. my own name, a word in a language I don't speak, or a mark such that I don't know whether it is a code or not (e.g. a Zebra label when they were new). [On the other hand, let me not underestimate my capacity to doubt the meaningfulness of common linguistic expressions as a matter of principle.]
- 13 If I pass by a familiar place and a familiar object is absent, I have a dizzying perception of a deficit. This perception is instantaneous, prior to any search of my memory to identify what is missing. Evidently the perception superimposes a memory-related belief or judgment on the positive content of the visual field, in an inseparable way. Again, I see more than is there, more quickly than I can bring skeptical detachment or self-consciousness into play.
- 14 Once I was lying immersed in water and leaned back, and my toes surfaced. All I saw was a pale blob of flesh rising out of the water, and I jerked back in fright. But in the next moment, I realized that I was looking at my own foot, and I relaxed.

This case demonstrates that a genuinely undetermined apparition evokes fright and disorientation. What is more, in the case in question I made a snap judgment of the apparition, and reacted emotionally and behaviorally. These responses are instantaneous, and as such are inseparable from the perception.

The reason why I can suppose as a philosopher that cognitive judgments are appended to, and separable from, experiences is that the experiences in question are expected or familiar. But in surprises, and frightful surprises, there is a noticeable cognitive judgment which is made more quickly than skeptical detachment can come into play, and is thereby inseparable from, or intrinsically integrated in, the perception.

The claim might be made that survival demands that the organism make vital judgments instantaneously, prior to self-conscious contemplation.

Moreover, when I "did a second take" and decided that the blob of flesh was my foot, the judgment calmed my emotions. Adoption of a belief had the effect of neutralizing the snap judgment and the emotional and behavioral responses integrated in the initial perception, and returning cognition and emotion to neutrality. This even suggests that a snap judgment of harmlessness is latent in the placid perceptions which usually constitute the data of my philosophical reflections.

To recap, a genuinely undetermined apparition will probably evoke fright and disorientation. What is more, "knowledge"--habituated conventional interpretations or

judgments--can lessen the fright.

• 15 For completeness, I mention the claim that it is possible to have perceptions expressed as "ice looks cold" or "velvet looks soft." Evidently what is claimed is that a conclusion or inference is intrinsically integrated in the perception. Such a perception may be called "recognition." Here again I see more than is there? Also for completeness I mention what I call intermediate-zone apparitions: I see spots, my ears are ringing, the room is swimming. These apparitions cannot be classified in my dichotomy of mental and non-mental experiences?

• 16 I have mentioned perceptions in which seeing more than is there, or making a snap judgment, is instantaneous and is thereby intrinsic to the perception at the moment. But there are altered states of cognitive morale in which one loses one's capacity for skeptical detachment or self-consciousness over a sustained period. Examples of such states are dreams and psychedelic experiences.

• 17 In a fever, or under the influence of psychedelics, the personal totality can undergo attenuation or disintegration in the zone of the self or "me"--the zone Spengler identified as the soul. That is to say, there is a loss of presence, centered activation, drive. A zone of the personal totality which is called self or "me," and which normally goes unnoticed, is made noticeable by virtue of being threatened in certain rare or disregarded states. An unexpectedly intimate zone of the personal totality is found to be variable. What is more, in dreams, self or self-identity undergoes all sorts of anomalous variations. Recalling Spengler's notions, it could be claimed that the placidity of common experience depends on a stability of an intimate zone of experience which empiricism is too indiscriminating to acknowledge. : esto no cambia su realidad viviente, la conciencia!

*

In most of the above cases I have made the characterization that "seeing more than is there" is an inescapable aspect of the perception in question. It might be argued that these cases are evidences of transcendent phenomena in the immediate. The very occurrence of involuntary and instantaneous imputations of "more than is there" might be taken as proof that there is more than is there. Our very capacity for such imputations might be claimed to project beyond, or transcend, "what is there." Cf. Heidegger's pronouncement that Man lives always ahead of himself, oriented toward the future. (The "there" is already here. Man is already living in the "there.")

But I have always understood that there are perceptions in which imputations of significance or objectivity are involuntary and instantaneous. Only in retrospect can one exercise skeptical detachment toward these imputations. Indeed, in dreams I lose the capacity for skeptical detachment for sustained periods. Conjointly, I involuntarily impute contexts of objectivity in my experiences from moment to moment over

Do es que uno vea "más" de lo que hay allí; "nadie" ve más de lo que se da en la experiencia; si, uno ve más de lo que otros ven! ¿Qué sabemos de lo que hay allí? ¿Quién mide lo visto?

sustained periods of time. But any claim that these cases "prove the reality of the world" falls completely flat.

If imputations of contexts of objectivity in experiences could prove the reality of the world, what would be proved most of all would be the reality of dream-worlds. It is in dreams that the phenomena being invoked are most vivid. But this is the opposite of the result wanted by the conformists and apologists. The irony is that the conformists and apologists who want a provable world do not at all want to prove that the dream-world is that world, that objective reality. Indeed, the apologists have an immense stake in claiming that dream-worlds are mere subjective illusions, and are not even slightly part of the public objective world. So attempts by conformist, apologetic philosophers to seize on the occurrence of "gullibility" to prove the public objective world are nullified by a trap which these very attempts create for themselves. The case in which the happenings operate so as to best support the arguments that the apologists wish to make is the case which the apologists must suppress to maintain orthodoxy.

What do all my intricate imputations of objectivities in a dream prove about objective reality? The answer of the apologist must be: nothing at all. My perceptions in dreams do not even intimate any genuine objectivity or constitute any genuine objectivity whatever. The apologist must maintain that imputations of objectivities in dreams do not establish any transcendence or non-immediate whatever. No contortion of self-deception "breaks outside" to an objective reality: even the apologists are compelled to maintain this. The fact of my capacity for gullibility or "seeing more than is there" proves exactly nothing about the supposed objective reality surrounding my immediate experience.

*

The only challenge to literal empiricism which is at all deep is provided by perceived motion. What is the interval of time required to observe the occurrence of motion? Must it be long enough to extend outside the present instant and to encompass a distinguishable past and future? Then since past and future are non-immediate, the perception of motion would have to involve perception of non-immediates or imperceptibles. On the other hand, suppose we try to confine the observation of motion to a time-interval so short that no past or future is involved. We might have to make the time-interval a fraction of a second. And extremely short intervals of time are not immediates either. Extremely short intervals of time are constructs beyond perceptions.

To express the point in a different way, how much distance does a motion have to traverse, and how much time does it have to occupy, before one has to appeal to one's memory to claim that the moving object was previously in a different position? If you concentrate, and try to test this point, you can narrow the breadth of the "immediate." Is the transfer of perceived movement into memory a moment-by-moment transfer, an

instantaneous transfer?

To say "I observe motion" is already a contradiction, because it means that the present instant must be stretched out long enough to establish that the moving object assumes distinctly different positions. So there is a claim that times other than the present are perceived immediately. Yet they cannot be, for past and future can only be "apprehended" as memory and anticipation.

?: Even these difficulties would not arise if one were not trying to organize a world or explain a world.

nunca analiza la experiencia

Evidently what is being debated here is properly called "radical unbelief" rather than empiricism. I don't claim that empiricism makes sense as an affirmative metaphysical system: because it doesn't. If "there is nothing but immediate experience," then there would be no language in which to express this state of affairs (and I already understood this in 1960). The import of the foregoing discussion is negative. Empiricism and unbelief do not underestimate conventional reality. Ordinary personhood has no constituent which properly, affirmatively establishes objective reality.

*¿ lo opuesto = la experiencia edeblece de realidad de la persona, **

Excursion in geometry and philosophy

¿ como puede ser la mente en un espacio?

The considerations in this manuscript have ramifications concerning the philosophy of geometry. We may ask what the location is of my mind in the space of indifferent physical entities in my environs. And further: If I can only see one side of a sphere at a time, and have to add the other side (to complete the sphere) by an act of faith, then solid geometry is just as much an imaginary geometry as non-Euclidian or four-dimensional geometry. (A plausible example of an observation which encompasses three dimensions: specifying a point above a horizontal surface such as a table?)

We are finding that Spengler had a point, notwithstanding anything I said in rebuttal of him. Visually interpreted geometry is something one constructs in exterior environs which have been counterposed to, and divorced from, the consciousness or self. The notion of extension is plausible only in the environs. If space has to include both environs and consciousness, it becomes obviously undefinable? Given our indoctrination, there is a difference between "soul" and environs in that the concept of spatial location or extension is plausible for one but not the other? Then, three-dimensionality is not an immediate for sight, only for touch if at all?

I began to stumble across these issues in "The Fundamental Reconstruction of Physics," without pushing far enough. How is it plausible that I can construct a visually interpreted two-dimensional geometry, a logic of positional relationships in the visual

*1 a
tiempos
de espacio
no se mide
debe
fuerza
hace*

field? I have to fantasize a stable field, abstracted from the consequences of closing my eyes and shifting my eyes (and also from visual perspective, if I want a strict two-dimensional construct). But color, which is a quality of the visual field but not of the "soul," is also not a property of the tactile field (environs, object-zone). And spatial position (and color) can be a feature of mind (mentation or ideation) when visualizations are taken into account. Geometry is an abstraction which is grotesquely mismatched to the contours of experiences. Visualization: I reproduce the visual environs in my mind, and positional relationship becomes a feature of ideation. But this conclusion continues to make the realm of positional relationship into a shell surrounding me or a screen in front of me which my "soul" observes. Where is this observer's position incorporated in the network of positional relationships? Spengler did have a point about our indoctrination. We come to treat extremely artificial concepts as obvious. The self/world polarization versus the observer/screen polarization (which can be reproduced in ideation). Dependence of the observer/screen polarity on the visual modality. "Jive Space-Out," my electric violin solo which gives a synesthetic impression of space and emptiness. (Reverberated declamatory triple stops, repetition, increasingly long pauses.) To what degree is the extendedness of the "object-field" peculiar to the visual modality? Configuration of the "object-field" for the tactile modality. Observer/field polarization in the tactile modality? Reproducing this polarity in mentation? Where are feelings and moods in the positional network?

What the "empiricist reply" to observer/screen polarization should be. One may speak of visualizations, emotions, self-observations as "self"-aspects. But as far as consciousness or selfhood is concerned, it may as well be considered to be **"out there" with "my" table-apparition. More properly, the "out there" notion is nonsensical.**

Always test schemes of objectification against dream-worlds. Nobody wants to claim that the self/world or observer/screen polarization occurring in dreams manifests any objective "out there" whatsoever. "Feelings are in here, visuality is out there": why aren't the feelings "out there" with the visuality, i.e. why don't feelings permeate the personal totality? A child says "the room hurts," not "I have a toothache." [So say the textbooks.]

"Where is consciousness located?" versus "Where is mentation located relative to the non-mental zone?" If I could visualize intensely, I could duplicate the non-mental visual field in ideation. Space is never concrete; it is always an abstract model superimposed by thought on perception?

Euclidian geometry requires not only the ability to observe or visualize positional relationships, but also the ability to do, to make pencil and paper constructions. Cf. Hilbert's *Foundations of Geometry*.

In

- 2, I noted that three-dimensional space occurs as a shadowy conceptual model which orientates one for action. The three dimensions are dimensions in which action is possible. On the other hand, this information is of no value in substantiating any formal geometry.

Enumeration; magnitude; positional relationship. Positional relationship presupposes enumeration, i.e. a stable multiplicity of distinctions. I may have the ability to recognize positional pairs and triples without explicitly counting them. At what point do we switch from accepting impressionistic recognition of the degree of multiplicity to demanding a protocol of verification, i.e. explicit counting? Explicit counting must be carried out in time, using tokens which appear and disappear in time. (The empirical possibility of mathematics depends not as much on stable notation-tokens as on evanescent notation-tokens, since explicit counting is carried out with evanescent tokens.) How about counting positions by writing numbers beside them? If one were enumerating positions by observing numbers written beside them, all that would matter would be to discern the greatest number. But don't you have to verify, through a temporal procedure, that there has been no cheating in the assignment of the written numbers? E.g. a wall with 947 numbered points on it. It is the implicit dependence of positional relationship on stable multiplicity, which in turn is verified by a temporal procedure of enumeration, that caused me to reject Spengler's dichotomy, which assigns quantification exclusively to extension and space.

(For professionally indoctrinated mathematicians, let me repeat the point made in "The Fundamental Reconstruction of Physics." Mathematicians have become virtuosos at extracting numerical networks from spatial arrays. But they have become so absorbed in this problem that they have forgotten that they have no rigorous procedure whatever for the inverse shift. Mathematics has no protocol whatsoever for constructing the array of positions in the visual field corresponding to a given lattice of numbers. "Imaginary geometry," which began as an exception, has become the whole of geometry. Mathematics has no procedure whatever for interpreting geometries in perceived space. The operational application of geometry in physics is carried out entirely by unformulated intuition.)

* *

- 18 When the portrayal of the ostensible personal totality is developed as in "Personhood II," the result is a massive dogma. People can read this portrayal and recognize themselves in it. However, the totality of the portrayal extends far beyond the moments of life or consciousness. When I am raking leaves or simply relaxing, I am largely wordless and do not conceive myself as this vast, intricate structure. Personhood theory is a generalized compilation which goes far beyond the moments of life or consciousness. Personhood theory is a massive collection of "information"; and

this massive collection is not an immediate for us. We do not necessarily experience ourselves in this panoramic, detailed way. *The circumstance that we do not go around with the panorama of personhood theory in our attention is a basic objection to it.* Acts of belief are required to attribute this vast superstructure of detail to ourselves. (Indeed, we may not experience ourselves as in personhood theory at any time. The twentieth-century formalistic scientific man, to whom I will return in Part V, may not recognize himself in the mirror of personhood theory at all.)

- 19 Personhood theory, as a doctrine, is extremely dependent on and sensitive to language, to verbal embodiment. The distinction between "urge" and "desire" comes from the dictionary; it is not thrust upon me by experience. Personhood theory gives names to moments which do not necessarily appear in experience with names attached to them.

But this objection, at least, has an answer. I'm not claiming that the names have priority over the experience, or that the attaching of names is the goal of the activity. Personhood theory originated using words as a means to grapple with problems of *non-intellectual epistemology*, if you will. The words have worked surprisingly well; the possibilities of expressing the inexpressible were underestimated. Personhood theory is not a project of accumulating abstract certainties. On the other hand, the modesty of this answer is a little out of date. Now that the search for a framework (producing an organized, identified world) which can overwhelm the objective-world framework of science is on the agenda, the question does arise of whether personhood theory is more viable in general than other frameworks. It is no longer enough for personhood theory to be a makeshift controlled by specific problems--even though that is the way it had to be developed.

- 20 One of the most obvious objections to personhood theory is that it is a regression to a medieval anthropocentrism which is shameful given our contemporary knowledge both of the scope of the universe and of the possibilities of manipulating life and computing machines. The theory would identify consciousness with our human trivia, with the trivia of human biology. How shameful to make an absolute of our little niche in the cosmos. But to give personhood theory its due, it makes an extremely radical challenge to this contemporary cliché. We are little as biological entities in the astronomical universe. But personhood theory rejects this approach to our self-definition.

- 21 A reader's objection to personhood theory. Why must my investigations produce an organized, identified world at all? Why must I produce another ready-made global framework? And why must I advance ideas which presuppose or endorse thematic personal identity? (Such identity could also be called longitudinal or global personal identity--identity over the person's whole life.)

The following argument prepares for Part V.

• 22 Many of the issues which surfaced in the foregoing discussion could be ridiculed as issues of the metaphysical structure conventionally attributed to the human psyche--the issues which preoccupied some modern philosophers. Positivism and scientism have already declared that we are better off dismissing these issues as traps? The issues are only imperfections of natural language? Why would not a "superior medium of thought" start from an extra-terrestrial standpoint beyond all these issues? Perhaps the foregoing disputes keep us from acceding to the superior medium of thought.

Perhaps personhood theory fetishizes the metaphysical structure conventionally attributed to the human psyche. Why should conventionally acknowledged human structures be taken as the frontiers of "thought"? Perhaps personhood theory fetishizes our human limitations. Why could there not be extra-terrestrial sentient beings who had the advantage of us while not being human?

Compare the situation when I encounter a fellow human who generally is more advantaged than me or has the advantage of me. Just in practical terms, what if I had an analogous encounter with a sentient non-human? *My philosophy provides the insight that non-immediate or transcendent standpoints are nonsensical.* Should that induce us to rule out the quest for a preferred existence outside mundane life?

If meta-technology does not portray the panorama and detail of whole human identities, perhaps that means that it is nearer to the superior medium of thought. Perhaps meta-technology is operative without requiring as much credulity as personhood theory does. Less can be more, can mean less mythology (if the "less" is not reductionist.) Meta-technology omits an undesirable burden of assumptions carried by personhood theory.

Dignity is a dubious aim: if it is an attribute of thematic personal identity and requires you to give credence to your longitudinal identity. The affirmation of your longitudinal thematic identity is not as worthy as the capacity to "rotate" the ostensible world or cultural determination of reality. Whoever has the latter capacity is in a position to make him/herself disappear to him/herself (without reductionist half-fantasies).

*

On the other hand, it can be argued that all elements of meta-technology introduced so far presuppose the person-world to underlie them. (But it still doesn't follow that it is productive to specialize in personhood.) What about promulgating meta-technology,

seeking its adoption culture-wide? To attempt to convince another person--to persuade a person of an idea or secure a person's comprehension of a cultural artifact--presupposes enough of the constituents of personhood that personhood's level of credulity is tacitly presupposed. To despair of other people also presupposes their (inadequate or self-attenuating) personhood.

Some readers advised me to proceed as if I were oblivious to the matter of audience. But meta-technology is removed from the audience by the extent of an entire new civilization; it does not feed into any role in this culture. **(Check the cases in which a "pioneer" seems to attract a public spontaneously by just being splendid, and you will find that *the pioneer's role was already a cultural cliché.*)** The communication of meta-technology has to be consciously contrived. My personal contact with whatever potential audience there is has elicited a whole new level of bizarre behavior--which may be called **cross-cultural obscurantism**. I cannot refrain from bringing this behavior within the scope of the manipulation and analysis which I am developing.

Meta-technology as a sorcery of chaos: who and what is the sorcerer?

*

Some of the preceding defense of personhood theory is only tentative. Part II (conclusion) and Part V of these notes will say more about the role and rationale of personhood theory.

**

Alertness-only mysticism

One Buddhist sutra argued that sense-awareness cannot, in principle, be reduced to any conjunction of its physical requirements. The physical requirements, which are all indifferent entities or properties in the knowing subject's personal space, are incommensurate with the core of awareness. Well-made as this point is, it manifests Eastern thought's determination to strip world from alertness, to isolate alertness (from world) as a substance. **"Alertness only." There is no instinct that comprehension needs content as well as alertness.**

Well, perhaps I am unfair. Eastern thought knows that "comprehension" commonly has a content. That is why it developed the practice called "meditation," whose purpose is to still mind and empty it of content (which is judged to be a contamination).

The task is to explain and counteract cultural depersonalization and cross-cultural obscurantism, as well as cultural exhaustion and ritualized self-abasement. The problem of addressing these topics with an analytical framework which does not make us into shadows of a hidden reality has never been posed before.

Eastern thought may be able to acknowledge that comprehension commonly has a content; and yet claim that such content can be stripped away from mind. But this approach cannot serve the task of personhood theory. I want an immanent critique of the usual palpable totality. I want an account of comprehension when it has a content—not when it doesn't.

Tome muchos casos de fenómenos de percepción, experiencia, estado sin profundizar ninguno!

Trata de dar soluciones metafísicas con los recursos instrumentales del empirismo ~ lingüístico!

con "yo" no se busca ninguna solución acerca de la persona! como entidad
— pre-lingüística, pre-dada!

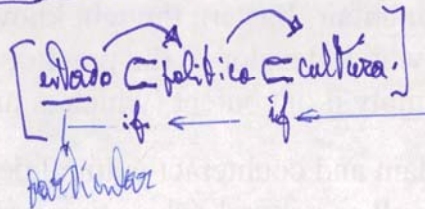
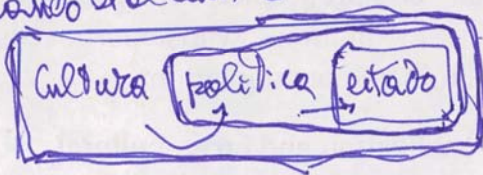
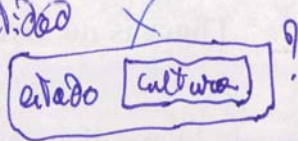
o No le pueden poner orejas a gobernar ovejas de ovejas

No puede haber paz en la ciudad cuando hombres y (no dioses) gobiernan a hombres →

Toil = trampa, engaño, pena
daunting = desanimadora -
awe - (ó) = miedo, respeto
stint = educación
awful = terrible (ó)

steer = guiar, dirigir

como si el "Estado" fuera una entidad mas grande que la cultura cuando es el revés =



[HOME PAGE](#) [CONTENTS / '95](#) [AUTHOR INDEX](#)

(This essay is a response to Rorty.)

la esposa de Rorty!

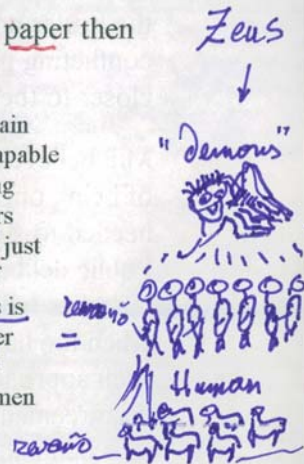
**Comment on Amelie Oksenberg Rorty's Paper:
"The Moral Duty of Promoting Political Conflict"**

Yael Tamir

University Center for Human Values, Princeton !

There is no better way to respond to Amelie Rorty's beautifully written, rich, and engaging paper then by telling a legend, a myth, which is told by the Athenian to Kelinias.

Long before the cities whose formation we described earlier there is said to have come into being a certain very happy rule and arrangement under Kornos...Kornos understood that...human nature is not at all capable of regulating the human beings when it possesses autocratic authority over everything, without becoming swollen with insolence and injustice. So, reflecting on these things, he set up at that time kings and rulers within our cities -- not human beings but demons, members of a more divine and better species. He did just what we do now with sheep and the other tame herd animals. We don't make cattle themselves rulers of cattle, or goats rulers of goats; instead, we exercise despotic domination over them, because our species is better than theirs. The same was done by the god, who was a friend of humanity: he set over us the better species of demons, who supervised us in a way that provided much ease both for them and for us. They provided peace and awe and good laws and justice without stint. Thus they made it so that the races of men were without civil strife, and happy.



What this present argument is saying, making use of the truth, is that there can be no rest from evils and toils for those cities in which some mortal rules rather than a god.!

This is a daunting vision for those of us who have no confidence in kings, gods, demons, reason, or even in ourselves. For us, no divine or royal regime can provide peace and awe, good laws, and justice without stint. We must then ask ourselves whether any human regime can teach or promote virtue, whether it can steer its citizens away from evil and in the direction of moral decency (not to mention moral excellence).

In a modern democratic regime this question raises special difficulties as in a democracy we, the people, are the rulers and we must therefore guide ourselves. Politics, Rorty claims, provides the answer to the problem of moral education. It is the structure of the state -- its laws, its economy, its institutions, its public culture -- that form and direct the moral life of its citizens. Yet these institutions are our own creations, and the political arrangements we construct inevitably reflect our virtues and vices. How can these institutions teach us the virtues we lack, or shelter us from the vices we possess? Can we, like the legendary Baron von Munchausen, pull ourselves up by our bootstraps and save ourselves from the evil that is inherent in us?

Amelie

falso!

Experience, Rorty rightly argues, cannot guide us. Emile, she reminds us, could properly learn from experience only when his experience was an experiment "controlled by a benevolent, omniscient and omnipotent tutor, who regulated the events that presented Emile with occasions for learning." This obviously presupposes that the tutor knows how to distinguish right from wrong. Like the philosopher-king, the tutor's authority to teach is grounded in the knowledge of truth.

But the belief in philosopher-kings has faded away in the transition from the ideal state of *The Republic* to the actual state of the Laws. The authority to teach is thus delegated to the political leader, who should employ only those teachers "who concur with his own appreciation" and "to them he should entrust the young for their instruction and education."² But if the rulers, as Locke argued, enjoy no advantage in their search for the truth--if "neither the right, nor the art of ruling, does necessarily carry along with it certain knowledge of other things"³ then why should the governing bodies or their agents have any right to impart their own views on the rest of us? This disbelief in the power of the government to know the truth lies at the heart of the crisis of legitimation with which the modern state contends.

In such skeptical times, a political approach that relies on the leader's knowledge of the good is doomed to rejection. Moral disagreement thus becomes a permanent feature of our society; as neither the leader nor the public can resolve it, we pay homage to public deliberations in which we air our conflicting points of view. Yet we have no assurances that these public deliberations will lead us closer to the truth. Why then do we value disagreement?

Mill believed disagreement to be valuable as he believed that the doctrines in such conflicts, "instead of being one true and the other false, share the truth between them, and nonconforming opinion is needed to supply the remainder to the truth of which the received doctrine embodies only a part."⁴ Public deliberations of conflicting points of view are valuable because, through discussion, our mistakes will offset each other. We may then hope that "if there be a better truth, it will be found when the human mind is capable of receiving it; and in the meantime we may rely on having attained such approach to truth as is possible in our own day."⁵ Consequently, Mill thought, moral disagreement and discussion would lead to a process whereby truth is slowly, but consistently, revealed and hence, "As mankind improve, the number of doctrines which are no longer disputed or doubted will be constantly on the increase; and the well-being of mankind may almost be measured by the number and gravity of the truths which have reached the point of being uncontested."⁶ Evidence, however, points to a contrary process -- one of diminishing, rather than increasing, consensus.

If moral conflict will not bring us closer to the truth, we could still justify it on other grounds. The pluralistic view of error, which lies at the heart of democratic thinking, assumes that it is better for us to make our own mistakes than to be misled by others, even if others could lead us to more correct positions than those we hold. Conflict on this view is not "the homage that a corrupted society pays to morality," but the homage an insecure society pays to personal autonomy.

Conflict is there to remind us of our limitations and fallibility, as well as our right to govern our own lives. This approach can serve to justify the democratic belief in freedom of expression and political pluralism, but it does not offer a theory of education. The right to make a mistake is not, after all, equivalent to the right to mislead others. Given the democratic right of each separate individual, and of society in general, to commit their own errors, we cannot infer that teachers or society have a right to mislead those they are educating. And the fact that, according to democratic theories of education, children are to be exposed to a multiplicity of views cannot serve to counter this objection.

So how can we educate ourselves or the young in an age when faith in the existence of an absolute moral truth breaks down, when the belief in the liberating power of science is shattered, when the plurality of knowledge comes to be perceived as an educational burden rather than a blessing, when a question mark is placed over the effectiveness of rational deliberations? Conflict itself is of no help as it cannot but breed occasional agreement on the one hand -- not necessarily on the right issues or opinions -- and more conflict on the other.

Conflict is a valuable educational tool to those who know where they heading. For those who are lost it can give no direction. In fact, for those who have no clear moral goal, a sense of direction may be of no value. One cannot but remember the dialogue between Alice and the Cheshire Cat in *Alice in Wonderland*: "Would you tell me, please, which way I ought to go from here?" Alice asked. "That depends a good deal on where you want to get to," said the cat. "I don't much care," said Alice. "Then it does not matter which way you go," the cat said, and he disappeared.

[Home Page](#) | [Contents](#) | [Author Index](#) |

1. Plato, The Laws 713c-714a.
2. Plato Laws III, 812e
3. John Locke, A Letter Concerning Toleration (Indianapolis, Hackett Publishing Company, 1983), 36.
4. Mill, On Liberty, (Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publishing, 1977), 56
5. Ibid., 81, 108.
6. Ibid, 53

©1996 PHILOSOPHY OF EDUCATION SOCIETY
ALL RIGHTS RESERVED

Marcus Bullock & Michael W. Jennings (Eds.) ?
"Walter Benjamin: Selected Writings" Vol. I, 1913-1926

Claude Lévi-Strauss: Look, Listen, Read:
Peshid Khalidi: Palestinian Identity, The construction of Modern Nations
consciousness — Columbia University Press 1998.
Andrew Shepherd: Nationalism and Genealogical Imagination (in Tribal Jordan)
Univ. of Chicago Press 1998.

| [Home](#) | [Back](#) | [E-mail](#) |

A View from the Inside of the consciousness!

Koichiro Matsuno

Department of BioEngineering
Nagaoka University of Technology
Nagaoka 940-21, Japan

Abstract

claro que se da, y más allá de lo lingüístico, pero no como fundamento!

A synthetic discourse on securing consciousness upon the ground of self-consciousness is developed, though linguistic exposition of consciousness upon self-consciousness remains necessarily under-complete analytically. The self-as-the-author is generative but local in its perspective, while the accompanied self-as-the-reader that can comprehend what the former self has produced is global but merely contemplative in accepting a completed discourse and not pragmatic any more. The self-as-the-author is conscious of itself by letting the self-as-the-reader, who happens to be a derivative of the former self, be aware of what the self has produced. Self-consciousness precedes consciousness. Consciousness can be vindicated only by securing the occurrence of the self-as-the-author in the perspective from the inside of a linguistic institution.

1 Introduction

Consciousness is about the act of being aware of events emerging from inside. Nonetheless, talking and writing about consciousness is an activity of being aware of what is being conscious, or awareness of an awareness in short. The distinction between consciousness and being conscious of consciousness is subtle, but is evident when one addresses the issue of consciousness. What concerns us most at this point is the nature of descriptive stance we take as facing the task of describing consciousness. Consciousness is intimately related to self-consciousness.

In this article, I shall develop a constructive strategy for approaching consciousness from self-consciousness. The main motivation for the present endeavor of constructing, instead of analyzing, consciousness rests upon the observation that whatever consciousness may look like, our effort for elucidating the nature of consciousness has to have recourse to a language that presumes the capacity of being conscious on the part of its speakers. We are already conscious beings in that practicing any languages is a conscious activity on the part of its users. Even if someone raises a question of what consciousness looks like, such question cannot be formulated unless a conscious being like we human being is taken for granted in the first place.

Consciousness could be dealt with only to the extent that we can reach consciousness from self-consciousness with the use of a linguistic vehicle. Even an experimental endeavor for neurophysiological understanding of consciousness presumes the presence of a linguistic means for its description. Primary significance of a language for the matter of consciousness is the occurrence of an author for any type of linguistic discourse.

2 The Self-as-the-Author

The present author who happens to be myself does not differ from any other authors in two respects.

One is to wish to write something (Barthes, 1989), and the other is to rely upon a language for the purpose. The objective of this writing that has just been started is to construct a message that is both unique and specific to the present author but at the same time is intended to be comprehensible to many a reader. Underlying this enterprise is the interplay between the self-as-the-author and the self-as-the-reader (Gergen, 1984). The contrast between the two selves will become more pronounced if one more self to be described is introduced. For instance, that the presence of the self doubting everything else is irrefutable and doubtless is a statement intended to justify the self-as-being-described in view of the fact that if the self as a subject of doubting is doubted, the very deed of doubting would become no more tenable.

The doubtless certitude of the self doubting everything else that was first perceived by Rene Descartes is in its essence the statement authored by Descartes. The reader who can comprehend the self-as-being-described thus predicated turns out to be the self-as-the-reader whom Descartes originally intended to find in the audience. The self-as-the-reader assumes its own set of irreducible predicates to which every comprehensible statement can be reduced. If the self-as-the-reader takes the act of doubting everything else as the irreducible predicate of the self, the original intention of Descartes as the author would be met (Husserl, 1954). Descartes as the author claiming the self doubting everything else can reach any self-as-the-reader who happens to have the same set of irreducible predicates as Descartes has. Descartes as the author is of course legitimately followed by Descartes as the reader who maintains the same set of irreducible predicates as the author takes for granted.

However, it is by no means evident that every self-as-the-reader could share the same set of irreducible predicates. Descartes as the author of the statement claiming the self doubting everything else, for instance, cannot find in the sympathetic audience Friedrich Wilhelm Nietzsche who takes the will to power to be a most fundamental predicate of the self (Smith, 1992). The self-as-the-author can choose an arbitrary set of irreducible predicates in order to implement its own will to writing, but there is no guarantee that the resulting writing may reach many a self-as-the-reader because of the absence of the commonality of irreducible predicates to be shared among themselves. The inescapable problem with any self-as-the-author is how to construct a writing on a possibly shared common set of irreducible predicates.

The self-as-the-reader serves as a subject of pure reasoning in the sense that the set of irreducible predicates or categories is a priori given and that every descriptive object may be analyzed by the subject accordingly (Primas, 1993; Atmanspacher, 1994). Once such an a priori set of irreducible predicates is observed by the self-as-the-reader, it will be straightforward to analyze the self-as-being-described in terms of those pre-given categories. In particular, the self-as-the-reader can happen to be identical to the self-as-being-described if the self is described in terms of those irreducible predicates that the self-as-the-reader takes for granted. This assimilation of the self, however, does not apply to the self-as-the-author who has the capacity of both generating and varying the fundamental set of irreducible predicates. Descartes as the author is simply incommensurable with Nietzsche as the author in that each employs a different set of predicates for describing the self. Still, the self-as-the-author, whether that may be Descartes or Nietzsche, or anyone else, has already been described as such. It is both ironical and self-contradictory to see that the self-as-the-author being responsible for generating and varying the fundamental predicates has let itself be subject to an arbitrary set of predicates that has been prepared by whatever means.

The modest way to eliminate the formidable problem of this sort would be to abandon the problem itself altogether by stating that the self-as-the-author as a subject of practice goes beyond the subject

of pure reasoning as championed by Immanuel Kant (Husserl, 1954). One is not allowed to ask and to predicate what the self-as-the-author is all about, because answering this question does require a trustworthy set of predicates in one form or another. Nonetheless, once the self-as-the-author or the subject of practice has been referred to, it would become inevitable to ask how in the world such a self could come into existence. Referring to the self-as-the-author is an act of calling the self into existence. The self-as-the-author is necessarily in the process of becoming just in the respect that the self has happened to refer to itself as the self-as-the-author, though what the self is all about remains private, local and indefinite (Rössler, 1996).

The burden upon answering the question of how the self-as-the-author could come into existence is, however, less stringent than that for predicating what in the world the self looks like. Historical presence of both Descartes and Nietzsche as authors is incontestable, but the extent to which their writings could be legitimate remain controversial. At issue is how could one, including the present author too, justify the coming-into-being of the self-as-the-author, or the subject of practice, through a descriptive enterprise. Unless founding the self-as-the-author upon a firm descriptive ground is available, it would be of no use to refer to the self-as-the-author itself in writing. Although the self-as-the-author may seem to stand alone once referred to, its legitimacy cannot be found within the description in terms of any pre-given set of irreducible predicates. What is required to do is to justify the self-as-the-author as a class without relying upon any of definite sets of irreducible predicates, though each author like Descartes or Nietzsche may be entitled to have his own choice of a definite set of irreducible predicates arbitrarily within the allowable class. Only when the self-as-the-author may be guaranteed as a class, could one, the present author included, expect to proceed further in making a choice of an appropriate set of irreducible predicates.

The task of the present author as a self-as-the-author is accordingly somewhat convoluted in that it is required to generate or construct the self-as-the-author as a class through a descriptive discourse. The present author wishing to underwrite its own coming-into-being as an author to be found in the class has just started to complete its objective. Until such an objective of underwriting is met, the present author as well as any other author for this matter cannot claim its own birthright. Although it may seem all too obvious that the self-as-the-author can claim the legitimacy of its own presence once the writing project gets started, the fragility of the self would soon come to the surface once someone is allowed to ask the question of how could the author legitimately claim its choice of irreducible predicates over the other alternatives. Nietzsche may dismiss the Cartesian self of doubting everything else from the perspective of the will to power, but did not provide the impartial third party that could decide for the will to power against the Cartesian self. If the self-as-the-author is equated to a being carrying a particular choice of irreducible predicates, the charge against the lack of the uniqueness in the choice would necessarily dismiss the presence of such self as being contingent upon frivolity. In order to secure the self-as-the-author who is in turn responsible for giving birth to both the self-as-being-described and the self-as-the-reader, it would be absolutely required to descriptively construct the self-as-the-author as a class that has the capacity of choosing a definite set of irreducible predicates.

Descartes, Nietzsche and even the present author have one thing in common. All of them have something to say by employing languages as a vehicle. Once the self-as-the-author has been justified, the remaining problem would be which predicates to choose. Having something to say clearly differs from having already said. What is intended to do in the remaining part of this article is to linguistically justify the intention of having something to say on the part of the self-as-the-author from the perspective that neither the self-as-being-described nor the self-as-the-reader could follow unless the self-as-the-author may be guaranteed.

3 Transient Formal Language

The self-as-the-author takes intentionality toward writing something for granted. However, the self cannot regard intentionality per se as being an irreducibly fundamental predicate (Bechtel, 1985) because no one has the prerogative of prohibiting the question of what intentionality looks like from being asked. Once such a question is asked, the reducibility of intentionality to something else would indiscriminately be forced irrespective of whether it may be possible in the first place. Unless equipped with a trustworthy set of irreducible predicates, the only alternative would be to construct the will to writing upon the least set of premises that any of the self-as-the-author is going to agree to share. What will be intended in the following is to linguistically construct the self-as-the-author as a class based upon the common denominator among any of the selves-as-the-authors.

Before entering the construction, two remarks are in order. One is that the present construction, if ever succeeded, would turn out to be no more than a form of circular argument though, hopefully, not a type of vicious circle. One more remark is that even if it is a circular argument, the possible construction of the self-as-the-author could enjoy the privilege of supporting intentionality or the will to writing linguistically without confusing the will to writing with what has been written.

First of all, we as the editorial author start from the premise that the self-as-the-author is provided with a kind of formal language equipped with a definite set of irreducible predicates. A language for practicing sciences is necessarily formal. Any statement, once constructed by the self-as-the-author, turns out to be the one to be comprehended by the same self-as-the-reader. What is basic to any self-as-the-reader is to reduce whatever statement into its irreducible predicates that have already been given. The self-as-the-reader, that is a necessary outcome from the act on the part of the self-as-the-author, is involved exclusively in contemplating on any form of descriptive analysis in terms of a definite set of irreducible predicates, while the self-as-the-author utilizes the formal language in order to establish a bridge with its external referents. That the self-as-the-author is concerned with establishing a de novo relationship between a kind of formal language and its external referents is perceived by the self-as-the-reader as varying and disturbing the choice of a formal language to be utilized.

A formal language prepared by the self-as-the-author for the sake of the effecting self-as-the-reader is not strictly formal because of its reference to its external referents. Accordingly, a formal language with which any self-as-the-reader is concerned is at most transient in the sense that it is subject to disturbances of exogenous origin through referring to its external referents that remain contingent. The self-as-the-author thus categorically comes to provide the self-as-the-reader with a type of transient formal language to be influenced by disturbances of exogenous origin. The role of disturbances of exogenous origin is to exert a form of perturbations upon the set of irreducible predicates as met in a forced association of more than two different predicates. These perturbations upon the set of irreducible predicates are simply a way and means of describing what is going on within the external referents.

Transient formal language under the influence of disturbances of exogenous origin is thus seen to be a common denominator applicable to any of the self-as-the-author. The goal of our endeavor is to generate intentionality or the will to writing from the transient formal language in the manner that the self-as-the-reader may be able to perceive it. We shall first see what kind of structure the transient formal language could maintain in itself as a preliminary step toward the stated goal.

One of the fundamental attributes associated with transient formal language thus introduced is that

the language itself is a structured organization, though of course variable, that can be caused and maintained by disturbances of exogenous origin. The structured organization that the self-as-the-reader or equivalently, the self-as-the-observer, can perceive as such is more than just an invariant set of irreducible predicates. When the self-as-the-author tries to construct whatever statement by employing a set of supposedly irreducible predicates, there should potentially be an indefinitely wide variety of statements each of which could constitute a structured organization in terms of those predicates. A superb example of the structured organization of predicates is a monolingual dictionary, in which every predicate is associated with others in its own way. Such an association among different predicates can be established through the process of relating an arbitrary linguistic expression to its external referents under the control of the self-as-the-author.

In principle, the association can maintain in itself unfathomable immense possibilities simply due to the fact that any external referent could look differently depending upon the viewpoint that the concerned self-as-the-author may take. The self-as-the-author constantly perturbs the structured organization of predicates by generating de novo association of these predicates.

The self-as-the-reader views the emergence of such a new association as disturbances acting upon the structured organization that can be equated to the structure that the transient formal language could have come to maintain within itself. Although the self-as-the-author may have a good reason to come up with a new association of predicates like Descartes and Nietzsche have done, what the self-as-the-reader can appreciate at least minimally is a spontaneous occurrence of perturbations upon the then available structured organization of predicates. When these structural perturbations are absent, the transient formal language would literally reduce to a type of formal language in which the set of irreducible predicates remains invariant without allowing any further association among themselves.

Transient formal language supplemented by disturbances of exogenous origin is the self-as-the-reader's way of looking at what the self-as-the-author is doing. Since the self-as-the-author as the subject of practice commits itself to behaving and making choices in temporal domain, those disturbances acting upon the transient formal language are temporally variable. As a matter of fact, transient formal language supplemented by temporal disturbances of exogenous origin is an expression of the structure of a natural language. The emphasis is on the fact that a natural language would reduce to a formal language equipped with a fixed set of irreducible predicates at the vanishing limit of those temporal disturbances causing new associations of predicates. The dynamics of transient formal language in the presence of disturbances of exogenous origin is simply a crude form of describing how a natural language would evolve, with the consequence of revising its dictionary constantly.

The structured organization of transient formal language as exemplified in a dictionary of a natural language compiled at a certain historical period has been realized through the mutual compensation between two opposing movements, one is enhancing and the other is deteriorating the extent of organization. Enhancement of the structured organization would proceed through increasing the frequency of referring to a particular pattern of association among available predicates, while deterioration of the organization would follow less frequent reference to its pattern. The self-as-the-reader comes to see that the structured organization of exogenous origin, can be maintained as being driven by associative disturbances. The structured organization of transient formal language perceived by the self-as-the-reader now reduces to a disturbance-driven organization. As a matter of fact, disturbance-driven organizations are ubiquitous in evolution. Further elucidation of the structured organization of transient formal language will become available by uncovering the

characteristics latent in disturbance-driven organizations.

What is common to any disturbance-driven organization is that the most likely organization to be realized is the one that can minimize the rate of its deterioration measured when left alone in the absence of any disturbances (Matsuno, 1978, 1995). In view of the fact that disturbances of exogenous origin serve as a factor of association among available components, the absence of such disturbances would as a matter of course mean deterioration of the once established association or organization. Consequently, granted that those disturbances occur at most intermittently, the realized organization is to maintain its own structure of association to the extent that the deterioration expected during the absence of associative disturbances may just be compensated by the disturbance-driven association. Any organization having the greater rate of deterioration would have no chance of survival compared to the one compensating its inevitable deterioration by the counterpart of new associations.

The principle of least deterioration rate thus formulated, when applied to transient formal language supplemented by disturbances of exogenous origin, serves as a selection sieve for the structured organization to be realized. At this point, however, it should be emphasized that the selective sieve characterized by the least deterioration rate is exclusively passive in its operation, whereas all the active attributes are sought in the associative disturbances. Insofar as the structured organization of transient formal language remains passive toward disturbances of exogenous origin, the self-as-the-reader cannot find any symptom of intentionality or the will to doing something in the very structured organization. The structured passive organization cannot deal with the origin of intentionality or activity. In order to generate the self-as-the-author or the subject of practice through a linguistic means, it is required to incorporate some of the active attributes into the structured organization explicitly. What must be sought at this point is the structured active organization of transient formal language.

4 Structured Active Organization

Arbitrary association of pre-existing predicates is unquestionably a source of disturbances acting upon the then available transient formal language. However, such an association is not the only source of disturbances. Unless it is prohibited to ask the question of how to paraphrase and decipher those predicates that cannot be found in possible associations of pre-existing predicates, the concerned transient formal language has to have the endogenous capacity of fixing such a linguistic incompleteness. There is in fact no authority prohibiting the self-as-the-reader from asking the definitive content of a predicate's predicate, a predicate's predicate's predicate, and so on. Incompleteness internal to any transient formal language is seen in the fact that there can be no forcible means for prohibiting the questions of an infinite regression type from being asked. Conversely, such an incompleteness has to be compensated internally in order to maintain the organizational integrity of the language or its structural organization.

This process of compensation is internal or endogenous to the transient formal language concerned in the sense that the organizational activity for eliminating the incompleteness in the preceding causes further incompleteness to be eliminated subsequently (Derrida, 1973; Salthe, 1993). This corresponds equivalently to raising and then answering the questions of an infinite regression type. The structured organization of transient formal language thus turns out to be equipped with the endogenous capacity of seeking its own organization (Shotter, 1983). The self-as-the-reader can view it as the structured organization supplemented by disturbances of endogenous origin. Because of the endogeneity, the organization naturally becomes active on its own.

The structured organization of transient formal language supplemented by disturbances of endogenous origin is always in the process of being organized in the sense that the preceding organization constantly serves as the cause for the subsequent organization to follow (Matsuno, 1989, 1996). The Cartesian self, for instance, could survive as a fundamental predicate until what it should be all about comes to finally be asked. Nietzsche who raised this devastating question eventually came up with Zarathustra's ego grounded upon the will to power (Smith, 1992). And again, Sigmund Freud who critically examined whether each of the Cartesian self and Zarathustra's ego could really be irreducible came to create the Freudian ego imputed to unconsciousness to break the impasse (Yearley, 1985).

The sequence from the Cartesian self through Zarathustra's to the Freudian ego that is conscious of unconsciousness is an instance of reducing everything to everything else (Van de Vijver, 1995). Unless such a reducibility is arbitrarily curtailed, the structured organization of transient formal language is necessarily in the process of being organized while constantly being subject to disturbances of endogenous origin. The structured organization supplemented by disturbances of exogenous origin is just an extreme case in which irreducibility of fundamental predicates is forcibly imposed.

The structured organization of transient formal language not constrained by irreducibility of an imposed character, when perceived by the self-as-the-reader, turns out to be active by itself. For progression of its organization is internally activated in a continual fashion. This activity is synonymous with self-referentiality in the sense that answering a possibility of reducing something to something else never fails to invite questions asking its further reducibility. The self-as-the-author is certainly self-referential in keeping writing as referring to what it has written. The self-as-the-reader now perceives this self-referentiality within the structured active organization of transient formal language that is entailed and constrained by disturbances of endogenous origin. The generative self-referentiality latent in the structured active organization is now found to be a class-property common to any self-as-the-author that the self-as-the-reader can comprehend as such.

The self-as-the-reader can equate the self-as-the-author to the generative self-referentiality latent in the structured active organization as a class even though the reader may not be knowledgeable about what the author is going to write. Conversely, generative self-referentiality intrinsic to the self-as-the-author gives birth to the similar generative self-referentiality in terms of transient formal language unless stipulated by imposed irreducibility of underlying predicates.

This recursiveness in turn provides the self-as-the-reader as a protege of the self-as-the-author with a legitimate opportunity for the genesis of another self-as-the-author. That is to say, the primary self-as-the-reader as a protege of the primary self-as-the-author can see the birth of the secondary self-as-the-author with the aid of generative self-referentiality of the transient formal language to rely upon. The present convoluted interrelationship among selves of different origin now paves the way for the secondary self-as-the-reader as the protege of the secondary self-as-the-author to prove and justify the primary self-as-the-author by following the similar logic in the reversed direction.

The primary subject of practice as the self-as-the-author can generate a secondary subject of practice in the manner that the primary subject of recognition and contemplation can comprehend. Likewise, the secondary subject of practice can generate the primary subject of practice in the manner that the accompanying secondary subject of recognition and contemplation can comprehend. This circularity in fact constitutes a scheme of grounding subjectivity upon symmetric intersubjectivity. An essence of the proclaimed subjectivity upon symmetric intersubjectivity is in the circularity that if you prove me,

then I can prove you.

5 Symmetric Intersubjectivity

Any subject of recognition and contemplation, whether it may be either the subject of observation or of reading, tries to decipher whatever object in terms of fundamental predicates that would remain invariant. Whether there should be any invariant characteristic at all can be examined by checking the symmetric operations preserving the set of irreducible predicates invariant. For instance, a dictionary might become a representation of such an invariance if the manner of relating each predicate to others were symmetric among themselves in the sense that the entry of the dictionary remains fixed. There is, however, no guarantee that the set of fundamental predicates to be found in a dictionary would remain invariant against the operation of predication among themselves. On the contrary, the self-as-the-author takes it for granted that no imposed irreducibility may apply to the set of predicates. The present lack of both an invariant set of predicates and the associated symmetric operations urges us to look for a different type of symmetric operations in order to secure the subject of practice as an actor.

We have already seen that the primary self-as-the-author generates the secondary self-as-the-author in the manner that the accompanying primary self-as-the-reader can comprehend. Interchange of the role between the primary and the secondary self in turn generates the primary self-as-the-author. This relationship is symmetric in generating the generator, but not in what the generator generates in an exhaustive manner. The symmetry in generating the generator refers to a hyperspace in which both the generator and what is to be generated are included altogether. Neither the primary nor the secondary self can claim to globally grasp such a hyperspace in its every definite detail because each of them is a member constituting the hyperspace from the inside. There is necessarily required an involvement of the third-party self-as-the-author that can grasp what is going on in the interplay between the primary and the secondary self, even though the third-party self is a protege of the secondary self.

The primary self-as-the-author just like the present author is constantly concerned with the process of symmetry breaking by defying an imposed irreducibility of fundamental predicates. This process of symmetry breaking can be stopped only in the exceptional case such that there should be a set of symmetric operations and the associated invariants in the manner being independent of any self-as-the-observer.

The presence of symmetries and the associated invariants that could exist independently of the observer is the ones met in physics (Ne'eman, 1990). Precisely for this reason, the primary self-as-the-observer accompanied by the primary self-as-the-author can identify the symmetries and the invariants by employing an appropriate symmetric association of irreducible predicates. The presence of something invariant that remains as such independently of how it may be observed and described provides itself with an opportunity of being properly represented by describable operations of symmetry and the associated invariants, because the objective symmetry and invariants are guaranteed to remain unaffected even if their description is attempted.

Once it is admitted that there should be no symmetries and invariants to be found out there, what is left to the self-as-the-author is to constantly concern itself with the deed of writing. Still, the self-as-the-reader as the protege of the self-as-the-author incessantly commits itself to figuring out the underlying symmetry and the associated invariants, since the objective of recognition and contemplation is to reach an invariant association of irreducible predicates. This internal conflict

between the author as an agent of symmetry-breaking and the reader as an observer of symmetry and invariants is intrinsic and ubiquitous (Gunji, 1995; Conrad, 1996). Although insistence on physical symmetries and invariants is certainly one attempt to mitigate the internal conflict, this resolution that is common in physics is still domain-specific.

One more resolution which we have tried is to look for a form of symmetric operations available in the hyperspace in which the original internal conflict between the author and the reader as the protege of the former can be avoided. If there is guaranteed a third-party subject observing that there are two subjects each of which is involved in proving the other, the third-party subject can recognize how each subject comes into existence by referring to the underlying symmetric operation of generation. This observation remains unaffected even if the third-party subject is given its own birth by one of the two subjects on the scene. In addition, exhaustive description of each subject is not attempted beyond bilateral proving of each other. The present tripartite relationship is summarized as saying that I can see that both of you prove each other, though I don't know who and what each of you are at all.

Subjectivity grounded upon symmetric intersubjectivity is a class-property common to any subjects. Because of this commonality, it is conceivable that each subject may have more specific capacities other than proving other subjects without being acquainted with who they are.

Any organism that experiences its outer world deciphers whatever input from the outside in terms of fundamental predicates unique to the experiencing organism. Examples of such predicates are attractants and repellents to protozoa such as paramecium, and predator and mate to an animal (Dewsbury, 1989). If those fundamental predicates remain irreducible to the experiencing organism, the predication is simply an awareness of the input from the outside, and not a mode of self-awareness. For the irreducibility of the predicates, instead of the organism itself, is responsible for being aware of the outside world. If the irreducibility of predicates is given, the predicated outside world would accordingly also be regarded as being given while prohibiting the organism from actively participating in forming and constructing the outside world.

On the other hand, however, once the condition of imposed irreducibility is removed, the preceding predication of the outside world is constantly modified by the succeeding predication. That an organism can modify the predication made by itself previously is to become aware of what the self has done (Ulanowicz, 1996). Self-awareness is characteristic to the subject of practice who can alter whatever predications made by the same subject previously. Self-referentiality not conditioned by imposed irreducibility of predicates underlies the capacity of self-awareness. For instance, the Cartesian self is not by itself irreducible, otherwise the self would lose its self-awareness. The self-as-the-author is constantly involved in the self-awareness activity by answering the questions of an infinite regression type which the self frames by itself, while the self-as-the-reader tries to do every effort to decipher whatever object in terms of the then available fundamental predicates. Self-awareness inherent to the self-as-the-author is within its dissatisfaction with any one of the Cartesian self, Zarathustra's or the Freudian ego as a fundamental predicate of the self.

A subject having self-awareness capability invariably carries an internal conflict in itself. If the activity of self-awareness is carried into its extremity such that the questions of an infinite regression are literally pursued by the self, it would become untenable that the self-as-the-reader claims itself for sure. For the self-as-the-author as the cause of the self-as-the-reader would make itself unsettled by stepping down the devastating ladder of an infinite regression, while the self-as-the-reader pretends to address itself toward what is persistent and invariant. In spite of this inevitable internal conflict of the divided selves between the author and the reader, it is still possible to justify the occurrence of

subjectivity based upon symmetric intersubjectivity.

Clue to the justification of subjectivity is to refer to the symmetric operation that can keep the generation process of whatever kind going on. Even if individual operations are asymmetric or symmetry-breaking, there may be the case that the group of operations of the original individual operations could maintain a symmetry property. Grounding subjectivity upon symmetric intersubjectivity just happens to be the instance that the group of operations at an aggregated higher level can maintain a certain symmetry while the constituent individual operations at the lower level lacks the symmetry property found at the higher level.

6 Concluding Remarks

= todo esto se da en el autorreflexión-ética = opje!
pero no es primario.

Any discourse on consciousness requires self-consciousness because the discourse necessitates involvement of the self-as-the-author who is aware of talking about the issue of consciousness.

Linguistic exposition of consciousness upon self-consciousness thus conceived remains necessarily under-complete analytically. Precisely for this reason, the primary self-as-the-author is generative and competent in generating the secondary self-as-the-author that could be recognized as an active agent by the self-as-the-reader owing its birth to the primary self.

Consciousness viewed as a generative capacity latent in any of the self-as-the-author is intrinsic to the institution of a language. The linguistic institution is conscious of itself in keeping an arbitrary self-as-the-author involved there constantly modifying and adding to what the institution has accomplished.

One of the possibilities for approaching the issue of consciousness on experimentally material grounds may be to have recourse to the occurrence of a linguistic institution. If one can find an analogue of linguistic institution in a material body, the likelihood of securing the occurrence of consciousness on a physical ground could be expected. Prerequisite to such an enterprise, if ever possible, could be a viewpoint of the self-as-the-author who is generative but necessarily local, compared to the self-as-the-reader who is global in its perspective but merely contemplative and not pragmatic. That is a view from the inside. Material underpinning of consciousness should be upon appraisal of material interactions that are strictly local. Material manifestation of signal and communication of a local character is in order for addressing the issue of consciousness.

References

- =
↳ ¿de quién a quién y qué?
1. Atmanspacher, H., 1994. Objectification as an endo-exo transition. In: Inside Versus Outside (H. Atmanspacher & G. J. Dalenoot, Eds.) Springer, Berlin, pp. 15-32.
 2. Barthes, R., 1989. To write: an intransitive verb? In: The Rustle of Language (Howard, R., transl.). Univ. California Press, Berkeley.
 3. Bechtel, W., 1985. Realism, instrumentalism, and the intentional stance. Cog. Sci. 9, 473-497.
 4. Conrad, M., 1996. Cross-scale information processing in evolution, development and intelligence. BioSystems 38, 97-109.
 5. Derrida, J., 1973. Differance. In: Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Sign (Allen, D. B., transl.). Northwestern Univ. Press, Evanston Illinois.
 6. Dewsbury, D. A., 1989. Comparative psychology, ethology and animal behavior. Ann. Rev. Psychol. 40, 581-602.
 7. Gergen, K. J., 1984. Theory of the self: impasse and evolution. Adv. Exp. Soc. Psychol. 17, 49-115.

8. Gunji, Y.-P., 1995. Global logic resulting from disequilibrium process. *BioSystems* 35, 33-62.
9. Husserl, E., 1954. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. In: *Husserliana* Bd. VI. Martinus Nijhoff, Berlin.
10. Matsuno, K., 1978. Evolution of dissipative system: a theoretical basis of Margalef's principle on ecosystem. *J. Theor. Biol.* 70, 23-31.
11. Matsuno, K., 1989. *Protobiology: Physical Basis of Biology*. CRC Press, Boca Raton Florida.
12. Matsuno, K., 1995. Consumer power as the major evolutionary force. *J. Theor. Biol.* 173, 137-145.
13. Matsuno, K., 1996. Internalist stance and the physics of information. *BioSystemes* 38, 111-118.
14. Ne'eman, Y., 1990. The interplay of symmetry, order and information in physics and the impact of gauge symmetry on algebraic topology. *Symmetry: Cult. Sci.* 1, 229-255.
15. Primas, H., 1993. The Cartesian cut, the Heisenberg cut, and disentangled observers. In: *Symposia on the Foundation of Modern Physics: Wolfgang Pauli as a Philosopher* (K. V. Laurikainen & C. Montonen, Eds.) World Scientific, Singapore, pp. 245-269.
16. Rössler, O. E., 1996. A remark made in the presentation in the occasion of the Conference on the Foundation of Information Sciences at TUW in Vienna on 13 June 1996.
17. Salthe, S. N., 1993. *Development and Evolution: Complexity and Change in Biology*. Bradford/MIT Press, Cambridge Mass.
18. Shotter, J., 1983. Duality of structure and intentionality in an ecological psychology. *J. Theor. Soc. Behav.* 13, 19-43.
19. Smith, C. U. M., 1992. Zarathustra's evolutionary epistemology. *J. Soc. Evol. Syst.* 15, 75-85.
20. Ulanowicz, R. E., 1996. Ecosystem development: symmetry arising? *Symmetry: Culture & Science* 7, 321-334.
21. Van de Vijver, G., 1995. The relation between causality and explanation in emergentist naturalistic theories of cognition. *Behavioural Processes* (Elsevier, Amsterdam) 649, 287-297.
22. Yearley, S., 1985. Imputing intentionality: Popper, Demarcation and Darwin, Freud and Marx. *Stud. Hist. Phil. Sci.* 16, 337-350.

| [Home](#) | [Back](#) | [E-mail](#) |

Si mismo como "lector" = pura experiencia.
 ↗ pasiva = aprehensión
 ↘ activa = reacción y reflexión.

 Si mismo como "autor" = acto "contributivo" = actuar

No distingue actos 2 momentos o dimensiones de la unidad

La contribución - pasiva de Husserl va en la dirección de la simple experiencia - hecha consciente = actualizada — pero no es solamente pasiva o contemplativa, por su capacidad "enfática" que es activa!

For The Teacher's File:

Postmodernism: What One Needs to Know

by William Grassie

for *Zygon: Journal of Religion and Science*, March 1997.

Abstract. This essay is an introduction to postmodernism and deconstruction as they relate to the special challenges of scholarship and teaching in the science and religion multidiscipline.

Keywords. constructionism; deconstruction; Jacques Derrida; epistemology; feminism; Michel Foucault; Sigmund Freud; hermeneutics; Thomas Kuhn; Emmanuel Levinas; Alisdair MacIntyre; Karl Marx; materialism; metaphor; modernity; power/knowledge; pragmatism; post-structuralism; postmodernism; Paul Ricoeur; science and religion; structuralism.

Postmodernism and its philosophic cousin deconstruction are often misunderstood by their detractors and overstated by their proponents. On the one hand, postmodernism and deconstruction are celebrated as the end of philosophical self-delusion, a critical attack on all oppressive metanarratives, and the final dissolution of foundational thought. On the other hand, postmodernism and deconstruction are denounced as relativistic, nihilistic, irrational, and hyperrational. The inaccessible philosophic language of most postmodern thinkers and the heated confusion about what postmodernism represents make it difficult for the average professor teaching a science and religion class to acquire a working overview. And yet, at least a cursory understanding of these debates is essential to any discussion of science and religion in the late twentieth century. So in this short essay I will foolishly go where angels fear to tread and attempt to provide a brief overview of key postmodern issues, while relating these issues to the specific problems of scholarship and teaching in the science and religion multidiscipline.(1)

An Antidefinition Definition

The first problem that needs to be confronted is that postmodernism and deconstruction represent a great range of philosophical points of view. What we have is a broad and elusive movement of thought that is as differentiated internally as it is generalizable externally as a new philosophical development. Indeed, deconstruction, which might be presented as an extreme form of postmodernism, is explicitly an antidefinition theory of thought. So my attempts to define these terms are necessarily self-defeating. Nor would postmodern theory and deconstruction's antitheory recognize that there is any human thought or experience that operates externally to the epistemological problem as they define it. There is a powerful, all encompassing form of rationality that undergirds this movement, such that it might well be presented as a hyperphilosophical extension of scientific realism and logical positivism.

Deconstructing Modernity

If we are to understand what postmodernism means, we must first define modernity to which it claims to be the successor. Modernity is equated with the scientific worldview of the Enlightenment. This

powerful and successful approach to nature and culture has come to dominate the modern university and our social, economic, moral, and cognitive structures. Human reason, as exemplified in the deductive thought of mathematics and physics, would come to replace the superstitious worldviews of religion and other forms of irrationality. Reason, science, technology, and bureaucratic management would improve our knowledge, wealth, and well-being through the rational control of nature and society.

The modernist attack on religion provides a paradigmatic case study for exploring the contours of emerging postmodern thought. Karl Marx introduced us to the metaphor of the base and superstructure in his discussion of the foundational economic laws of a society and the consequent social institutions and philosophies built upon that materialist foundation. Religion was presented as part of the superstructure, merely an ideological mirror of the economic structure of a society.

Sigmund Freud also used a base-superstructure metaphor in his explication of the foundational structures of the human psyche from which the limits and possibilities of human life ensue. Religion, in Freud's view, is not true on its own terms but is a delusional reflection of some deeper psychic reality. Both Freud and Marx and their numerous successors would argue that the reality of an individual or a society is rarely self-evident to that person or group. There are hidden meanings or structures that must be unveiled through new forms of social scientific analysis.

Claude Levi-Strauss also used the base-superstructure approach in his anthropological studies. So the roots of anthropology as a discipline are also in debt to this metaphor of hidden causative foundations. Even Charles Darwin's theory of evolution can be presented as a base-superstructure model, because all "higher" forms of life are necessarily based, in causative formation, on "lower" forms of life, which are all structured by hidden laws that are not self-evident.

A person's or group's self-understanding was not viewed as reliable knowledge, because it was distorted by psychological delusion, perspectival illusion, and ideological prejudice. Just as science was able to prove much in nature that was counterintuitive, like the earth moving around the sun, the new social sciences of economics, psychology, anthropology, and sociology would unveil the true nature of individual beliefs and social structures as causationally derived from some foundational base.

The structuralist fathers of critical economics, psychology, sociology, and anthropology were all antireligious. The modernists were and are mostly hostile to religion, because it represents a form of immovable unreason and dangerous irrationality. They envisioned a world freed of religious superstition. This vision has profoundly influenced the culture of modern science and the secular university. Indeed, the modernist project of demystification has also been embraced by religious thinkers, as evident in Protestant foundationalist-mode of biblical interpretation and its more recent manifestations in the critical-historical search for the "authentic" core of Scriptures.

While modernism, in both its scientific and religious manifestations, is open to serious and intellectually credible critique, it would be foolish not to recognize the extent to which that critique is parasitic on the real successes and accomplishments of modernity. Without the insights and metatheoretical claims of modernity, there would be no possibility of a postmodernity. As we shall see, at least within the history and development of human thought, there are no immaculate conceptions.

From Structuralism to Poststructuralism: Deconstructing the Base

What began with Marx, Darwin, Freud, and Levi-Strauss continues in the twentieth century intellectual history, as new disciplines and sub-disciplinary schools assert their own foundational causative categories from which all else ensues. The way to deconstruct someone else's theoretical framework is to replace the foundational categories of analysis with some new base.

Philosophers and social scientists began to challenge the very possibility of such a base-superstructure metaphor for knowledge after some decades of dancing in circles. In Marxist theory, for instance, it was clear that elements of the superstructure could and must have causative influences on the economic base of a society. Further, Marxism's critique of false ideology and its claim to be a true science of history could easily be re/presented as an ideology in need of critique. To disprove a social scientific theory, one "deconstructs" the "base" by showing that the presumed "foundation" is really a product of some other causative phenomena. Thus, Max Weber's famous study, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* functions to reverse Marxist materialist categories and argue that the ideology of Protestantism changed the economic structure of society, though as an unintended consequence. Weber's inversion of Marx's base and superstructure can be reversed again in an ideological critique of Weber. This philosophical circularity has become a major problem in the social sciences, linguistic theory, and hermeneutics in recent history.

Poststructuralism, which is really synonymous with postmodernism, begins to challenge the possibility of such simplistic, unidirectional causative analysis, while continuing to argue that reality is in some significant sense hidden from direct observation and commonsense. Poststructuralism removes all foundational categories by reexamining them as the causative products of some other factors. There is no available a priori, no Archimedean point of reference, on which to ground human reason. What is "reasonable" in this neo-Kantian formulation is somehow an intersubjective projection onto phenomena. There is no direct experience of reality without interpretation; and all interpretation is in some sense corrupted by the cultural and personal prejudices or prejudgments of the interpreter.

The Hermeneutics of Reality

Hermeneutics is the philosophical discipline in which these theoretical problems of interpretation are confronted. The hermeneutical discipline grew out of problems confronted in scriptural studies, literary criticism, and jurisprudence; and it becomes the dominant paradigm for understanding postmodern thought and deconstruction. The problem of reading and understanding a "text" becomes a new metaphor for all kinds of understanding, including the understanding of social and biophysical phenomena.

At a simple level, the hermeneutical project of reading a text begins with the *author*, the *text*, and the *reader*. The text is radically influenced by the author's intentional construction of the work but also has its own independence from the author, as a text always has a "life of its own." A text also contains meanings that are independent of the author's intentions, as reflected in the personal psychological and social-cultural presuppositions in which the author unconsciously lives and writes. So the author's *context* is also a necessary and important element in reading and understanding a text.

Structuralist hermeneutics alternately sought to understand the text independent of the author or to understand the author's intentions better than the author understood himself. In either case, the structuralists believed that they possessed some critical theory that rendered the correct reading knowable.

The reader, however, also has personal psychological and social-cultural presuppositions that radically influence how the text is read and understood. So the reader also operates within a context.

A critical theory is a contextual presupposition that predetermines the reading and the understanding derived. Further, a text also develops its own history of interpretation, which further prescribes its possible readings and rereadings.

So the hermeneutical dynamic quickly explodes in complexity. Hermeneutics presents itself as a profoundly circular problem, as *prejudgment* directs *explanation* which determines *understanding* which defines *prejudgment* again (see Ricoeur, 1976, 1986). This dynamic is seen as a description not only of reading and understanding a text, but also of "reading and understanding" all social and biophysical phenomena.

Power-Knowledge

The criteria for determining which interpretation of a text is correct or better are often presented as reflections of some form of social power. What counts as knowledge is defined by power. Indeed, knowledge and power become synonymous in this view. Power-knowledge, however, is complex, multifaceted, and contradictory (see Foucault, 1980). The trade of the postmodernist thinker is to expose temporarily these hidden power-knowledge constellations, without erecting a new explanatory hermeneutic that becomes reified as a new grand theory. These new metanarratives would become new instruments of delusion and oppression; so the challenge of postmodernism is to live in the flux of change without the crutch of artificially willed certainty (see Caputo, 1987).

The Ontological Hermeneutics of the Other

In much of postmodern thought, the epistemological and hermeneutical role of the Other takes on central importance. Those experiences that are not within a dominant power-knowledge paradigm offer critical perspectives on reality. Michel Foucault, for instance, writes about prisons and mental hospitals in order to explicate some larger insight into how society functions. Emmanuel Levinas and Jacques Derrida elevate difference and otherness to an ontological a priori. Real knowledge is not grounded in the rational ego, but in the alienated Other that challenges the empowered projections of self. This reading of difference and otherness is where postmodernist thought often presents itself as having some ethical and emancipatory function in that it seeks to liberate subjugated knowledges within a dominant power-knowledge constellation.

The Linguistic Move: Metaphoric Realism

Postmodernism is also characterized by a linguistic movement in philosophy. Ludwig Wittgenstein came to reject his own earlier positivist theory of language, which provides an important transition in charting the move from modernism to postmodernism. Wittgenstein came to recognize that all languages, from the mathematical to our mother tongues, are internally self-referential. Language is understood as a kind of game theory, in which the rules are arbitrary to each particular user-group. What we can talk about is language games within the boundaries of rational, irrational, and other rational. Human reason is a polyglot. Crossdisciplinary and crosscultural translation projects result. Within the rules of their respective language games, an Orthodox Jew can be every bit as rational as a particle physicist; indeed, they can be one and the same person. There is, however, no master language of Truth, as the scientific positivists and religious fundamentalists had hoped.

Words achieve their denotative function only through connotative associations in established usage. Because the function of language is first established in connotation, we end up with a theory of metaphors as linguistically primordial. A metaphor achieves its effect by holding in tension two incompatible meanings that reveal some new insight. Metaphors can be simple or extended, overused

or innovative. A metaphor expresses an "is/is not" tension that creates meaning.

By extension, it is possible to argue that models, symbols, and theories also function like complex metaphors. Whether we equate God with a father or evolution with a jungle, we are using metaphoric associations to create meanings that are literally untrue. These metaphors are powerful and productive in their ability to create meaning. Common metaphors are often taken-forgranted in our thoughts. The postmodern move involves exposing taken-forgranted metaphoric usage in some kind of deconstructive reversal.

While it is possible to reductionistically present all human knowledge as linguistically mediated and therefore also metaphoric in some primordial sense, postmodernism can take this too far. To say that language has no external reference renders much of human experience nonsensical. Natural phenomena are not simply a blank slate for human metaphoric projection. Nature and our embodied natures present themselves as structured, limited, and frequently causatively determinative of human experience. If you don't think nature is real, try going without water for a few days and see how well you think.

Perhaps what we need is a metaphoric notion of reality in which we see metaphoric association as issuing from all of reality and not simply from the human subject. The periodic table of elements is an extended metaphor of basic chemicals. Humans have discerned this grammatical guide to the elements after careful labors in "listening to" and "conversing in" the language "spoken" by atoms. The Genesis creation myth is also an extended metaphor spoken by the cosmogenesis and transcribed into human culture.

Indeed, it is possible and necessary also to understand human beings as a kind of metaphoric projection of nature and thus enact yet another postmodern reversal. Nature speaks its own reality and it can be difficult to distinguish who is really dreaming of who in the bio-logical structuring of our bodies, psyches, and habitats. The ancient Taoist sage, Chuang-Tzu wrote:

Last night Chuang Chou dreamed he was a butterfly, spirits soaring he was a butter fly (is it that in showing what he was suited his own fancy?), and did not know about Chou. When all of a sudden he awoke, he was Chou with all his wits about him. He does not know whether he is Chou who dreams he is a butterfly or a butterfly who dreams he is Chou. Between Chou and the butterfly there was necessarily a dividing; just this is what is meant by the transformation of things (Koller, 1991, 460).

Pragmatism

In eschewing foundational theories and focusing on the function of language, postmodernism tends toward philosophical and ethical pragmatism. The truth of a theory or interpretation is understood not through some direct correspondence to reality but through the practical consequences of its applications. In this sense, postmodernism can be seen as having deep affinities with some religious and scientific philosophies. The reluctance of physicists to draw metaphysical implications from quantum mechanics can be seen as a kind of pragmatism. Jesus' warning to judge the false prophets on consequences of their ministry, to be wary of rotten "fruit" in "sheep's clothing," can also be seen as a pragmatist apologetic (Matthew 7:15-16). In Buddhism, we encounter the notion of Upaya, effective teachings that are not necessarily true but that work nonetheless. Even if we cannot have foundational theories of knowledge, we might still find in lived experience some practical guidance (see Rorty, 1982 and West, 1989).

Social Construction of Science

Starting with Thomas Kuhn's *Structure of Scientific Revolutions*, there has been a major movement to apply social-critical theory to our understanding of scientific knowledge as socially constructed. Instead of accepting biophysical scientists' own self-understanding of their activity as a direct discovery of reality, historians and social critics enter the scientific discourse like anthropologists in a foreign land. They read the ethnography of the laboratory, the economics of the pharmaceutical research, the history of physics, and the metaphoric symbolism of genetic engineering in order to uncover hidden meanings that are not self-apparent to members of the "tribe." And Kuhn and his successors offer some enlightening insights into how the actual practice of science differs from the philosophy of science or the self-understanding of scientists.

That science is a socially constructed form of knowledge is in retrospect an obvious truism. That science is merely a socially constructed form of knowledge without reference to a "real" reality is a highly problematic assertion. The problem is compounded by the either/or, subjective/objective, rational/irrational dichotomies upon which the modernist worldview is founded. Here, too, an understanding of postmodernism is helpful to the science and religion multidiscipline. One benefit of negotiating this complicated philosophical territory is that we discover herein a rigorous theory of religious realism, much to the horror of antireligious modernism.

Religion and Science Joined in Postmodernism

To look at science as in some sense socially constructed offers a way in through the back door to religion as an epistemological partner in the construction/discovery of nature and culture. Religion, which has long been attacked and deconstructed as mythic delusion, can now claim some pragmatic parity with the scientific worldview that attacked it. On the other hand, many in the biophysical sciences today are like religionists of the recent past in their confrontation with the Enlightenment. History, anthropology, psychology, sociology, gender studies, and literary theory have long been conversation partners in serious religious thought and inquiry, but they are now new dialogue partners for the biophysical sciences.

Once perceived as hostile to a committed life of faith, modernist critical theory has turned into a postmodernist helpmate in nurturing deep and intellectually vibrant religious belief. The fact that there are invisible social and symbolic processes that corrupt and distort our understanding of the divine (or nature), the fact that there are unconscious processes that critical theory and deconstruction can help to expose and demystify, is an occasion to reaffirm human finitude and humbleness before the divine and the larger nature that contains our being-longing-ness. After all, in most faith traditions such humility is prescribed. The Judaic prohibition against idolatry, the *Via Negativa* of medieval Christianity, the *Neti Neti* of Hinduism, the *Sunyata* of Buddhism, and the Islamic sense of divine transcendence are all rich affirmations of human epistemological finitude before the Ultimate.

Those in the biophysical sciences, however, tend to feel threatened by these social constructionist studies. Scientists believe that their theories, models, and measurements are in some sense directly related to reality and not simply an elaborate projection of social prejudice and power (see Gross and Levitt, 1993). The strong social constructionist argument would render the predictive and explanatory power of science as nonsensically coincidental. The theory of relativity is more than just a matter of social construction, because, regardless of your belief system, a single nuclear explosion can ruin your whole day. And while belief in antibiotics or acupuncture will improve the effect of the remedy, they will work independent of belief system. The truths of science, like the truths of religion, must surely

lie somewhere between relativistic social constructionism and naive realism, though we are struggling to find a new philosophical language to account for this in-between knowing (see Krieger, 1991).

Feminist Epistemologies

One of the most exciting sources of case studies for the science and religion classroom is recent feminist scholarship on science and of course on religion as well. A great wealth of literature uses gender as a critical theory for assessing the content and culture of the modern biophysical sciences. Critical feminist case studies expose the hidden prejudice and oppression operating within the sciences. Feminist studies also help to explode the complexity of the nature-nurture interpretation problem as applied to sex-gender. And, of course, there is a similar body of feminist literature within religious studies to which one can turn. Finally, feminist philosophers and theologians are doing some of the most creative explorations of a new philosophical language for a postmodern epistemology.

Process Hermeneutics: Spirals of Revelation

The relativistic tendencies of postmodern thought present a great challenge at a time in human history that also requires committed moral action in the face of intellectual and existential uncertainty. The hermeneutical dynamic may be unavoidable, but it need not be a self-confirming circle of prejudice. While unavoidable, the cultural biases of the interpreter are not necessarily bad. A tradition is also paradoxically the sustaining foundation upon which deconstruction builds new meanings. All deconstructions are parasitic on some functional metanarrative. Nor does explanatory theory always necessarily confirm the prejudgments of interpretation. The trick will be, not to deny our hermeneutical finitude through some fundamentalist dogmatism or callous rhetorical will-to-power, but to honor the hermeneutical process and open the solipsistic circle into an evolving spiral. New and different voices in our social and biophysical ponderings can help provide powerful insights. An open conversation of tolerance and humility is an ethical and epistemological prescription for both science and religion as we confront the extraordinary problems of our time.

Teaching Science and Religion as a Postmodern Multidiscipline

So there is something about the juxtaposition of science and religion in the modernist university that is inherently postmodern or premodern or both. And the theoretical concerns of this essay up to now lead to some very practical problems as a professor confronts self and students in the religion and science classroom. Students, like professors, frequently assume as they approach the science-and-religion juxtaposition that certain truth claims are valid while others are questionable. Typically, some will claim that science is irrefutably real, while others will maintain that religion is the indisputable revealed truth. To believe in the foundational character of one of these conversants, either science or religion, is to silence the other.

To question and be questioned in one's foundational worldview is always unsettling and threatening. Yet, without such questioning of assumptions and truth claims it is unlikely that real dialogue and effective learning will occur. The postmodern move helps to throw into radical doubt all foundational claims to truth and therefore can help to open the door to a more engaging dialogue between science and religion.

The practical challenge to the professor in the science and religion classroom, whether it be in the secular university or a confessional college, is to create a safe environment in which students may explore their doubts and differences. For the professor, this means role-modeling not only a rigorous multidisciplinary grasp of the material but also an appropriate ignorance and humility before these

difficult questions. In the classroom, the professor may need to talk less and listen more by providing a space for students to explore the topography and boundaries of their own worldviews. The science and religion multidiscipline is wonderfully and dangerously transformative in its power to challenge facile assumptions about what is "really real" on both sides of the religion and science divide.

Constructive Postmodernism: Continuity and Change

Social and intellectual transformation is not unlike reading a text. Tradition always operates as a prejudice in our reading of the present/ed moment. We adopt some critical lenses through which to interpret the present/ed structures and projected possibilities of some better future. Whatever change does occur is also always continuous with the past (see MacIntyre, 1990). Though a tradition can be the repository of much thoughtlessness and harm, a tradition is never simply all bad. Nor is the dream of a utopic and epistemological break with the past ever really so immaculately conceived, as indicated by the real history of political and intellectual revolutions.

We have taken the metaphor of a house with a foundations upon which are built the superstructures of rooms. Modernist theory asserts that there exists a universal base upon which critical theory can be founded. Postmodernist theory asserts that there are many foundations and that those foundations that are unfamiliar may be most helpful to the architect-builder.

To build a house takes a long time. To deconstruct a house takes only a few reckless hours. Often deconstruction is a necessary part of restoring the old and building the new, but it would be irresponsible to use only the one tool of deconstruction or for that matter to ignore it. The critique of religion and science with the explosive tools of deconstruction does help to prevent the idolatrous equation of the partial with the divine. The modernist hubris of both fundamentalist science and fundamentalist religion needs such critique, but to totally reject and destroy the positive functions of tradition would also be social, intellectual, and moral suicide.

In the science and religion classroom, postmodernism provides many new insights and bridges for relating faith and reason in a dynamic interface. I prefer, however, to talk of "constructive postmodernism," because it is an invitation to engage in the creative and productive intellectual and moral labors of relating science and religion with the hope that good can be accomplished, knowing that such labors must also fail.

Jesus of Nazareth told his disciples some two thousand years ago: "In my Father's house there are many dwelling places" (John 14:2). To build a great city on a hill will require many different laborers and many different foundations. With a combination of insights, like the blind men describing the elephant in the Jainist-Buddhist myth, we might gain a fuller understanding of science, society, self, and the sacred as we build a better city and a brighter future upon our many foundations.

-END-

REFERENCES

The references list includes not only sources cited in the text of this article, but others to provide a brief introductory guide to a vast and rich literature that deals with postmodernism and deconstruction. In addition, I provide the addresses of several related sites on the World-Wide-Web.

Caputo, John D. 1987. *Radical hermeneutics: Repitition, deconstruction, and the hermeneutic project*. Bloomington: Indiana University Press.

Darwin, Chales. 1979. *Darwin: A Norton critical edition*. ed. by Philip Appleman. New York: Norton.

Derrida, Jacques. *A Derrida reader : between the blinds*. ed. by Peggy Kamuf. New York, N.Y. : Columbia University Press, 1991.

Foucault, Michel. 1984. *The Foucault reader*. ed. by Paul Rabinow. New York: Pantheon.

_____. 1980. *Power/ knowledge: Selected interviews and other writings*. ed. by Collin Gorder. New York: Pantheon.

Freud, Sigmund. [1930] 1989. *Civilization and its discontents*. New York: Norton.

_____. [1913] 1950. *Totem and taboo*. New York: Norton.

Gadamer, Hans-Georg. 1976. *Philosophical hermeneutics*. ed. by David E. Linge. Berkeley: University of California Press.

Gross, Paul R. and Norman Levitt. 1993. *Higher superstition: The academic left and its quarrel with science*. Baltimore: John Hopkins.

Haraway, Donna. 1991. *Simians, cyborgs, and women: The reinvention of nature*. New York: Routledge.

Harding, Sandra, ed. 1993. *The "racial" economy of science: Toward a democratic future*. Bloomington: Indiana University Press.

_____. 1986. *The science question in feminism*. Ithica: Cornell Univeristy Press.

Nicholson, Linda J., ed. 1990. *Feminisim/Postmodernism*. New York: Routledge.

Heidegger, Martin. [1962] 1977. *Martin Heidegger: Basic writings* . ed. by David F. Krell. New York: Harper & Row.

Krieger, David. 1991. *The new universalism: Foundations for a global theology*. Maryknoll, NY: Orbis.

Koller, John and Patricia, eds. 1991. *A sourcebook in asian philosophy*. New York: MacMillian.

Kuhn, Thomas. [1962] 1972. *The structure of scientific revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.

Levinas, Emmanuel. 1989. *The Levinas reader*. ed. by Sean Hand. Cambridge: Basil Blackwell.

Levi-Strauss, Claude. [1963] 1976. *Structural anthropology*. New York: Basic Books.

MacIntyre, Alasdir. 1990. *Three rival versions of moral enquiry: Encyclopaedia, genealogy and tradition*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Marx, Karl and Friedrich Engels. 1959. *Basic writings on politics and philosophy*. ed. by Lewis S. Feuer. New York: Doubleday.

Ricoeur, Paul. [1986] 1991. *From text to action: Essays in hermeneutics,II,* Evanston: Northwestern

University Press.

_____. 1986. *Lectures on ideology and utopia*. New York: Columbia University Press.

_____. 1981. *Hermeneutics and the human science*. ed. by John P. Thompson. New York: Cambridge University Press.

_____. 1976. *Interpretation theory: Discourse and the surplus of meaning*. Forth Worth: Texas Christian University Press.

Rorty, Richard. 1982. *The consequences of pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

_____. 1979. *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton: Princeton University Press.

Weber, Max. [1904, 1920] 1976. *The protestant ethic and the spirit of capitalism*. New York: Scribner.

West, Cornel. 1989. *The american evasion of philosophy: A genealogy of pragmatism*, Madison: University of Wisconsin Press.

Wittgenstein, Ludwig. 1994. *The Wittgenstein reader*. ed. by Anthony Kenny. Oxford: Blackwell.

Related Web Sites

on Derrida: <http://www.cas.usf.edu/journal/fobo/jd.html>

on Foucault: <http://www.csun.edu/~hfspc002/foucault.home.html>

on Haraway: <http://www.asahi-net.or.jp/~RF6T-TYFK/haraway.html>

on Heidegger: <http://www.webcom.com/~paf/ereignis.html>

William Grassie is an assistant professor in the Intellectual Heritage Program at Temple University and a visiting lecturer in the Department of Religious Studies at the University of Pennsylvania. His address is P.O. Box 586, Unionville, PA 19375. He may be reached on the Internet at <grassie@voicenet.com> or <<http://www.voicenet.com/~grassie>>. Permission is hereby granted to reproduce this article for class use, with this note: "Reprinted from Zygon: Journal of Religion and Science, © 1997. All rights reserved."

1 The author would like to express gratitude to colleagues Tom Downey, Philip Clayton, and Matthew Ally for their critical comments on drafts of this essay.

Hits >9/15/96:

[Back to another homepage in the Universe -- Billy Grassie](#)

Postmodern Dreaming

Richard Catlett Wilkerson

Eusaños postmodernos!

o Preamble to First Column Article

In this month's Postmodern Dreaming Column I would like to quickly spend this month with a general introduction to the postmodern and how it differs from the Modern and what it might have to do with dreams and dreaming. Later articles will then wander organically, if not randomly, through the Postmodern ideas, reading them together with dreams and dreaming ideas in hopes of producing new concepts, ideas and practices that might enrich both.

There has been a growing critique of Reason and Rationality in the last century that was pre-figured with the Romantics, given its first technique of investigation with ideas of the unconscious and then fearfully brought into the mainstream culture with the advent of the atomic bomb. The cold war kept us in America believing it was only the Communist who were irrational and needed to be controlled and contained. By the end of the 1960's the rational policies of containment, mutually assured destruction and the cold war were exposed as paranoid delusions. The peace movement, grassroots coalition, novel social contacts, psychotherapies and ecologically minded living offered contact with a productive irrationality. Some felt we just matured in our ideas of what is rational, but others see that rationality itself may be the culprit.

The pragmatic critique of the Modern World has continued in the America and produced fabulous responses in architecture (i.e. insides of building found on the outside), politics (i.e. grassroots movements), law (i.e. extreme reform), therapy (i.e. contact with irrational), science (i.e. chaos theory) and alternative culture (i.e. cyberspace). In Europe, the critique has been more intellectual and has produced an even wide variety of social, philosophical, literary and political responses. Generally these critiques, responses and new productions are often called "Postmodern", "Postmodernity" and "Postmoderism", but I want to note that there is no one movement or set of ideas that contain the postmodern. Many would argue that it has nothing to do with the move from rational to irrational.

o Forward into the Past

It has been of interest to me for some time that there are a great many parallels between the history of the interpretation of literature/poetry/texts and the history of the interpretation of dreams. Like dreams, early sacred texts were seen as sacred and messages from the gods. While this view continues even today, new streams formed and diverged. The author's intention, what the author meant to say, was seen as important. Others began to view the text separately from the author and saw the meaning resting in the reader's response. Others found the meaning by looking closely at the structure and context of the text, seeking both the archetypal

and social forces at play. This sequence follows quite closely the ways of interpreting dreams.

By the 1960's it seemed that all the ways of interpreting a text had been played out and there was nothing much left to do but categorize these elements. Then a post-modern revolution occurred. Some anticipated it coming. In dreaming Jung, and later James Hillman, began talking about something irrational in the dream image that needed to be encountered to avoid getting stuck in dead categories. They knew that only a break with old patterns offered new pathways. And they knew that archetypes were not just stereotypes. Encounters with the numinous core could strip away old neurosis and open the door to the unrealized. Had the postmodern revolution occurred first in Switzerland, it may have been very different.

In France psychoanalysis was slow to take hold, being seen as a German Project in the irrational. The French considered themselves as coming from the rational tradition of Rousseau. By 1940s and 1950 things began to shift. The Literary Left tended towards Marxism and the structuralist projects of Levi-Strauss in anthropology and Jacques Lacan in psychoanalysis had taken shape. In 1968 the country (France) was temporarily shut down by a country wide walk-off of workers and students, backed by the French-Marxist who were at the time denied any political power. But within days the Marxist representatives had traded most of their political positions for government positions and the country was up and running, except for the intellectual Left who felt betrayed and now drifted from Marxism. It was clear that even the most radical of political groups could be tamed and dominated by the seduction of power. Perhaps, it was thought, that organization itself if the culprit. In literature, philosophy, critical theory, linguistics, psychology, leftist politics and art a radical departure from the values of the past was in the making. This departure was so powerful that a lecture by Jacques Derrida in America in the 1960's led to a widespread movement of American Deconstruction in literature, philosophy and law. But the intellectual aspects of the movement remained in America mostly in academic, and it wasn't until the advent of the Net that the ideas became more widely disseminated.

The implications for interpretation, of dreams and text, as well as politics, religion, recreation, sex, identity, psychology, play and other social practices are so strange and uncanny that Americans have barely begun to grasp their implications and significance. This may, as some suggest, be because we already act out so many of the postmodern paradigms anyway, even if without the intellectual baggage. We tend to *make* and *do* things in America. Again, the Internet may be *the* postmodern expression, with emphasis on dissemination, multiple identities, unrecoverable authors, multiple levels of meaning, social practices crossing boundaries and categories once thought to be in-violate, the championing of the particular, organic-order, non-hierarchical, non-human, fluid, linguistic, textual and graphical, and metamorphic.

How like the dream. And here I hope to read dreams through the lens created by postmodern writers. The purpose is not to break down the illusions of the past views in hopes of recovering some hidden truth. Rather the hope is more that these lenses, themselves fictions we will use for temporary viewing, will move us towards fictions we find more significant, more meaningful, or even to those categories beyond meaning and significance that cannot be named. To move not towards the dream, as if it would finally open up and reveal its secrets, but with the dream, as a co-player in the creation of the improvisational universe that lives between reality and fiction.

I would recommend having one or more dreams at hand as you read through the history I have presented below on dreams and the postmodern. How does each approach change your relationship with the dream image? What does each approach offer or promise? What does each approach tell you about *what* you are interpreting when you do dreamwork? What does each approach say about who the author of the dream might be, and what the author's intentions are? Who is the reader? How much of these questions and answers are dependent on the language we are using?

o The History of the Interpretive Response

There is a correspondence, or at least, strong parallels between the history of literary interpretation and the interpretation of dreams.

The earliest writings include the recording of dreams and their interpretations in Sumerian cuneiform tablets. In these writings, it is assumed that the author of the dream is a god and the dream is a message to the dreamer. The dreamer, like many a scribe, are seen merely as conduits of the divine or demonic.

And the study of the interpretation of sacred texts, hermeneutics (HERmenOOTiks) which originally referred to theories of biblical interpretations, later came to refer to the theory of interpretation in general. The center of hermeneutics is the belief that the text contains a stable meaning that can be determined and possibly recovered. This was first extended from religious texts to legal, historical, bibliographic and literary texts, but by the 19th Century had been extended to all works in the humanities and social sciences. From this emerged the idea of what is now called "Authorial Intention". Here, the meaning of the text has to do with the author's attempt to use commonly known language to produce a meaning. The recovery of the meaning is found in forming a hypothesis about the author's meaning and attempting to confirm or invalidate this by continual reference to the text.

In Psychoanalysis, the true meaning of the dream text was arrived at by a close reading as well. Results of Free association were added to the patient's clinical material and historical background to discover the true meaning of the dream, the true unconscious intentions.

These ideas carried on into the middle of the 20th Century.

By the 1940's and 50's, this interpretive text approach was giving way to New Criticism. There was a shift from history and content to form. At the heart of this approach was the autonomous *image* in the text, independent of the author. The image, such as a poem, could now be analyzed at several levels, the particular image (or poetic line), the genre, or the place in literature in general. The old focus on the intentions of the author were seen now as guilty of committing the "intentional fallacy" (Wimsatt & Beardsley 1954) which sees the appeal to an author's designs as irrelevant to the autonomous structure of a text. Who can really know the author's intention? Perhaps even the author him/herself may not really understand the motives and intentions that went into text.

Conflicts and resolutions in the text were seen as the guiding path into the texts, with the focus on coherence and internal tension. Universal collective patterns were found, and as Kugler (1987) has noted, this literary style reflects more Jung's approach to dreams. The focus on

image patterns, the move to deeper collective themes, the discovery of paradox and reconciliation, and the ultimate belief in the coherence and unity of the psyche were as important to Jung as the New Critics.

Now all these style have been called into question. Not only authorial intention, but the texts unity, autonomy and ability to reveal some referential truth have been seriously questioned. The first new trend to emerge out of all this doubt was called Structuralism.

Structuralism

Structuralism is a complex intellectual movement that became important in France about 1950, and included such the work of anthropologist Claude Levi-Strauss, Literary Critic Roland Barthes and A. J. Greimas. By the 1970's there influence was considerable in England and the United States. The roots of Structuralism are diverse, but usually traced to the Swiss linguist, Fredinand de Saussure (1857-1913) and his theory of language as based on a system of internal differences rather than in resemblances to objects in the material world.

- Signifier - The acoustic sound or material written word

Sign = ?

- Signified - The concept to which the signifier refers.

Language, and thus the text and dreams made up of language, are seen as closed, culture bound systems. This new science of linguistics , Semiology, would study all of the signs that make up a culture, their nature, their laws. A key to understanding this systems approach is the idea of words or signs as having both a signifier and a signified. The signifier is the word itself, like "tree". The signifier is seen as arbitrary. I could have used arbre in French, dendro in Greek , silvus in Latin. Or "tree" in English might have not ended up as "tree" but "oglot" and we would have all gotten by just fine. And know when someone says "tree" it is "tree" because the way it sounds is *different* than "me", "free", "treat" and so on. Thus the material acoustic sound "tree" is unique because it is surrounded by a whole system of differences. Try describing any object-word in your room, a desk, a chair, a door, without referring to how it is different from another object and you will quickly see how difference plays an essential key.

Now each word or sign also points to something beyond itself. In normal usage we talk about what the word refers to, a particular tree in material reality. But as a sign, it also points to a concept, (as in the concept of "trees") and this is called by Saussure the "signified". We can think of the signified as the concept or idea that a community of speakers associate with the sound or written word. And again, the relationship between the signified and the signifier is arbitrary as well. Saying "Tree" in one culture may refer to the concept of "Bringing me some fish!"

The point of all this was to constuct a view of language not tied to material objects. The rules are inherent in the structure of the parts. Just like a chess or checkers game, the pieces could all look very different, as long as the underlying structure of the game remained the same. The

authors intention (the inventor of chess), the historical shapes of the pieces and the materials th

Gianni Vattimo

- Manifiesto de la Interpretación -

Paris - 1997 -

en español =

Notes on Postmodern Representation

On reading Jean Baudrillard's "The Precession of Simulacra" for the first time, I was struck by a scrap of logic that I felt compelled to pursue. In the process of 'outing' bastions of simulation - those postmodern chimeras which have usurped the function of the real in society - the author calls Disneyland "a deterrence machine set up in order to rejuvenate in reverse the fiction of the real". Disneyland is there to conceal the fact that it is the 'real' America. This statement in (and of) itself suggests a rather provocative syllogism:

I am an American citizen.
 America is Disneyland.
 (Therefore) I am a citizen of Disneyland.

Despite the fact that no one in my family is from Disneyland nor, to the best of my knowledge, was I born there (perhaps I was conceived there?), I decided to take M. Baudrillard at his word and explore my new homeland. The video store had Disneyland tapes shelved in the Travel section next to France, Germany, Mexico, and several other countries of origin. Only the EPCOT video was in stock (EPCOT is a region of Disneyworld where, incidentally, one can also find France, Germany, and Mexico), but at the risk of being provincial, I took it. As with the new European Community, I am assuming my citizenship in Disneyland extends to all Disney territories.

Before we begin our journey, a caveat: Irony is the bad faith of a culture that despises itself for its own obsolescence but isn't honest or brave enough to matter. I believe this implicitly, and yet to visit a "theme park" with (or without) a critical eye is to be besieged by irony every step of the way. It is my hope that, by exhausting the ironic, only sadness will remain. As the poet Robert Bly teaches, without mourning, there is no moving on.

The first wave of irony hits the moment the FBI Warning flashes on the screen prohibiting further duplication of the tape's contents. The thought of DisneyCorp. attempting to regulate simulation is akin to China outlawing tea. Momentarily I am descending through the clouds and the mother/father(neither/both?)-land looms below. The clouds frame the land in such a way that drains it of metonymy: it is no longer coastal or central, eastern or western, Florida or California. It is (simply!) all of the space within and, likewise, without.

A voiceover intones, "Welcome to this special place. Walt Disney's greatest dream is now a reality." (See Baudrillard: "Take your desires for reality!") When I think of Disneyland's founding father, I am awed by his perspicacity. It took modern empires centuries of holding up the globe (in the larcenous sense) to fill their cultural reservoirs to capacity. Walt bought a patch of swampland and, like God before him, (re)created the world in (what seems by comparison) the proverbial seven days. Better than anyone, he (hyper)realised the power of media and technology to turn oceans into lily ponds and take away their surge.

The voiceover continues: "The World Showcase (a series of international pavillions within EPCOT Center) is a true community of nations, each proudly dis-playing the culture and accomplishments of

its people." There is no sense that culture will be shared in such an arrangement, because it is on display. It should come as no surprise, then, that it is also for sale. "In China, you can buy a handmade souvenir." (Recall Barbara Kruger's agit-prop offering that quips, "When I hear the word 'culture' I reach for my checkbook.")

This exchange is loaded. I reach for A.J. Greimas' "semiotic square," a reasonable template - a hysterectomy of hysteria. The artifact in question: a hand-made Chinese fan. The fan is made in America (but also in Disneyland, and in the Chinese pavillion) by a Chinese woman (an immigrant to the United States, and to Disneyland/ China - although in that sense, was her emigration merely a round-trip?). By Greimas' definition, the fan is inauthentic because of its market (the tourist trade), yet authentic by virtue of its singularity (handmade). Craftsmanship places it in the realm of culture, yet its status as a commodity brands it kitsch.

I long to talk with the young woman who made the fan. Surely, we speak the same language (we are, after all, citizens of the same land).

- Why do you make the fan?
- Why do you buy the fan?
- Are you proud of your labors?
- Are you proud of your purchase?
- When you look into the fan, do you see yourself?
- When you look into the fan, do you see me?

Now we're getting somewhere.

"Here, everyone is a world traveler. You can go from Europe to Asia and back again in the course of a single afternoon." In Germany, I am told, "it's Oktoberfest all year 'round! Have lunch in a popular Roman restaurant. . . sail through Mexico's history on 'El Rio de Tiempo,' the River of Time. . . not surprisingly, French cuisine is also well-represented." Invitations cascade, history erodes - the breadth of human culture collapsed inside the corrugations of a counterfeit fan. (Somewhere I missed the Dachau and Hiroshima exhibits. Perhaps on a return visit.)

Simulated circulation. "The River of Time" forever recycled through the pump of historical artifice - a phrenetic stasis. Everywhere people are moving - along conveyor belts, inscribed in rapidly moving motion picture images - but is it movement? There is no allowance for consideration or engagement, no opportunity for distance or reflection. It is progress in simulacra, a cul-de-sac turned roundabout (and billed as a carousel!). Greetings, from everybody's hometown. . .

I'm thinking now about (matters of) representation. Is the World Showcase a true cross-sampling of nations? Is it coincidence that the nations selected comprise almost entirely the G7 industrialised trading bloc and our new partners in the North American Free Trade Agreement? (China is the exception - although, as Baudrillard notes, the Vietnam War rendered China "radically inert.") Is this diplomacy or sales-manship? I ask you to excuse my naivete.

Orientation to EPCOT is like Ellis Island folded back onto itself: an epic figure anticipates your arrival (wretched pilgrim!) - though not one swathed in patina, but in mirrored hexagonal panels. "Towering above is the most recognisable symbol of Disney's new world: Spaceship Earth." CUT TO: tourists reflected in the geosphere's tiled mirror surface, then (RE)CITE Baudrillard's post-national eulogy: Disneyland is there to conceal the fact that it is the "real" country, all of "real"

America, which is Disneyland. What better beacon for this hyperhaven than one present only by its absence?

A man arranges his family for a photo-op in front of la Tour d'Eiffel 2. At the precise moment, he issues one final instruction: "Freeze." Kodak - his brand of film, and sponsor of EPCOT's "Journey Into Imagination"- makes good on their corporate promise to "capture the moment." (This is proprietorship in a brave new world. . .fix the imaginary, own imagination.) "The American Adventure plays out on the world's largest rear-projection screen. . .where special moments in time taken from 350 years of history capture the spirit of the nation." n.b. Viciously guarded, the nation's spirit (following its arrest) has limited visiting hours and poor counsel. I return to the mirrored panels of Spaceship Earth, and I am pixilated. This is the new binary order: not ideological, but numerical; not oppositional, but compliant.

One and all, we are atomised into a fine mist of ones and zeds, to then be reassem-bled (but only in a perfect world!) into a single, manageable demographic unit: I, consumer. Hallelujah! We are (every one of us) people of color - cyan, yellow, and magenta - splashed across twenty-nine inches of high-definition promotional space. Margins implode to form a new center of (in)difference. The Global Village, it must be said, is a mall. (You may be asked, upon entering, to produce your Visa.)

The voiceover concludes: "New attractions and additional countries will be added." No mention is made of Bohemia. Yet after a stroll down Disney/ America's Main Street, expatriation seems the desirable alternative. But to where? "Paris?" "Casablanca?" (And isn't Disneyland supposed to be an escape in the first place?) We are warned by (the likes of) Baudrillard that this is no Oz - there is no curtain to pull aside, no puffed-up wizard to be revealed in the act of fabrication. Follow the yellow brick road, weary traveler, and you'll end up right back in Kansas.

The only solace Baudrillard affords a Disney refusenik is the exit - a place of absolute abandonment. "The contrast [of the park] with the absolute solitude of the parking lot - a veritable concentration camp - is total." So be it. Sensory deprivation, then, becomes a political act. Even when the TV is off, it's on.

True, but such is the case with the sun at night. (Is the moon not beautiful for it?) Walk from the glow of the eternal moment of gratification into the shadow of the valley of Death, and rejoice. Your comrades await you.

David Munro

"Comunicando Objetivos?"
y más"

Research Introduction

Philosophical Background!

Until the latter part of this century much of the Western Philosophical tradition consists in an attempt to: find a philosopher's stone - some kind of firm, "scientific" and irrefutable foundation for human knowledge; and to posit the existence of an objective reality with which we can become directly acquainted. In recent years with the rise of the postmodern movement this debate has changed. From the postmodern, fundamentally relativistic, standpoint the search for any kind of ontological or epistemological foundation is doomed to failure.

Under this view philosophical enquiry is not futile but rather that its emphasis changes from:

↳ • What is the basis for objective knowledge? What is the reality or essence of the objective world?

to

↳ • Why do we think that we have objective knowledge and access to an objective world. How did these illusions evolve? How are these illusions maintained?

Upon the assumption that knowledge should be understood as a relative, culturally determined world view, a system of conventions and representations of the world, while our understanding of the world is not absolute, it remains the case that we believe it to be so. It is the second point which I wish to stress; we our experience takes place withing a thoroughly human cosmological framework but we experience it as, not a but the reality. However hard we may attempt to reject absolutist claims to the appropriation of objectivity intellectually, our "experience" is still conditioned by the belief that we are experiencing an objective world "out there". It is therefore necessary to develop an error theory of "objective knowledge" and the "objective world". A simple rejection of truth and reality would leave the philosophical arena empty and meaningless. The shift of focus from the search for the essence of knowledge and reality to the analysis of error and illusion leaves philosophical debate open and fruitful but changed. This change was first marked by Friedrich Nietzsche who ceased to be concerned with the search for truth and reality and began to undertake the analysis, classification and explanation of the evolution(geneology)of illusion. Nietzsche was also among the first in the Western tradition to assert, not only the unavailability of error, but to attack the pejorative implication that error or ignorance had hitherto entailed. He writes:

- It is not enough that you understand in what ignorance man and beast live; you must
- also have and acquire the will to ignorance. You need to grasp that without this kind
- of ignorance life itself would be impossible, that it is a condition under which alone
- the living thing can preserve itself and prosper: a great firm dome of ignorance (*The Will to Power*, aphorism n. 609)

Theories of Error or Illusion - Specific Influences

Error theories within the modern (Western) academic tradition are still in their infancy. Some recent philosophy, in the post-modern tradition as outlined above as well as that focusing on an academic interpretation of Buddhist philosophy, has started to move in this direction. A general typography or classification of illusion can be found in the work of Takaaki Yoshimoto but western academe has yet to take up his lead.

- * The deconstruction of Jacques Derrida can be understood as an "error theory" or "analytic science of error". Derrida in his various analyses of Western philosophical works attempts to show: how oppositions were made to appear fundamental, how the metaphysician's trick was pulled off and what are the scams, the essential vagaries and contradictions required to establish a philosophical (read *rhetorical*) system that appeared to reach a fundamental truth. Derrida's work does not remain within the confines of textual critique but makes statements of a more general, psychological nature regarding the origins of metaphysical philosophy or "white mythology". In particular he argues that western philosophy has been founded on a particular privileging or deification of phonetic language which can be termed "Logocentrism". Derrida thus succeeds in not only revealing individual illusions, tricks and error within Western philosophy but also presents a general theory as to how they arise and are maintained within a particular cultural linguistic group.

More interesting for the study of myth however is the recent research in the field of social, personal and psychoanalytic psychology which has increasingly emphasised the biases, illusions and errors that characterise mental life. Many of these biases and illusions are argued to be connected with the self.

- * Jacques Lacan's theory of the development of the human psyche - itself influenced by Chinese Zen Buddhism - commences with the proposition that would be "self awareness", which is at the critical moment in the genesis of the self, is in fact not awareness but a self mis-conception; a mistaking-of-the-self-for-something-that-it-is-not. This mis-recognition is an identification with a mere representation, and a mis-representation at that, so for Lacan, the self tricks itself into existence. The vast and tangled oeuvre of Lacan is not systematic but within it I pick up on two of the most basic themes.

① That self representation can be separated into Symbolic (predominantly linguistic) and ② non-linguistic Imaginary (visual) modes.

② That identification with self representation requires a further identification or "internalization" of an "Other".

Along the same general lines Tetsuro Watsuji observations on nature of man using the analogy of a puppeteer and puppet emphasizes the essential multiplicity of the "person". The human psyche, once whole perhaps, is made up of a puppeteer or puppeteers (Lacan's Other) and puppet (the self). As with Lacan, the Other is not to be seen as an internalization but rather the self as an externalization; a mask, a dead self representation, a dummy. The Japanese psychologist Shu Kishida follows Lacanian precepts and develops a general theory of the self as illusion and investigates the varieties of illusional supports for the self. The American psychoanalyst Peter Grossman also presented an excellent exposition of the paradoxes of the self and its illusional nature in his paper The Self as Fantasy - Fantasy as Theory. Other theorists argue the necessity of self alienation (Balint) and other-within-self without emphasizing the paradox, which can only be supported by self-deception and illusion, that this state entails. James Mead and the psychological movement that grew out his philosophical observations - that of Symbolic Interactionism - posits internalization of a generalized other within the self as, with a lesser degree of generality, does Erving Goffman's exceptionally incisive analysis of the non linguistic Self Representation in Everyday Life.

Myth as Science of the Genesis of Illusion

Based on the above philosophical assumptions, human knowledge and the human "world" can be seen to be fundamentally mythic. Knowledge is based not on any fundamental apprehension of "reality" but upon socially (hence culturally) constructed conventions which are, further, deceptive in that they disguise their relativist origin and present themselves as objective fact. This view rejects the conventional understanding of myth as some kind of primitive and sophistic fallacy and extends the meaning of the term myth in its broadest sense to cover any conception of the world, whether it be "personal", cultural or would-be-universal i.e. scientific. Myth proper, however, holds a privileged position within world representation systems. □@I base my view of mythology upon that of Levi-Strauss, turned on its head.

Levi-Strauss saw the repetitions within myth - the repeated structures, the redoubling repetitions within another theme - as being an attempt by the "savage" to deceive himself; myth is auto-hypnotic illusional amnesia. His emphasis on the deceptive power and purpose of myth is present in the conclusion of his mammoth Mythologies but in his earlier work Levi-Strauss focuses on the function of the trickster as being a central element which manages to hide opposition, pull the wool over the savages' eyes and

clinch the illusional effect. For Levi-Strauss, Myth was a way of forgetting the fundamental oppositions (between structure and structured, form and matter, thought and reality, and life and death) that Levi-Strauss considered to be universal. Analogous to and representative of these fundamental oppositions, Myth presents another series of more of less concrete oppositions (between the sun and the moon, the raw and the cooked etc.) which are repeated within ever decreasing, less radically opposed spirals until, with the emergence of a trickster, the opposition is hidden and opposites are forced to converge. Levi-Strauss' assertion of objective and universal oppositions within the world go against any relativistic world view and all that is written above. But his analysis of myth as a repetition of oppositions or partitions - not necessarily binary ones - which merge in trickery is thorough and profound. Levi-Strauss' exposition of the repetitions within myth and in this sense its structure, remains intact and persuasive.

V
/ 1
I propose to interpret it in an inverse sense; oppositions do not converge upon trickery to be eradicated but evolve from trickery which is their genesis. In this way we can assert that myth does not trick the reader into forgetting the pre-existent universal structure of the world but by that representing the tricks - both overtly and buried within the text - it recreates the trick-experience; the error that founded and secured the (relativistic) cosmological structure in which we "savages" @live.

Structural Analysis of Japanese Mythology (Particularly the Kojiki)

Based on the structural analysis of mythology put forward by Levi-Strauss in Structural Anthropology, by structural analysis I refer simply to an attempt to find the themes, plots, and relationships that repeat within mythology. Unlike Levi-Strauss I do not consider that binary oppositions are a universal characteristic of myth nor their application a suitable methodological tool for analysis. In Japanese mythology binary oppositions are found (such as the Gods of Heaven vs. the Gods of Earth) but so also are tripartite oppositions which defy reduction to binary pairs. My structural analysis focuses on the delineation of a general plot linking characteristic themes.

999
Basing this analysis on the considerable amount of previous research that has focuses on the repetitions within Japanese myth I have established a general if vague pattern or progression that is found shared to a greater or lesser degree by the 15 or so separable mythic episodes in the mythic half of the Kojiki.

Psychological Analysis of the Structure of Japanese Mythology.

As already stated, theories of error and illusion, of the their evolution and on going self-support have not been overtly developed within the Western academic tradition. Where researchers have proposed error theories, as pioneers in a new field are often apt to do, they present their thesis as the sole, universal interpretation of the genesis of illusion. Derrida turns his exposure of the misunderstanding of phonetic language into an essential and universal fulcrum in the evolution of thought. Lacan sees his specific

Como puede decir "esencia-biológica" = conciencia no es biología!

development theory of the self as illusion to be universal and grounded in the human biological essence. Having few such theories to choose from, however, it is Lacan's psychoanalytic theory that I have chosen as the basis for my analysis of Japanese myth. Lacan's theory of the transition between spectral and linguistic self mis-representations, the formation of an other-self pair, the conflict and alienation involved in this move can, as a representative of modern western academic psychoanalytic myth, be compared with the Kojiki and the similarities and differences of these two developmental processes can be exposed.

I have argued firstly that the developmental process whereby self is misrepresented as image and then word (found in □@Lacan) is reversed in the Kojiki as are the evaluations placed on each of these two forms of representative medium. In the Western tradition as a whole, as exemplified by Lacan, the image is secondary, exterior, inferior and profane while the word is the privileged signifier, the solution, the superior, transparent and sacred medium of representation. In the Kojiki the word is the vector of misrepresentation (which is discovered), the cause of conflict and tyranny, the image is the unexposed representation, the successful, peaceful and unifying illusion. Taking in particular the example of myth of Narcissus and Echo and comparing it with the central myth in the Kojiki, it can be argued that linguistic and imaginary self representation stand in opposition in terms of the illusional level at which they operate within the text. It is argued that while Western self awareness is linguistic, Japanese self conception is spectral and that each type of self awareness relies on the internalization of a different type of "Other". □@In the case of a linguistic self representation the internalization of a linguistic other or audience is required - something that listens to internal speech - while in case of a spectral self awareness the internalization of a gaze is entailed - something that looks at self representations within the imaginary domain. Lacan relates these two types of other to the role of the mother and father respectively, a fact which supports the conclusion draw in the following analysis.

Secondly it can be seen that the taboos within Japanese Mythology are, in the plane of gender, a reversal of those that are found within the majority of Western Mythology in that, while the taboos in Western Mythology center on male sexuality - nakedness and that connected with the sexual act -, the taboos in Japanese mythology converge on female sexuality - particularly childbirth. I link this taboo reversal with the reversal of the gender of the Super-ego or internalized other of the Japanese and Western mind. It is claimed that "super ego" in each society represents a idealized and thus tabooed (with the naughty parts hidden) view of either sex. In order to create an idealization of the masculine it is necessary to conceal those parts of his nature that are unpalatable or not-shareable by females; the quintessence of male sexuality in its extreme and most radically different from that of the female; the male interest in coitus per se. In order to idealize the female it is similarly necessary to conceal those parts of her nature that are



not-shareable by the male; i.e. her interest in childbirth.

Social Psychological Support for the Conclusion of the above analysis.

hermeneutics: Vattimo - Rorty

En la línea = Ec. Frankfurt
Heidegger

- Rorty
- Lyotard
- Gadamer
- Vattimo

"W. Jung": Von der Mimesis
zur Simulation
1995 Junius
Verlag - Hamburg

- Controversia contemporánea
en torno a la razón

- uno de los fundos principales: el giro-ético de la filosofía

- La reflexión actual sobre el arte refiere a

- Kant
- Schiller
- Hölderlin
- Hegel
- Schelling

Bill: Gethmann Sieber A., Die Funktion des Kunst
in der Geschichte. Brier, Bonn 1984

D. Heinrich: Der Grund im Bewusstsein, Untersuchungen zu
Hölderlin Denken - Klett Cotta 1992

F. Severino. Il gioco. Alle origini della ragione; Echilo
Ed Adelphi Milano 1989.

Hay un grupo de investigadores de la UAB = Univers. Autònoma de Barcelona

" La controversia contemporánea en torno a la razón;
el giro ético de la filosofía

Investigadores (de la UAB = universidad autónoma de Barcelona
y UPF - y UDG

se dedican a examinar el llamado giro-ético
marco general = la controversia en torno a la razón

Formulación precisa del Tema = Apel - Habermas - Habermas, Putnam
Rorty Vattimo Lyotard

Notes on Richard Rorty, "Habermas and Lyotard on Postmodernity"

Charles Ess, Drury College

From: *Habermas and Modernity*, edited and with an introduction by Richard J. Bernstein.
Cambridge, MA: MIT Press, 1985. 161-175

Rorty gets it right, I think, when he notes that, over against Lyotard's notion of "postmodern" as an incredulity towards metanarratives (which provide the legitimating frameworks of modernity including the Enlightenment metanarrative of liberation endorsed by Kant through Habermas, and including Marx and Freud, but explicitly rejected by Lyotard),

For Habermas, the problem posed by "incredulity towards metanarratives" is that unmasking only makes sense if we "preserve at least one standard for [the] explanation of the corruption of all reasonable standards. [Habermas, "The Entwinement of Myth and Enlightenment: Rereading *Dialectic of Enlightenment*," *New German Critique*, 2:6 [1982], p. 28] If we have no such standard, one which escapes a "totalizing self-referential critique," then distinctions between the naked and the masked, or between theory and ideology, lose their force. If we do not have these distinctions, then we have // to give up the Enlightenment notion of "rational criticism of existing institutions," for "rational" drops out. We can still, of course, have criticism, but it will be of the sort which Habermas ascribes to Horkheimer and Adorno: "they abandoned any theoretical approach and practiced ad hoc determinate negation... The praxis of negation is what remains in the 'spirit of . . . unremitting theory'." [Ibid, p. 29] Anything that Habermas will count as retaining a "theoretical approach" will be counted by an incredulous Lyotard as a "metanarrative." Anything that abandons such an approach will be counted by Habermas as "neoconservative," because it drops the notions which have been used to justify the various reforms which have marked the history of the Western democracies since the Enlightenment, and which are still being used to criticize the socioeconomic institutions of both the Free and Communist worlds. Abandoning such a standpoint which is, if not transcendental, at least "universalistic," seems to Habermas to betray the social hopes which have been central to liberal politics.

So we find French critics of Habermas ready to abandon liberal politics in order to avoid universalistic philosophy, and Habermas trying to hang on to universalistic philosophy, with all its problems, in order to support liberal politics. To put the opposition in another way, the French writers whom Habermas criticizes are willing to drop the opposition between "true consensus" and "false consensus" or between "validity" and "power," in order not to have to tell a metanarrative in order to explicate "true" or "valid." But Habermas thinks that if we drop the idea of "the better argument" as opposed to "the argument which convinces a given audience at a given time," we shall have only a "contextdependent" sort of social criticism. He thinks that falling back on such criticism will betray "the elements of reason in cultural modernity which are contained in ... 'bourgeois ideas'" e.g., "the internal theoretical dynamic which constantly propels the sciences and the selfreflexion of the sciences as well beyond the creation of merely technologically exploitable knowledge." [Ibid, p. 18] 161-2

Rorty also rightly goes on to point out that part of what is at stake in the Habermas- Lyotard debate

Si falta "un término - general" de comparación que crítica puede haber?

is the character of modern science. [I know that Habermas relies on the natural sciences as a paradigm of coming to consensus regarding truth claims that have more than context dependent validity, as an important example of what he hopes his discourse ethics will also lead to in the domain of ethical norms.] Lyotard explicitly rejects such a notion of science in favor of a postmodern conception:

Postmodern science by concerning itself with such things as undecidables, the limits of precise control, conflicts characterized by incomplete information, 'fracta', catastrophes, and pragmatic paradoxes is theorizing its own evolution as discontinuous, catastrophic, nonrectifiable and paradoxical. [Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis, 1984), p. 60, quoted in Rorty, 163].

Rorty directly rejects Lyotard's argument here with regard to science (163). For that, he states that Lyotard has a point one shared "with Mary Hesse's criticism of Habermas's Diltheyan account of the distinction between natural science and hermeneutic inquiry." (163) This involves a "debunking of empiricist philosophy of science" one which Hesse characterizes:

it has been sufficiently demonstrated [by what she calls 'postempiricist' Anglo-American philosophy of science] that the language of theoretical science is irreducibly metaphorical and unformalizable, and that the logic of science is circular interpretation, reinterpretation, and selfcorrection of data in terms of theory, theory in terms of data. [Mary Hesse, *Revolutions and Reconstructions in the Philosophy of Science* (Bloomington, 1980), p. 173], in Rorty, 163

Rorty's position is that what has been debunked is an empiricist account of science not science per se. Lyotard makes the mistake of assuming that science per se "used to be what empiricism described it as being." (163) Indeed, Rorty as much as accuses Lyotard here of falling prey to a positive dichotomy between "scientific knowledge" and "narrative." This mistake launches his (Lyotard's) critique of Habermas as being out of date.

This seems to say that Rorty finds Lyotard's critique of Habermas on this point a failure one resting, somewhat paradoxically, on Lyotard's failure to understand what's going on in contemporary philosophy of science. If this is Rorty's point, for what it's worth I agree with him.

Nonetheless, Rorty is sympathetic with Lyotard's (and Hesse's) effort to soften this contrast in order "to assert the rights of 'narrative knowledge.'" (164) On Lyotard's approach, by ridding ourselves of legitimating metanarratives, we are forcibly returned to first-order narratives which, for Lyotard, have always been the **real** source of legitimation.

Rorty quotes Lyotard:

There is, then an incommensurability between popular narrative pragmatics, which provides immediate legitimation, and the language game known as the question of legitimacy....Narratives...determine criteria of competence and/or illustrate how they are to be applied. They thus define what has the right to be said and done in the culture in question, and since they are themselves a part of that culture, they are legitimated by the simple fact that they do what they do. (Lyotard, 23, in Rorty, 164)

Rorty comments:

This last quotation suggests that we read Lyotard as saying: the trouble with Habermas is not so much that he provides a metanarrative of emancipation as that he feels the need to legitimize, that he is not content to let the narratives which hold our culture together do their stuff. He is scratching where it does not itch. (164)

[and, of interest to me:

On this reading, Lyotard's criticism would chime with the Hesse-Feyerabend line of criticism of empiricist philosophy of science, and in particular with Feyerabend's attempt to see scientific and political discourse as continuous. It would also chime with the criticisms offered by many of Habermas's sympathetic American critics, such as Bernstein, Geuss, and McCarthy. These critics doubt that studies of communicative competence can do what transcendental philosophy failed to do in the way of providing "universalistic" criteria. [ftn. 13: See, for example, Thomas McCarthy, "Rationality and Relativism: Habermas's 'Overcoming' of Hermeneutics," in *Habermas: Critical Debates*, John B. Thompson and David Held, eds. (London, 1982)] They also doubt that universalism is as vital to the needs of liberal social thought as Habermas thinks it.

[goes on to discuss Geuss, who argues that the notion of the an ideal speech situation "is a wheel which plays no part in the mechanism of social criticism," and argues in favor of something closer to Adorno's historicism...

It would seem that these critics of Habermas are important for Rorty as they chime with his effort to preserve liberal social thought but without the scaffolding of universalism.

[HomePage for Academic Dialogue on Applied Ethics](#) [Background for Meta-Ethics](#)

Robert Cavalier, Carnegie Mellon and Charles Ess, Drury College

37. See footnote 6. □

Prof. Dr. Wolfgang Welsch
Otto-von-Guericke Universität
Institut für Philosophie
PSF 4120
D-39016 Magdeburg
Germany
E-mail: Wolfgang.Welsch@gse-w.uni-magdeburg.de

□ Top of page □ Wolfgang Welsch Homepage

Document last updated 16th September 1998

an individual : Ethnic Identity / Gender / Heterosexuals / Kuhn /

inter-sectional Education Connections ("given voices and choices in human beings") - en un reforme Paris ?

- Pose une large boîte -

Luca Mazzelemi (p. 4 de 6.)

un modo que puede ser aceptado por otras culturas del planeta; } Macro-regiones
 geo-culturales

Arabo-islámica Euroasiática	Latinoamericana Africana	Indiana China	Atlántico-sur-oriental Oceánica
--------------------------------	-----------------------------	------------------	------------------------------------

El modelo de civilización que consiste de

A: ideal normativo
 racionalidad
 formalidad
 neutralidad
 universalidad

B: profundeza política
 igualdad
 libertad
 fraternidad
 en un estado de derecho

C: los horizontes de producción
 industrial que asegure bienes materiales abundantemente
 representativo y bien distribuido

El modelo occidental = una democracia industrial representativa!

Entre 1970-1990 + de 30 estados han pasado a un régimen democrático
 Después 1989-91 = + de 200 estados de UNO - se declaran: democracia representativa con libre economía de mercado

mientras en Latinoamérica la "experiencia del texto" lo que vale es más amplia
 verdad, y la que "genera" una especial forma de verdad, que no es un saber de ideas
 generales, sino algo nuevo específico. Ambos fenómenos llegan a una visión muy
 semejante: = una ampliación de la "racionalidad" discursiva (científica y lógica).

DEFINICIÓN - ?

ETHNIC IDENTITY

AN ESSAY BY AMJAD JAIMOUKHA

ETHNIC IDENTITY IS THE AMALGAM OF CONCEPTUAL AND BEHAVIOURAL CHARACTERISTICS THAT ARE FOUND IN A GROUP OF PEOPLE THAT SET IT APART FROM ANY OTHER. CENTRAL TO THIS NOTION IS "COLLECTIVE CONSCIOUSNESS OF COMMON ANCESTRY."

EACH ETHNIC GROUP MAY HAVE DIFFERENT IDEAS ABOUT THE CHARACTERISTICS THAT MAKE UP ITS IDENTITY. EVEN SUB-GROUPS MAY EMPHASIZE DIFFERING SETS OF CHARACTERISTICS, WHICH ARE FUNCTIONS OF COMPLEX FACTORS, SOME OF WHICH ARE QUITE DYNAMIC. FOR EXAMPLE, LANGUAGE WITHIN AN INTEGRAL, MONOLITHIC AND STABLE GROUP IS REGARDED AS A STATIC DEFINER OF ETHNIC IDENTITY, WHEREAS WITHIN A MINORITY UNDER THREAT OF LINGUISTIC ASSIMILATION, LANGUAGE BECOMES AN EMOTIVE AND DYNAMIC FACTOR WHICH AFFECTS AND INFLUENCES PEOPLE IN DIFFERENT WAYS.

ETHNIC IDENTITY IN A CHILD IS FORMED BY THE COLLECTION OF CONCEPTUAL AND EMOTIONAL INPUTS FROM THE PARENTS, FAMILY, SCHOOL, PEERS, THE MEDIA, CULTURAL ORGANS, ETC. APART FROM PHYSICAL APPEARANCE AND BODILY FUNCTIONS AFFECTED BY THE GENES, NONE OF THE FACTORS THAT SHAPE ONE'S IDENTITY IS INHERITED. THE ENVIRONMENT DETERMINES LINGUISTIC AFFILIATION, VALUES SYSTEM, SENSE OF BELONGING AND OTHER LEARNED ETHNIC IDENTITY DETERMINANTS (EID'S). THIS PICTURE IS COMPLICATED WHEN INTERACTION BETWEEN GENETIC AND ENVIRONMENTAL EFFECTS CAUSES FRICTION AND CONFLICT. THIS INVARIABLY OCCURS IN MULTI-ETHNIC SOCIETIES IN WHICH PHYSICAL APPEARANCE BECOMES AN EMOTIONAL ISSUE. INTEGRATION OF THE VARIOUS ETHNIC GROUPS BECOMES PROBLEMATIC, EVEN IF A COMMON CULTURE IS SHARED.

HOWEVER, IF PHYSIOGNOMICAL DIFFERENCES ARE NOT PRONOUNCED, OR IF THEY PRESENT NO BARRIER TO ACCEPTANCE INTO ANOTHER GROUP, THEN A PERSON WILL HAVE A CHOICE REGARDING HIS ETHNIC ALLEGIANCE. THE MOTIVATIONS FOR SUCH SWITCHES IN ALLEGIANCE ARE VARIED, BUT THE DESIRE TO

BELONG TO A MORE DOMINANT GROUP IN TERMS OF ECONOMIC STATUS, POLITICAL POWER OR CULTURE, MAY BE THE MOST PRESSING.

2 formas →
a) EID'S CAN BE DIVIDED INTO TWO CATEGORIES IN TERMS OF OBSERVABILITY: INTERNAL AND EXTERNAL ONES. THE LATTER ARE THOSE THAT CAN BE PERCEIVED DIRECTLY BY AN OUTSIDER. THESE INCLUDE PHYSICAL APPEARANCE, DRESS, LANGUAGE, FOLKLORE, RELIGIOUS RITES, MANIFESTATIONS OF CUSTOMS AND TRADITIONS, ETC. THE INTERNAL ONES ARE THOSE THAT ARE DIFFICULT TO OBSERVE DIRECTLY BY AN OUTSIDER. THEY ARE CONCERNED WITH SELF-PERCEPTION, OUTLOOK ON LIFE, INTERNALISED ATTITUDES TOWARDS, AND PERCEPTIONS OF, FELLOW MEMBERS OF ONE'S ETHNIC GROUP AND OUTSIDERS, PERCEPTION OF PAST HISTORY, ETC.

b) LANGUAGE IS A CRUCIAL AND DYNAMIC FACTOR THAT PLAYS A MAJOR ROLE IN CREATING A SENSE OF SEPARATENESS. HOWEVER, SOMETIMES A UNIQUE LANGUAGE IS NOT REGARDED AS ESSENTIAL FOR A SEPARATE ETHNIC IDENTITY; OTHER EID'S MAY BE CONSIDERED MORE IMPORTANT. THE SAME COULD BE SAID ABOUT

c) OTHER EID'S; THEY MAY BE LEARNED, MADE SUBSERVIENT OR ASSIGNED SYMBOLIC SIGNIFICANCE (AN OUTSIDER WILL BE UNABLE TO APPRECIATE ALL THE FACTORS THAT DETERMINE ETHNIC IDENTITY OF A PARTICULAR GROUP OR INDIVIDUAL. HE CAN ONLY OBSERVE EXTERNAL EID'S, BUT WILL FAIL TO IDENTIFY INTERNAL ONES, AT LEAST DIRECTLY. HE MIGHT CONCLUDE THAT A GROUP UNDERGOING LINGUISTIC ASSIMILATION IS LOSING ITS ETHNIC IDENTITY. THIS CAN EITHER BE TRUE OR FALSE, BUT IF SELF-PERCEPTION OF THE GROUP REGARDING ITS SEPARATENESS REMAINS INTACT, THEN CLEARLY THE CONCLUSION IS WRONG)

= THIS ARGUMENT UNDERLINES THE NEED TO CONSIDER BOTH INTERNAL AND EXTERNAL IDENTITY DETERMINANTS WHEN STUDYING THE FACTORS THAT HAVE A BEARING ON THE ETHNIC IDENTITY OF A PARTICULAR GROUP. IT IS ESSENTIAL TO DESIGN METHODS FOR ASSESSING THE CONTRIBUTION OF INTERNAL DETERMINANTS IN AN INDIRECT MANNER. PERHAPS A PROPERLY PLANNED QUESTIONNAIRE MAY BE HELPFUL IN THIS RESPECT.

SELF-PERCEPTION IS A VERY COMPLEX EID TO ANALYSE AND STUDY. IT IS PERHAPS THE MOST CRUCIAL ONE. YET, IT IS VERY

↳ "DICOTOMIA"! = reside parcialmente en lo "irracional"
o "inconsciente"?

Como ver la ident. oad
debe haber?

DIFFICULT TO GAUGE BECAUSE IT PARTLY RESIDES IN THE IRRATIONAL DOMAIN IN A HUMAN BEING. IT HAS MANY COMPONENTS AND IS FORMED AND AFFECTED BY A VARIETY OF FACTORS. IT IS POSSIBLE FOR SELF-PERCEPTION TO EXIST AS THE SOLE EID. A PERSON MIGHT CONSIDER HIMSELF AS BELONGING TO A PARTICULAR ETHNIC GROUP YET BE IGNORANT OF ITS LANGUAGE, CULTURE, HISTORY, ETC. HE MIGHT EVEN BE INDISTINGUISHABLE FROM PERSONS OF ANOTHER ETHNIC GROUP, BUT INSIDE HIMSELF HE FEELS THAT HE IS DIFFERENT, EVEN THOUGH THIS FEELING IS NOT MANIFESTED IN EVERYDAY LIFE. ON THE OTHER HAND, IF A PERSON FEELS THAT HE BELONGS TO AN ETHNIC GROUP OTHER THAN HIS NATIVE ONE AND IF HE IS ACCEPTED BY THE ADOPTIVE GROUP, THEN ONE IS COMPELLED TO CONSIDER HIM AS BELONGING TO THE LATTER GROUP, EVEN THOUGH HE MIGHT STILL RETAIN VESTIGES OF HIS ORIGINAL IDENTITY.

THUS FAR, IT HAS BEEN ASSUMED THAT A PERSON BELONGS TO A SINGLE ETHNIC GROUP. THIS ASSUMPTION IS NOT ALWAYS VALID, AND ONE CAN THINK OF INSTANCES IN WHICH A PERSON PERCEIVES HIMSELF TO BELONG TO TWO, OR EVEN MORE, ETHNIC GROUPS. AN OBVIOUS CASE IS THE OFF-SPRING OF MIXED MARRIAGES WHO ARE INCULCATED WITH THE CULTURES OF BOTH PARENTS AND WITH A SENSE OF IDENTIFICATION WITH BOTH. ANOTHER EXAMPLE IS WHEN PARENTS OF ONE GROUP CHOOSE TO INSTIL IN THEIR CHILDREN THE CULTURE OF, AND A SENSE OF BELONGING TO, THEIR OWN GROUP AND THAT OF THE MAJORITY ONE. THESE EXAMPLES ASSUME THAT THE OFF-SPRING ARE NOT REJECTED BY EITHER ETHNIC GROUP.

CULTURAL REVIVAL

CULTURAL REVIVAL IS DEFINED AS A CONSCIOUS EFFORT TO REVIVE THOSE ELEMENTS THAT ARE REGARDED AS CRUCIAL TO INDUCE A RENEWED SENSE OF PRIDE IN BELONGING TO ONE'S ETHNIC GROUP AND TO ENHANCE ITS UNIQUE QUALITIES. THIS IS NOT TO SAY THAT A SENSE OF SEPARATENESS SHOULD BE FOSTERED, AS THIS MAY LEAD TO CONFLICT WITH OTHER GROUPS IN SOCIETY.

THE MOTIVATION FOR EMBARKING ON A CULTURAL-RENAISSANCE IS THE PERCEPTION BY AN ETHNIC GROUP OF A THREAT, WHICH MIGHT BE PHYSICAL OR CULTURAL. THE FORMER, WHICH MIGHT BE REAL OR PERCEIVED, IS FELT MORE KEENLY BECAUSE OF ITS LIFE-THREATENING POTENTIAL. WHEN FACED WITH SUCH A MENACE, A GROUP ENDEAVOURS TO EMPHASIZE THOSE ELEMENTS THAT ARE CONDUCTIVE TO UNITY AND WHICH ADDRESS THE EMOTIONAL DOMAIN. CULTURAL SYMBOLISM IS PROMOTED AND IMAGES OF PAST HEROISM AND MYTHOLOGY ARE INVOKED.

A CULTURAL THREAT, SUCH AS ASSIMILATION, GIVES RISE TO DIFFERENT REACTIONS. IN THE ABSENCE OF VERITABLE INSTITUTIONS THAT SPECIFICALLY WORK FOR CULTURAL PRESERVATION AND PROMOTION, EVENTUAL DISAPPEARANCE OF CULTURE IS INEVITABLE. THIS IS THE CASE WITH THE CIRCASSIANS IN THE DIASPORA WHO HAVE THUS FAR FAILED TO CHECK THE DECLINE OF THEIR HERITAGE. UNLESS URGENT AND CONCERTED ACTION IS TAKEN, CIRCASSIAN CULTURE WILL BE DOOMED TO EXTINCTION.

^u READ ARTICLE ON CIRCASSIAN LANGUAGE AND CULTURE.

IF YOU WANT TO COMMENT ON THE ESSAY, PLEASE E-MAIL ME AT THE FOLLOWING ADDRESS : naim@rss.gov.jo OR USE THE FORM PROVIDED

I WILL DO MY BEST TO PUBLISH YOUR MESSAGE ON THIS PAGE

I AM INTERESTED IN YOUR OPINION

PLEASE TYPE YOUR NAME: (DO NOT PRESS ENTER) —

PLEASE MAKE YOUR CONTRIBUTION HERE

SEND

CLEAR

[LINKS TO NORTH CAUCASIAN SITES](#)

[NORTH CAUCASIAN BIBLIOGRAPHY](#)

[OPEN DEPOSITORY OF CIRCASSIAN CULTURE](#)

[GO BACK TO MAIN PAGE](#)

[GO TO MY INTERESTS PAGE](#)

[This page hosted by GeoCities Get your own Free Home Page](#)

102 Modelo de Situación Multiétnica

Ethnic Identity, Conflict and Nation Building in Bhutan

[India - Nepal]

Smruti S. Pattanaik, Researcher, IDSA

Ethnic identity has become a significant source of instability in a modern state. The source of threat posed to the modern state can be attributed to the internal socio-political disturbances due to the evolving identity of a community as a nation, which has produced certain disturbing trends that resulted in instability. The process of nation-building has proved to be an uphill task for the elites of modern nations. To create a balance between ethnic identity (primordialist group identity) and national identity with the right mixture of diversity of ethnic diacritics within a state has proved to be a challenging task. The identity of the state with any particular group or groups residing inside a single dominion makes the deprived groups (groups outside the preview of such inclusion) perceive that they are being dominated by others which makes assimilation difficult. In this complexity of nation building, minority groups often feel marginalised, which further strengthens the feeling of alienation. This, if not taken care of in time, might lead to a situation where the very foundation of the state security is jeopardised. In the context of South Asia, there are many communities who were initially marginalised. But due to growing awareness about their rights, these groups have become more vocal in putting forward their demands, sometimes resorting to secessionist movements which has posed a great challenge to security. South Asia can be described as an ethnic mosaic which can be considered as the potential source of any future conflict based on ethnic identity rather than nationality. Bhutan is no exception to this environment. A country which was known for its peaceful serenity has become a cauldron of ethnic conflict.

Bhutan is a plural society having different ethnic and linguistic groups and two major religions i.e. Buddhism and Hinduism. The recorded history of Bhutan dates back to the 7th century. Another important aspect which should be mentioned here is that like the Nepalese, the present ruling ethnic group, the Ngalongs, are an offshoot of the Tibetans. The present ruling elites had migrated from Tibet around this time. According to Michael Aris, an expert in Tibetan history, "If one were to apply the label of 'indigenous' to any people in Bhutan...one would be tempted to focus on a very small community of jungle-dwellers...known as the 'toktop'...They were once a people who appear to have spread over the whole country and who have now all but disappeared under the impact of fresh migration or military defeat from the north."¹

The national identity as conceived by the elites of Bhutan is synonymous with Drukpa identity (the followers of the Drukpa Kargyup sect of Buddhism). The term Drukpa is very loosely defined and has a broad parameter "...the different ethnic groups in western, central and eastern Bhutan are called Drukpa because of their shared religious beliefs not because they form a single culture or ethnicity...In common usage, however, the rubric term Drukpa has slowly begun to be synonymous with Bhutanese..."² Mostly all the Ngalongs, Sarchops and other smaller communities like the Khengs, Brokpas, Doyas, Lepchas, etc. practise Buddhism and Lhotshampas (southern Bhutanese of Nepali origin) practise Hinduism. Thus, there is a greater degree of socio-cultural variation which stems out of religious practice. The conflict which started initially as a problem of illegal migration turned into a protracted ethnic conflict having far-reaching implications for the peace and internal stability of Bhutan.

The recent conflict in Bhutan has exposed the inner contradictions in the Bhutanese society. The tiny Kingdom which wants to come out of isolation and build a strong nation has been caught between the dichotomy of nation building and the ethnic aspirations of a section of population who are of migrant origin. In the present context, the whole gamut of the conflict stems from different interrelated factors. The factors which are gaining importance in the context of Bhutanese plural society are national identity vis-a-vis ethnic identity of the

citizens and various constituents of the concept of national integration and conflict arising out of implementing this integrationist policy in a plural society.

History of Nepalese Settlement

Before going into details of the present crisis, it is important here to discuss the history of the Nepalese settlement in the foothills of Bhutan because lately many of those who were driven out of the country for various reasons have been categorised as illegal immigrants. Thus, it is pertinent here to trace the year of their settlement to arrive at a logical conclusion that they are a part of Bhutanese society and polity and thus an integral part of the Bhutanese national identity. The Nepalese migration to Bhutan had started in the 19th century, more specifically after the Treaty of Sinchula in 1864.³ Nepalese migration to Bhutan is closely associated with the Bhutanese migration to Sikkim, Darjeeling and Duars of Assam. Most of the Nepalese came to these areas as plantation workers or to work in various development projects undertaken by the British administration.⁴ Moreover, as recorded in history, it was Kazi Ugyen Dorji, the Prime Minister of Bhutan, who was in charge of the southern foothills of Bhutan, who had encouraged the Nepalese settlement in Bhutan because of labour shortage.⁵ The economic transformation brought about by the industrious Nepalese in Darjeeling and adjoining areas made Dorji employ the Nepalese for the twin purpose of development of southern Bhutan and to fulfill his commitment to pay annual rent to the central government in Bhutan.⁶ All these factors cumulatively, along with the reluctance of the Bhutanese to settle in the malarious, hot and humid part of southern Bhutan, led to the choice in favour of the Nepalese. Successive British missions that travelled through Bhutan to negotiate with the Bhutanese rulers to open up a trade route to Tibet have revealed the presence of the Nepalese in Bhutan since the early 19th century. The early mission undertaken by British Political Officers Charles Bell and J.C. White also noted the presence of the Nepalese in the western valley.⁷ Among other officers who travelled to Bhutan for various reasons and have recorded the presence of the Nepalese, are Major W.L. Campbell, F.M. Bailey, Williamson, B.J. Gould, Capt C.J. Morris.⁸

In addition to this there are some government documents which register that though the British had no official role in bringing the Nepalese to Bhutan, it was Ugyen Dorji who encouraged Nepalese migration, perhaps after being subjected to the British pressure.⁹ The dissidents of Nepali origin, however, claim the settlement of the Nepalese as much before the recorded history of the British or the government. They have cited that many Nepalese artisans from Kathmandu went to Bhutan to build monasteries. Among 108 monasteries built by them, Paro Kiyachu and Bumthag Jampel Lakhags are the most significant. It is believed that these artisans settled in the valleys of eastern and central Bhutan.¹⁰ This source also claims that when Guru Padmasambhava came to Bhutan to preach Buddhism, he brought an entourage of Nepalis who later settled in Bhutan. There are others who believe that the first Shabdrung brought Nepalis by requesting King Ram Shah to send troops to guard the frontier of Bhutan.¹¹ The government sources confirm that "since the reign of Deb Minijier Tempa (1667-1680), Newari craftsmen who were renowned for their artistic skills in metal work were commissioned by Bhutan for execution of religious objects and casting of statues."¹² But there is no evidence of these people settling in Bhutan. Moreover, the claim made by the refugees is not supported by any historical fact about their settlement in Bhutan. Thus, it is safe to rely on the British mission reports.

Before detailing the perception of Bhutanese elites regarding the constituents of national identity, one should be well versed with the fact that the concept of a separate identity for both the communities in Bhutan emanates from their religion and culture. The Government of Bhutan at a point of time described Hinduism as compatible. Thus, while restrictions were put on activities relating to Islam and Christianity, there was a sense of accommodation towards Hinduism. In spite of their presence in Bhutan for more than a century, the Nepalese have maintained their unique tradition and culture. This is because the identity of

the Nepalese as a distinct ethnic group stems from the fact that they belong to a different religious, lingual and socio-cultural group. Moreover, the Nepalese "as a distinct cultural group, are very proud of their tradition and, in fact, they look to Nepal and India as the centres of their civilisation, historical achievements and religious pilgrimage. As the Nepalese elite castes abhor beef, polyandry and widow remarriage prevalent among the Brugpa Lamaists, and they themselves practise ritual purity, personal and food pollutions, there is definitely a cultural gulf between the two communities."¹³

Policy of Accommodation

The policy of the Bhutanese government can be compartmentalised into two distinct phases i.e. policy of accommodation (1958-80) and policy of absorption (1980 onwards). The Lhotshampas were first conferred citizenship of Bhutan in 1958. It was decided in the National Assembly that "the Nepalese of Southern Bhutan should abide by the rules and regulations of the Royal Government and, pledging their allegiance to the King, should conscientiously refrain from serving any other authority (such as Gorkha). They should submit a bond agreement to this effect to the Government."¹⁴ The explicit reference to the Gorkha in the pledge reflects the susceptibility of the Bhutanese elites towards the loyalty of the southern Bhutanese.

Citizenship rights to the Lhotshampas not only gave them legitimacy but conferred on them political and economic rights at par with other communities of Bhutan. The National Assembly (Tshogdu) which was established in 1953 gave representation to the Nepalese for the first time in 1958, thus including them in the decision-making process. The southern Bhutanese were represented in the Bhutanese civil services at par with the ethnic Bhutanese. In the National Assembly, other than Dzongkha, the national language, the debates were translated into English, and Nepalese. The national official newspaper of Bhutan, Kuensel, also has three editions--English, Dzongkha and Nepalese. Till 1988, the Nepalese were free to study in their mother tongue and teaching was imparted in Nepali. The Nepalese were also taken in the Army and police and were included in the Cabinet and judiciary.¹⁵ There was no restriction on the Nepalese to open pathsalas to learn Sanskrit or to celebrate Hindu religious holidays and maintain their culture, tradition and wear their unique dress.

Till 1980, the government never interfered with the social life of the Lhotshampas. However, the situation across the border made the Bhutanese government nervous. The Gorkhaland movement essentially directed at the gratification of ethnic aspirations of the Nepalese in India, oscillating between the demand for autonomy and secessionism under the current of Greater Nepal, sent alarming signals to the Bhutanese elites. Sikkim's merger with India was the historical fact which gave vent to such an apprehension. To quote Dawa Tshering, the Foreign Minister of Bhutan, "...just a century ago there were no Nepalese in Darjeeling hills and Sikkim, areas contiguous to us. The imperial gazetteers are historical proof of that. Now they constitute the overwhelming majority, they have political power and they are undisputed leaders in the region. This is a historical experience for us."¹⁶ The demographic threat in the case of Bhutan was portrayed as a security threat to its existence as a small nation having a unique identity. "They want to take over" one official lamented, referring to the apprehension of the Nepalese forging a common political entity which might see "...Bhutan to be a part of Greater Nepal."¹⁷

Apart from the abovementioned factors, what added to their discomfort is the geographical contiguity of southern Bhutan to the Nepali dominated areas of India. Moreover, the Nepalese were suspected to have revolutionary ideas because of their close interaction with the Indians and Nepalis living beyond the border, and the democratic environment that prevails in those countries. It made the region politically vulnerable to the influence of neighbouring countries. The Nepalese are politically more conscious and outward looking people compared to the ethnic Bhutanese who are more conservative due to the lack of political education and political socialisation. According to Leo E. Rose, their political orientation can be attributed to the following reasons:

"They are recent immigrants, stemming from the very different (and in some respect antagonistic) Hindu cultural and value system and are generally resistant to integration into Bhutan's tradition social community and political culture...their more natural line of association runs south and west rather than north. Moreover, a few of the Nepali Bhutanese have been socialised in Indian political values--democratic, Marxist and Hindu orthodoxy--either before migration to Bhutan or as a part of their education across the border in India...The political traditions of Bhutan, including perhaps those surrounding the monarchy, are not deeply ingrained in the Nepali Bhutanese and their loyalty to the system is sometimes questioned."¹⁸

The Nepalese political orientations were evident in the early Fifties. The influence of the freedom movement of India and later the fall of the autocratic Rana regime in Nepal, provided the Lhotshampas with much needed impetus to their limited political exposure and they formed the first political organisation known as "Jai Gorkha Solidarity Front."¹⁹ The objective of the organisation was to protect the interest of the southern Bhutanese' largely agricultural needs. The movement fizzled out because of its limited appeal and the fear that it might affect their land ownership rights in Bhutan.²⁰

The present crisis which has emerged as a challenge to the security of Bhutan is the dichotomy between ethnic identity and national identity. The Bhutanese identity emphasises the Dzongkha language, the dress code of the major communities i.e. Kho and Kira, typical Bhutanese dress, and other etiquette that are included in the cultural edict known as Driglam Namzha which was introduced as the theme of the Sixth Five-Year Plan. However, a reference to culture and customs was made during the fiftieth National Assembly.²¹ It may be pointed out here that the policy of nationalistic cultural "orientation" had started even as early in 1977. It was decided to adequately acquaint the graduates educated outside Bhutan with the Bhutanese programme of socio-economic transformation.²² The identity of the Nepalese stems from their distinct socio-cultural and religious beliefs, their distinct language, food habit and dress.

Policy of Absorption

To construct a framework for one King, one country and one people, Bhutanese nationalism with its unique ingredients of Ngalongs culture and way of life was introduced. Justifications for the policy were wrapped with apprehensions of a small country facing demographic threat from people of migrant origin. As a result of the introduction of various partisan policies to preserve its sovereignty and culture as described by the King, the people who till the late Eighties had perceived themselves as a part of the Bhutanese socio-political system, suddenly felt that they were being alienated in different sectors of the government and that their loyalty was suspected in spite of their presence in Bhutan for more than a century. A major shift in the policy towards the Lhotshampas took place in the late Eighties. As has been discussed elsewhere, the early Eighties saw tumultuous political activities in Nepal and by the Nepalese in India.

Marriage Act of 1980

Keeping in mind the relations resulting from marriages between the Nepalese on either side of the international boundary which encourages further immigration, the government introduced the Marriage Act, 1980, restricting marriage with non-Bhutanese by laying down certain penalties in terms of promotion and other benefits.²³ It is important to mention here that earlier, to encourage inter-ethnic marriages between Drukpas and Lhotshampas, the government which had announced a cash reward of Nu 5,000 increased to to Nu 10,000 if the marriage lasted for five years.²⁴ But this policy failed to achieve the anticipated results due to various socio-religious constraints which prescribe the marital relationship within the Nepalese community. The Nepalese perceived this as a policy aimed at them because it is they who mostly have marriage relations outside Bhutan because of caste and other considerations. Thus, the Marriage Act was largely resented by the Lhotshampas because it affected them. One of the

provisions of this Act stated: "Promotion shall not be granted to a Bhutanese citizen married to a non-Bhutanese beyond the post she/he held at the time of his/her marriage." This provision had a retrospective effect of being effective from June 11, 1977. Such a person shall not be promoted beyond the post of a subdivisional officer. Moreover, any Bhutanese citizen employed in the National Defence Department or in the Ministry of Foreign Affairs shall be removed from such services after his/her marriage to a non-Bhutanese. They shall not get facilities enjoyed by other citizens. Moreover, they are not entitled to education or training abroad. However, later it was clarified by His Majesty that a non-national spouse "would be granted special residential permit and would be entitled to health, education, and other social benefits extended to the citizen of the country."²⁵ The grant of special residence permit is limited to marriages prior to the coming into force of the 1985 Act and not to those which took place thereafter so as to prevent anybody adopting the method of marriage as a means to migrate.²⁶ This was perceived by the Lhotshampas as a move to prevent them from getting married outside the international boundary.

Citizenship Act of 1985

The Citizenship Act of 1985 put up more hurdles regarding both acquisition and termination of citizenship. It is more rigid and stringent compared to the 1977 Citizenship Act as far as naturalisation is concerned. Contrary to the 1977 Act, where single Bhutanese parentage was required for granting of citizenship, the 1985 Act stated that only in cases where both the parents are from Bhutan, a child born to such parents will be a Bhutanese citizen by birth. Other significant provisions of the 1985 Citizenship Act are in case a non-national marries a Bhutanese national, the offspring of such marriage and the spouse can apply for Bhutanese citizenship. For the non-Bhutanese spouse, it includes 15 years residency, ability to speak, read and write Dzongkha proficiently, possessing a good moral character and having no record of acting or speaking against the King, country and people. Moreover, the government has the power to reject any application without citing any reason.²⁷

The rules for termination of citizenship are ambivalent in nature. The 1985 Citizenship Act lays down two conditions. Apart from making annual registration in the Census Department compulsory, the clause relating to the termination of citizenship reads that "any citizen of Bhutan who has acquired citizenship by naturalisation may be deprived of citizenship at any time if that person has shown by act or speech to be disloyal in any manner whatsoever to the king, country, people."²⁸ This clause affected the Lhotshampas because many of them are naturalised citizens. It is interesting to note that through this clause, the government curtailed any dissent whatsoever to the policies undertaken in the name of national integration.

The Census Exercise of 1988

The problem assumed the present proportion when the 1988 census was taken only in the five southern districts of Bhutan. The census exercise of 1988 sent shock waves to the ruling elites of Bhutan. The census result of Samchi district in southern Bhutan revealed that its population had almost doubled within a period of ten years. The basis of this census exercise was the 1985 Citizenship Act. On the basis of it, people were divided into seven categories.²⁹ Categorisation was done by a committee of 12 persons, including three village elders.³⁰ However, as the refugee sources put it, "The village elders were allowed little or no role and very few southern Bhutanese were included in the census team."³¹ Some people who were previously given Bhutan citizenship identity cards during the 1979-1981 census exercise, were categorised as illegal immigrants and were required to leave the country.³² The basis of ascertaining citizenship was "any documentary evidence whatsoever (land ownership deeds or document showing sale/gift/inheritance of land, tax receipt of any kind, etc.) showing that the person concerned was a resident in Bhutan in 1958 and is taken as a conclusive proof of citizenship."³³ Thus, people who had been residing in Bhutan for generations were declared illegal immigrants because of non-possession of such documents. There is a possibility of many people not having tax receipts because

there was a system of paying tax in kind.³⁴ Many people who live in Bhutan do not own land, because due to the government's policy, many southern Bhutanese known as Sukumbis were given land and settled in 1970.³⁵ These people could not prove their residency before 1958. Though there were southern Bhutanese as a part of the census team to give credibility to the team verifying identity during the census exercise, as a scholar has put it "The state selects and nominates Nepalese to the various formal bodies, who are more pliable and do not necessarily represent the popular feelings of the Nepalese."³⁶

Policy of Driglam Namzha

The sense of security that emanated largely from the growing Lhotshampas population, made Bhutan apprehensive about its identity as a distinct nation, its culture and Mahayana form of Buddhism which the Bhutanese consider as unique and exclusive. Apprehensions surfaced over whether illegal migration of Nepalese to Bhutan can alter the ethnic composition of the Bhutanese society and reduce the Drukpas and other ethnic groups to the status of minority in their own country. The government realised the dangerous implication it can have for the identity of Bhutan with its unique Mahayana Buddhism and culture. To deal with this, the Bhutanese programme of Driglam Namzha was introduced in the form of a Royal Khaso (decree) on January 16, 1989, as a part of the Sixth Plan document. This cultural edict, as explained, includes "such virtues as respect for teachers, the sovereign, parents and elders; the institution of marriage and family, civic duties and behaviour that keep together the strands of the Bhutanese social fabric emanate from the source."³⁷ Supporting the policy of integration, the King of Bhutan stated, "Our culture and tradition provide us with a unique identity to help us to protect our sovereignty. That is why we give so much attention to them. We must feel Bhutanese. Otherwise we will not be able to survive."³⁸

In a bid to assimilate the Lhotshampas, many measures were undertaken. In 1988, the programme started with the concept of "one nation one people." It was clarified that "since Bhutan is neither an economic nor a military power, so the only factor we can fall back on which can strengthen Bhutan's sovereignty and security is our identity, our different identity, we are really the last bastion of Himalayan Buddhism."³⁹ Justifying such a need for a national identity in Bhutan, the King pointed out that there is a tendency among our people to identify themselves more closely with nationalities of other countries...in a large country (ethnic) diversity adds colour and character to its national heritage without affecting national security, but in a small country like ours it adversely affects the growth of social harmony and unity."⁴⁰

To gauge public mood, the government held a referendum in 18 districts of southern Bhutan. Though it was claimed later that the cultural edict was accepted overwhelmingly by the Lhotshampas, later popular resentment in the form of public demonstration proved that the government was wrong in the assessment of the people's opinion. The discrepancy between the real feelings of the people and the posture taken in front of government officials was due to two reasons. First, the people were too scared to articulate their opinion. Second, the representatives of the people are not elected through any kind of democratic means. From 1980 onwards, election of people's representatives was discouraged. Instead, District Administrative Officers were made to nominate them. Thus, the 1990 demonstration by the Lhotshampas against cultural imposition proved that the government was not given true feedback regarding the people's opinion. Moreover, it can be further inferred that the present system of government, without a free Press, political parties and freedom of speech and expression, does not leave much scope for ventilating of grievances.

A dress code was introduced as a part of the national integration scheme. While applicable only on formal occasions, in practice it was required to be worn everywhere "except by the Bhutanese operating modern machinery in workshops, factories, etc., where the use of Kho was inadvisable...Any person violating this rule was to be arrested and was liable to imprisonment."⁴¹ This dress code was not acceptable to the Lhotshampas because it was inconvenient for them to

wear in the hot and humid weather of the Terai region. Moreover the material used for making this dress was quite expensive. It was not that the representatives of the Lhotshampas in the National Assembly did not ventilate the reluctance of the people to abide by the dress code.⁴² But the government did not pay any attention to their opinion. If the dress code is not followed, there is fine of Nu 500 for the first offence, Nu 1000 for the second, and rigorous imprisonment if the same offender is caught for the third time.⁴³

Dzongkha was made an important language by reducing the use of other languages though Bhutan is a multilingual country. According to Leo E. Rose, "It is a language of administration, and the lingua franca of the country--at least to the extent there is one. It is also the language used (along with the Tibetans) within the Drukpa religious establishment, which makes it a medium of communication on a limited but important scale throughout most of the country...it is language of home in western Bhutan...The linguistic character of western Bhutan reveals that Dzongkha is generally understood only by those people who live in the vicinity of the Dzong itself...the government officials from outside usually require an interpreter to communicate with the people of their area of jurisdiction."⁴⁴ It was made the working language in the National Assembly in 1980 though Nepali was used in the deliberations. However, from time to time, certain sections of the National Assembly members had demanded that only Dzongkha be used in the National Assembly. The government took measures to strengthen the use of Dzongkha. "It was resolved that correspondence, accounts, signboards of offices, house numbers and milestones would as far as possible be written in Dzongkha."⁴⁵ Moreover to reduce the use of Nepali, the teaching of Nepali in the southern Bhutan schools were stopped in 1988 when the New Approach to Primary Education (NAPE)⁴⁶ was introduced. The reason for dropping this language as explained was, "Nepali is the national language and lingua franca of another country...was only serving to accentuate the dichotomy of two distinct national cultures in Bhutan."⁴⁷ Text-books were prepared by the Department of Education to educate people in the national language and adequate grace marks were given for the students of southern Bhutan in Dzongkha.⁴⁸ The government, however, maintains that until 1988, Nepali was being taught upto grade five in all the primary schools in the south as a third language and not as a medium of instruction.⁴⁹

Grievances of the Southern Bhutanese

In the National Assembly there is no proportional representation for the ethnic Nepalese. Though the exact ethnic break-up of the population is not available, one can be sure about the disproportionate representation of the southern Bhutanese. In a 151-member National Assembly, the southern Bhutanese have only 16 representatives and only one of them is serving as a Cabinet Minister. His Majesty, the King of Bhutan, accepted the unfairness of the representation when he said in an interview, "In the south, the representation is not fair. When my father established the National Assembly in 1953, no one had an idea about it and nobody wanted it. So, when he forced its creation, the seat representation was done on an adhoc basis. We had no census. It definitely needs to be changed in accordance with the demographic distribution in the districts."⁵⁰ The under-representation of Lhotshampas does not give them any weightage in the decision-making process as they can always be overridden by the majority belonging to the Sarchop and Ngalong community. There is no secret ballot system and most of the legislations or important policies are approved through consensus. Hence, the present National Assembly which is packed by such nominated representatives is seen by many in southern Bhutan as nothing more than a rubber stamp Assembly. The King "is still not only the Head of the State but the ruler of the country, and the decision-making process continues to be concentrated in the Palace."⁵¹ The paternalistic and populist postures attempt to endear the King to the average subject. The young graduates of the National Voluntary Service attribute their selection, stipend, maintenance, guidance and ultimate awards, then postings, increments, promotions and overall career to the King. The rural folk, are obliged to the royal sovereign for all developmental activities or special welfare programmes because such steps are new to them.⁵² Thus, the King has a mass support base among his citizens regarding policies

because the people are hardly exposed to any idea about democracy or government by the people. In this kind of society, political socialisation and political education are highly improbable propositions. "It was not that most Bhutanese were resistant to modern concepts, they never heard of them."⁵³ The absence of mass media for their exposure to the world outside has been systematically delineated. The ban on satellite television helps in the survival of the the present system. The strengthening of feudal elements in policies can be exposed from the following facts. The no-confidence motion against the King which was initially adopted during King Jigme Dorji's rule by the thirtieth National Assembly in 1969, was increased from two-third to 50 per cent in the thirty-sixth National Assembly. Later this was rejected by the same National Assembly in its thirty-ninth session and the representatives of the Assembly accepted, and affirmed their faith in a hereditary King. Though Bhutan shed its isolation and started the modernisation process in the early Sixties "...the Bhutanese were determined to be selective about those facets of modernisation that would be introduced in Bhutan. Such total alien institutions as political parties were, of course, anathema."⁵⁴ Thus, it is the Lhotshampas who are politically more informed through their interactions across the international boundary.

The Nepalese also have a series of religious grievances. The monk body is represented in the National Assembly. But considering the fact that a good number of Bhutan's citizens are Hindus, a request for a representation of a Hindu pandit was turned down citing limited membership of the Assembly.⁵⁵ Dussera was declared as a national holiday only in 1980. However, the government banned Kirtan Sanghs in 1988.⁵⁶

The Lhotshampas feel that they are under-represented in the civil services. In 1960, the bureaucracy was modernised and was more organised. By 1972, there were a number of departments, organised on a more "modern basis that exerted substantial authority on virtually all subjects. Decision-making became the virtual monopoly of the Thimpu 'boys' who, on most occasions paid little attention to the views of local leaders scattered all over the country or even their representatives in the National Assembly."⁵⁷ The data of regionwise representation in the civil services indicates a bias in favour of the northern Bhutanese since the Lhotshampas are more educated than other Bhutanese. In twelve dzongkhags (district), there are 120 schools with 36,798 students and enrolment ratio is 40 per cent, in five southern dzongkhags and one dungkhag (sub-division) there are 80 schools, 31,054 students and enrolment ratio is 81 per cent.⁵⁸ In the civil services, the northern Bhutanese constitute 73.50 per cent and the southern Bhutanese 26.50 per cent.⁵⁹ Lhotshampas maintain that "the top positions inevitably go to Drukpas."

Protest and Eviction

All the above reasons were enough to ignite the growing disillusion and dissatisfaction of the Nepalese towards the Royal Government. The census exercise of 1988 based on the 1985 Citizenship Act changed the fate of many Bhutanese from citizens of Bhutan to non-national or illegal immigrants. It is pertinent here to point out that import of labour has been banned since 1971 in government and private organisations except for the Ministry of Trade and Industries which was permitted to import labour "for imparting training...and take the responsibility for the imported labour." It was further decided that such labour cannot use land and should be transferred every year.⁶⁰ All these precautions establish the fact that with such cautiousness on the part of the government, it was not easy for the non-nationals to settle in Bhutan in such large numbers as the ruler of Bhutan claims whenever any reference to the Bhutanese refugees in Nepal is made.

Demonstrations were organised against the Citizenship Act of 1985 and the census exercise of 1988 which put many people in the bracket of illegal immigrants. It is pertinent here to point out that there is no freedom of speech and expression in Bhutan as per law. In the past when a proposal to extend the right of freedom of speech and expression was made, it was rejected by the National Assembly

because "most of the members felt that granting of freedom of speech and expression to the people, although good in principle, was premature in view of the general backwardness of the people and their lack of consciousness...it was resolved that the public would not be granted freedom of speech at present."61 To express their dissatisfaction, the Lhotshampas, in a strongly worded pamphlet, circulated as the voice of the oppressed people of Bhutan, asserted the ethno-cultural distinction and superiority of the Nepalese settled in southern Bhutan. The pamphlet titled, The Gorkha People of Southern Bhutan, Must Unite and Fight for our Rights stated: "We Nepalese have a far rich tradition and culture which is derived from the oldest religion in the world which is Hinduism and that our Nepalese-Hindu culture is immensely more superior to the cheap and concocted version of Sino-Tibetan customs, the Drukpa are so proudly calling Diglam Namzha."62 It further warned the government against any cultural imposition and stated, "We the Gorkhas of Southern Bhutan are not only the majority but we also have seventeen million brothers and sisters in Nepal and over 10 million in India...there is every possibility that the borders of the Gorkha state...will join...we Gorkhas must unite together and create another Gorkha state in Bhutan and extend the borders of Gorkha states along the Himalayas which has always been the rightful home of our people."63 The pamphlet was explicit about the threat in its contents and warned that the King "will soon go to the way of his late uncle, the Chogyal of Sikkim...If the present racist policy of Bhutanisation is not stopped, as one large and strong fist that will strike a lethal blow and once and for all remove the evil Drukpa regime."64 It further stated that "we must call upon the support of our brothers and sisters in Nepal and India in the liberation struggle against the despot Drukpa King and his corrupted Drukpa government."65 To succeed in its tactics to voice its protest against the government policies, Bhutan People's Party (BPP), a political party in exile now, had used violence and forced the people to come for the rally organised by it against the cultural imposition.66 The party President, R.K. Budhathoki, a former employee of the government put forth the 13-point demand to the King on August 26, 1990. Later, two Councillors of the Royal Advisory Council from southern Bhutan, Teknath Rizal and B.P. Bhandari, presented a petition to the King charting out the grievances of the Lhotshampas. However, the government, terming them anti-national, arrested and later released them, and they took refuge in Nepal. Later, Rizal with the connivance of the Communist government in Nepal, was abducted brought back to Bhutan where he is still languishing in jail.

The government came down heavily on the demonstration which was organised in the tiny town of Chirang in southern Bhutan to express genuine dissatisfaction. This led to loss of life and property. Many people left Bhutan and took refuge in India and were later shifted to the refugee camps in Nepal maintained by the United Nations Commission for Human Rights (UNCHR). Many people who were just present during the demonstration out of curiosity were evicted since they were considered as conspirators in these anti-national activities and were made to sign voluntary immigration forms. Moreover, as has been pointed out earlier, the Bhutanese Citizenship Act has laid out in clear terms that any person who by act, speech or deed is considered to be disloyal to the King, country and people, will forfeit citizenship. This is also evident from a circular of the Home Ministry that reads, "Any Bhutanese national leaving the country to assist and help the anti-nationals shall no longer be considered as a Bhutanese citizen. It must also be made clear that such people's family members living under the same household will also be held fully responsible and forfeit their citizenship."67 There were recent reports in Keunsel that the government is planning to evict relatives of the so-called anti-nationals.

For Bhutan, the security implications are much larger. The terrorist activities committed by the dissidents inside Bhutan have become a major security threat to a tiny kingdom like Bhutan with limited resources, an under-developed economy and a very small security force. According to a government report:

"Since 1990, 913 families were robbed...destroyed 29 schools, 12 health units, 5 agricultural service centres, 4 animal husbandry facilities, 45 police and custom checkpoints and offices, forest range offices and government houses..."

they had burnt down or destroyed 60 village houses, hijacked 64 vehicles and destroyed 36. They had also destroyed 15 rural drinking water schemes and more than 63 km of irrigation channels at the Takali and Lalai irrigation project which had been constructed for the benefit of the people of Gelephu. The Ngolop terrorists had assaulted 667 Bhutanese people, ambushed and attacked the security forces 66 times and had killed a total of 71 Bhutanese citizens."68

Some of the terrorists are even operating from the camps of Nepal which strengthens the evidence of such cross-border diaspora involvement.69 However, the accusations and counter-accusations by both the parties involved has worsened the situation. The former Nepalese Deputy Prime Minister, Madhav Kumar Nepal, made a statement saying that "Bhutan will suffer the same fate as Sikkim if it wants to protect its nationalism by driving out Nepalese."70

The implications of the present problem can be gauged from the fact that most of the subversive activities which were carried out by the BPP and other organisations had the tacit help of the transnational ethnic actors. The Chhatra Sabha, and the Gorkhaland Liberation Organisation are suspected of giving some of the rebels arms and guerrilla training, just as the Akhil Bharatiya Gorkha League extends moral support.71 Apart from this the local population and the leftist elements in the Duars and in Darjeeling and Kalimpong, have sought the support of, and assistance from, Nepal, particularly from the radical Marxists. Recent reports indicate that "...apart from supplies of medicines and rations, arms are being smuggled to the BPP...some sections of the BPP are making all possible efforts to procure arms and explosives both from Nepal and through contacts with militant elements in the north-eastern region of India."72

Ventilating a similar kind of threat perception, BNDP President R.B. Basnet, said, "Bhutan is a strategic area and the Government of India would not like any kind of disturbances like the present one. If the Government of India does not help to resolve the crisis, there is a possibility of a Pan-Nepali movement." However, the movement is in a formative stage and mobilising Nepali public opinion in India will depend on the future political agenda of the disgruntled groups in the Duars of India. It is not only the leaders but the people in the refugee camps and especially the younger generation, who are feeling restless that the time is running short for the movement to be resolved peacefully. "If the government does not give a decisive push towards the establishment of democracy, one can visualise a sharp increase in terrorist activities in Bhutan as a means to achieve success against the repressive regime. This repressive measure, if continued further, may drive the people to overthrow the Monarchy and establish a Republic."73

The current situation is that in spite of seven rounds of bilateral talks that have taken place between Nepal and Bhutan, it still evades an early solution. Though both the governments had agreed upon the categorisation, the change in the stance and the intransigent policy pursued by the parties involved are important reasons why the solution is still a distant dream.

The present conflict which has assumed such proportions can be attributed to the vigorous integration postures that are adopted by nation states. The policy to absorb a particular ethnic group by dissolving their ethnic identity is not viable and can produce conflict as has happened in the case of Bhutan. The pre-1985 policies, as pursued by Bhutan, had given the southern Bhutanese space to keep their ethnic identity intact. The language and dress of the Nepalese was never a threat to Bhutan's unique identity--why did it become so significant suddenly? It is the democratic aspiration which scared the elite, not the demonstration by the southern Bhutanese. Referring to the refugees in the eastern Nepal camps as illegal immigrants is not going to solve the problem. It amounts to non-recognition of the problem. Bhutan has to look into the problem realistically and has to be more accommodative and sympathetic in its approach towards this problem. Any tough stand on its part will provide only temporary relief. The hundreds and thousands of refugees in the neighbouring country who have many grievances against the government, might be led to align with terrorist groups operating in this part which will compound a major security

threat to the country and the ruling elites.

NOTES

1. Michael Aris, *Bhutan: The Early History of the Himalayan Kingdom* (Delhi, 1980), pp. xvii-xviii. Also refer to D.F. Rennie, *Bhotan and the Story of Doar War* (New Delhi: Manjushri Publishing House, 1970), p. 3-6 to have an account of the early settlers.
2. D.N.S. Dhakal and Christopher Strawn, *Bhutan: A Movement in Exile* (New Delhi: Nirala, 1993), p. 46.
3. A.C. Sinha, *Bhutan: Ethnic Identity and National Dilemma* (Delhi: Reliance Publishing House, 1992), p. 36.
4. B.S. Das, *The Sikkim Saga*, (Delhi, 1983), pp. 5-6.
5. Jigme Y. Thinley, *Bhutan: A Traditional Order and Forces of Change: Three Views From Thimpu* (Thimpu: Ministry of Foreign Affairs, 1993), p. 3.
6. Sinha, n. 3, p. 37 and Nari Rustomji, *Bhutan: Dragon's Kingdom* (Delhi: Oxford University Press, 1971), p. 161.
7. J.C. White, *Sikkim and Bhutan* (Delhi, 1984), p. 113.
8. For the account of the abovementioned officer, refer to Peter Collister, *Bhutan and the British*, (London: Ser India Publication, 1986), p. 166-194.
9. Thinley, n. 5, p. 3.
10. Bhutan National Democratic Party, March 16, 1993 as cited in Christopher Strawn, *Falling off the Mountain: A Political History and Analysis of Bhutan, the Bhutanese Refugees, and the Movement in Exile*, unpublished monograph (Wincosin, 1992) p. 41.
11. Ibid. Also refer to Youth Organisation of Bhutan, *Bhutan Cries for Justice* (Kathmandu, n.d.). p. 4; Bhutan Solidarity Group, *Agony of Bhutan: An Appraisal of the Basic Issues Involved in the Current Turmoil in the Kingdom* (Delhi: Third World Studies, 1992) p. 18.
12. Thinley, n. 5, p. 4.
13. Sinha, n. 3, p. 228.
14. Government of Bhutan, *Eleventh National Assembly Debates*, 1983, res.3, p.1.
15. Sinha, n. 3, p. 223.
16. *Economic Times*, March 23, 1993.
17. *Los Angeles Times*, September 1, 1992.
18. Leo E. Rose, *Politics in Bhutan* (Ithaca: Cornell University Press, 1977), p. 47.
19. Strawn, n. 10, p. 135.
20. Rose, n. 18, p. 112.
21. Refer to the *Fiftieth National Assembly Debates*, Spring 1979, res. 40, p. 30.
22. Sinha, n. 3, p. 207-8.

23. For the details of the Marriage Act, see INHURED International, Cultural Cleansing: A Distinct National Identity and the Refugees from Southern Bhutan (Kathmandu: 1993).
24. Government of Bhutan, Sixty-Eighth National Assembly Debates, Spring 1987, res.9, p. 10.
25. Government of Bhutan, Sixty-Seventh National Assembly Debates, November 21, 1998, res.2, p. 2.
26. Government of Bhutan, Sixty-Seventh National Assembly Debates, n. 25, p. 2.
27. For details, refer Bhutan Citizenship Act 1985.
28. Government of Bhutan, The Southern Bhutan Problem: A Threat to Nation's Survival, (Thimpu, 1992), p. 57.
29. F-1 genuine Bhutanese, F-2 returned migrants, F-3 "drop outs" cases i.e. people who were not around at the time of the census, F-4 a non-national woman married to a Bhutanese man, F-5 a non-national man married to a Bhutanese woman, F-6 adoption cases (children who are legally adopted, F-7 non-nationals i.e. migrants and illegal settlers. Refer to Amnesty International, Bhutan: Human Rights Violation Against the Nepali Speaking Population in the South (London: December 1992), p. 5 as cited in INHURED International Culture Cleansing: A Distinct National Identity and the Refugees from Southern Bhutan, n. 23, p. 16.
30. Ibid.
31. Ibid.
32. Amnesty International, Bhutan: Forcible Exile, Summary (London, 1994), p. 2.
33. Government of Bhutan, Anti-National Activities in Southern Bhutan: A Terrorist Movement (Thimpu: Ministry of Foreign Affairs, 1991), p. 35.
34. See Government of Bhutan, Sixteenth National Assembly Debates, Spring 1961, res.6, p. 6 where taxation in the form of butter and meat is mentioned, which was abolished in the same National Assembly.
35. In 1970, land was allotted to landless people of southern Bhutan in the following order or priority (i) flood affected people; (ii) people who do not possess land from the beginning; (iii) people separated from a house owing to insufficient land, Thirty-Second National Assembly Debates, Spring 1970, res.7, p. 4.
36. Sinha, n. 3, p. 238.
37. Thinley, n. 5, p. 19.
38. Rose, n. 17, p. 47.
39. New York Times, March 23, 1993.
40. James Clad, "The Kukhri Edge," Far Eastern Economic Review, December 20, 1992, p. 22.
41. Kho is a long dress worn by men, Thirtieth National Assembly, Spring 1973, res.29, p. 9.
42. See Fifty-First National Assembly Debates, Autumn 1979, res 19, p. 14 where the members of Samchi and a few other southern districts expressed their wish to be exempted from wearing the national dress as they feared criticism from some members of their community.
43. Times of India, March 21, 1990.

44. Rose, n. 18, pp. 42-43.
45. Government of Bhutan, Fifty-Seventh National Assembly Debates, Autumn 1981, res.27, p. 21.
46. The decision to exclude the language as a separate subject was taken on several technical grounds after prolonged years of debate among the education policy makers which included international educationists as well...consensus for a need to reduce the number of subjects led to the decision to drop Nepali from the formal curriculum in the southern schools...for those who are genuinely interested in studying the language there is no restriction on private tuitions and joining Sanskrit pathsalas. Refer Thinley, n. 5, p. 27. Also refer to Thirty-Fifth National Assembly Debates, (1971), res.14, p. 13.
47. Rose, n. 18, pp. 6-7.
48. Government of Bhutan, Fiftieth National Assembly Debates, res. 31, Spring, 1979, p. 29.
49. Thinley, n. 5, p. 20.
50. In an interview to Antara Dev in Sunday, vol. 17, no. 19, October 28-November 3, 1990, p. 28.
51. Rose, n. 18, p. 156.
52. Sinha, n. 3, p. 210.
53. Rose, n. 18, p. 109.
54. Ibid.
55. It was further clarified that representation of some monks of different monasteries could not be accommodated due to the same reason. Refer Fifty-Second National Assembly Debates, Spring 1979, res.46, p. 39.
56. Sinha, n. 3, p. 207.
57. Rose, "The Nepali Community in the North-East of the Sub-continent," paper presented in a conference on Democratisation, Ethnicity and Development in South and South-East Asia, August 20-22, August 1993, International Centre for Ethnic Studies, Kandy, Sri Lanka.
58. For details, refer to Government of Bhutan, n. 33, pp. 81-21.
59. Data collected from the Royal Civil Service Commission, November 1, 1995, Thimpu.
60. Government of Bhutan, Twenty-Fifth National Assembly, Autumn, 1966, p. 4.
61. Government of Bhutan, Thirtieth National Assembly Debates, Spring 1969, res.11, p. 5.
62. The Voice of Oppressed People of Bhutan, The Gorkha People of Southern Bhutan Must Unite and Fight for our Rights (n.d.) pp. 4-6.
63. Ibid.
64. Ibid., p. 4.
65. Ibid., p. 6.
66. Carol Rose, Flight From the Thundering Dragon: Refugees' Stories from Bhutan, Institute of Current World Affairs (The Crane Rogers Foundation, US,

1991), Kathmandu, p. 1.

67. Circular dated August 17, 1990, circulated by the Home Ministry of Bhutan, as cited in INHURED International, n. 23, p. 31.

68. Keunsel, vol. 11, no. 50, December 21, 1996.

69. The Bhutan Review, January 1993, p. 1.

70. Punerjaganan, no. 76195, as translated and reproduced in Nepal Press Report, April 27, 1995, p. 93.

71. The Statesman, September 2, 1992.

72. Bhutan, n. 33, 1991, p. 8.

73. The Independent, September 4, 1991.

Página revisada Mayo 1998.

To download as a microsoft word 6 document [click here.](#)

To download as a pdf document [click here.](#)

If you are unfamiliar with adobe acrobat (pdf files) then please [click here.](#)

Or to print the paper from the internet right now click here. Then go to "File" in the upper left hand corner of the screen, then go to "Print Frame".

The Houston Heights: Co-existing Communities?*

By

Karl Eschbach

Jacqueline Hagan

Nestor Rodriguez

Anna Zakos

University of Houston

Center for Immigration Research

Inter-Ethnic Forum of Houston

July 1996

* The authors, listed alphabetically, would like to thank Iain Evans, Diana Espitia and Doriel Dyck for their excellent research assistance, Rosa Davila of the Inter-Ethnic Forum of Houston for helpful comments on an earlier draft of the study, and to Phil Nyden for insights offered during a site visit to the Houston Heights.

The Heights today is recognized as one of Houston's most stable yet diverse communities. Established Latinos, new immigrants, African Americans, Anglos, gay/lesbian sub-populations, young and old all comprise the residential population within the Heights. As the following pages demonstrate, diversity is a changing component within the Heights, which residents, institutions, and associations have dealt with and deal with constantly to create and maintain a stable community.

Current Heights diversity has its roots in a number of factors--a convenient location, a mix of housing types, and historical accidents in the timing of Heights development. Perhaps the most crucial background is the political and economic culture of the city of Houston. Houston has been called the "Free Enterprise City" (Feagin 1988). The city earns this label through an absence of centralized planning, maintenance of moderate tax rates for a city of its size, the austerity of city services, and a lack of environmental regulation. Perhaps most remarkably, the city lacks any zoning ordinance that restricts what land owners can do with their property. The absence of zoning gives rise to a unique

style of diversity. Houstonians have grown to tolerate sometimes incongruous land uses. Some commentators suggest that the absence of centralized planning and land use regulation defuses potential conflicts over development, because discordant visions do not erupt into fights in the political arena (Shelton et al 1989).

The diversity of the Heights arose and is sustained in this atmosphere of private initiative and public quiescence. A condition of intergroup coexistence is maintained within a privatized vision of city life. Many residents in the Heights remark on tolerant relations among neighbors. Yet, at the same time, many Heights residents report that community relations may not extend across group boundaries.

Historical Background of Heights Diversity

Founded in 1891, the Houston Heights is one of Texas' oldest planned communities. The Heights--initially a suburb of Houston until it was annexed by the city in 1918--was envisioned as a self-sufficient community by Oscar Carter, its original developer. Financial backers of Carter's Omaha Texas Land Company spent an initial \$750,000 developing the Houston Heights. The new community included a central business district, 85 miles of street and alleys, a water plant, sewer lines, and the area's first electric streetcar, which provided Heights residents with the means to travel the then difficult four mile distance to downtown Houston. The Heights' altitude of 62 feet above sea level--triple that of downtown Houston-- not only gave the community its name but proved to be a great attraction to its earliest residents.

Central to Carter's vision of the Heights as a self-sufficient community was the idea that its population would be economically diverse. The costs of housing lots in the original development ranged from very costly parcels of land situated along the central boulevard to less expensive lots to the east, and still cheaper lots to the west. Some of Houston's founding and wealthiest industrial families built and settled in the rambling Victorian homes situated along the central boulevard. To the east and west of the Boulevard, working class families settled in the community's modest cottages and bungalows.

The 1900 census enumerated 800 residents in the Heights community; by 1910, the Houston Heights population had mushroomed to 6,800. Its original settlers were European immigrants, primarily from Scotland and England. In the first decades of the twentieth century, immigrant groups from Czechoslovakia and Poland also settled in the Heights.

The character of the Heights community changed little throughout the first half of the twentieth century. Following World War II, however, the area experienced a population decline in its Anglo population followed by a reconfiguration of its resident population, as did much of the city. During this period Houston emerged as the center of the world's petrochemical industry. The population of the Houston metropolitan area grew rapidly, reaching 3.3 million by 1990. Most newcomers to Houston, however, settled in the outlying areas. Liberal annexation laws of Texas permitted aggressive expansion by the City of Houston, which absorbed much of the new development on its periphery. As the rapidly expanding new communities competed for increased services, older neighborhoods such as the Heights lost the funding necessary to provide adequate community services such as clean water, sewage and well-paved roads. Moreover, because of the absence of zoning laws, small enterprises, ranging from convenience stores to mechanic shops to large warehouses began springing up in the core of the Heights residential areas.

These changes diminished the attractiveness of the Heights to its well-to-do residents. Many of the wealthier families moved to the new and more spacious homes in the suburbs. In total, the Heights lost about a quarter of its population between 1950 and 1970. Much of the property in the Heights

was converted into rental stock during this period. It was during this time that a new component of diversity was introduced to the Heights. It was an ethnic diversity that was not envisioned not envisioned by its original developer. As the Heights became a transient renters' neighborhood, more Latinos and African Americans from surrounding neighborhoods moved into the area in substantial numbers, following the classic pattern or neighborhood ethnic succession. Many of these changes in the Heights reflect similar changes occurring in the city as a whole.

In the 1970s, young professionals began to rediscover the elegance of the Victorian neighborhoods in the Heights. Residential gentrification flourished during the 1970s and early 1980s and many of the older rambling homes and adjacent cottages were refurbished. At the same time, the Heights business districts experienced a renaissance directed in part to serving the expanding market of middle-class Heights residents. By the mid-1980s, armed with federal grants for downtown revitalization, a new and diverse generation of Anglo, Mexican American and African American merchants, ranging from artists to antique dealers to restaurant owners, refurbished the deteriorating commercial center of the community and established an eclectic array of shops, which now service the community and metro area residents. The renewal of the Heights was also advanced by the formation of the Houston Heights Association in 1973. The Heights Association put pressure on the city to re-invest in the infrastructure of the Heights, by improving roads and providing better services such as new street lighting and, in some cases, carriage lamps along the main streets and boulevard.

The pace of gentrification slowed after the collapse of world oil prices in 1982 led to a downturn of Houston's petroleum-based economy. During this time, the city's population grew more slowly after many decades of rapid expansion. The population of the Heights itself dropped by nearly 6,000 between 1980 and 1990, primarily because it lost about one-quarter of its Anglo population. The Latino population of the Heights (like that of the city as a whole) continued to grow. By 1990, Latinos were a majority of the population of the Heights

Table 1: Population changes in the Heights between 1980 and 1990.

Ethnic Group	1980	1980	1990	1990
	Population	Percent	Population	Percent
African American	2,000	5	1,500	4
Anglo	21,700	52	15,500	43
Latino	18,000	43	19,000	53
Total	<u>42,000</u>	100	<u>36,000</u>	100

Source: Bureau of the Census, *1990 Census of Population and Housing*, table 8 and *1980 Census of Population and Housing* table 7, Washington D.C.: U.S. Government Printing Office, 1993, 1983.

In the 1990s, the economy of Houston has rebounded on a more diversified economic base. There has been a renewed interest among upper middle class Anglos in "inner loop" residential properties (that is, property inside the Interstate 610 Loop, a common marker of proximity to Houston's central business district). There are relatively few developable parcels available in established Anglo-dominant inner loop neighborhoods, and the Heights has thus become a primary alternative for inner loop gentrification.

Developers are building new, upscale Victorian homes, listed from \$200,000 to as much as \$500,000-- far above median sale price in May 1996 of a single family home in the Houston area of \$86,000 (Houston Association of Realtors, Multiple Listing Service). One developer placed the new

homes alongside their hundred-year-old counterparts. Another has created residential enclaves consisting of Victorian-style mansions. Some of the latter are enclosed by tall wooden fences and surrounded by modest refurbished cottages, rental homes, and small apartment complexes. The architectural diversity that results from this mixture of old and new structures consists of renovated and new mansions, refurbished bungalows, as well as a number of run-down rentals that are often referred to as "Heights charm."

By the mid-1990s, the Heights had been a diverse ethnic neighborhood for two decades. Continuing gentrification has introduced a substantial upper middle income Anglo population. At the same time, the Heights has retained its small African American residential enclaves and its diverse Latino population, which includes primarily Mexicans but also many Central Americans now. The Heights is similarly diverse by economic class. The mean income of Heights households in 1990 was \$30,200, about 80 percent of the city mean, though both poor and upper-income households are represented in the Heights.

There is economic diversity within both the Anglo and the Latino population. The 1990 Census reported that about one-third of the Latino residents of the Heights were foreign-born, though this reflects an undercount of recent arrivals. Thus the Latino population of the Heights is mixed between relatively poor recent labor migrants from Mexico and Central American, as well as a more established and middle income population of natives and other long-time U.S. residents. This economic diversity within the Latino population of the Heights may well soften the boundaries between ethnic groups, by preventing the equation of ethnicity with class that happens so often when ethnic groups find themselves in close proximity in urban areas.

Because Heights diversity has been accomplished through the haphazard operation of the private real estate market in the absence of planning, the diverse components of the population are distributed throughout the neighborhood. Anglos and Latinos live side-by-side throughout the Heights, though with occasional pockets where one group rather than the other predominates. The index of dissimilarity between Latinos and Anglos for the nine census tracts that constitute the Heights is .24. Similarly, economic classes live side-by-side. One partial exception to this pattern of intermingling is that the African-American population is much more clustered-- in 1990, over half of the Black population of the Heights lived in a single west side census tract.

Data about residential diversity in the Heights overlooks the contributions to the apparent diversity in the Heights made by business people and through the integration of public institutions. The Heights is home to several blues club serving a predominantly African American clientele. African Americans are also a larger proportion of the student population of Heights schools (12 percent) than they are of Heights residents (4 percent), because the attendance zones of the Houston Independent School District join the Heights to African American communities immediately to the west. Asians are also a visible component of Heights diversity through the many shops in the Heights business district that are owned and operated by Asian business people who commute from predominantly suburban residences.

The Origins of Heights Diversity: Summary

One serendipitous key to the successful integration of the Heights may well be that the two predominate groups-- gentrifying Anglos and Latinos-- both moved into the Heights in large numbers in the 1970s, after much of the former Anglo population of the Heights had already moved to the suburbs. Thus diversity was accomplished in the Heights without an invasion of the settled turf of one

group by another, a process that has generated conflict between Anglos and Latinos elsewhere in the city (Hagan and Rodriguez, 1992).

By 1990, the Heights had acquired a reputation for stable diversity that may be self-sustaining. One realtor who sells in the Heights remarked that first-time home buyers in the area-- both Anglo and Latino-- know what the neighborhood is before they move in. Thus the residents may well be self-selected for tolerance of a multi-ethnic situation. One limitation on this tolerance, however, appears to be that it has not yet accommodated complete inclusion of African Americans in Heights diversity.

Carter's decision to build a community with diverse housing stock and lot size is a second key factor in current diversity. So too is the nearly even split between rental and owner-occupied property. The diversity of Heights housing stock means that a single neighborhood has affordable housing options for a wide range of incomes.

Refurbished and newly constructed Victorian-style homes on large lots are appealing to upper middle income households. These households enjoy as well the advantages of short commutes to the central business district, as well as residence in an initially-planned development with amenities such as public parks and a thriving retail center that is lacking in many other residential neighborhoods. At the high end, the housing stock in the Heights has been somewhat cheaper than comparable units in Inner Loop upper income communities, such as the independently incorporated municipality of West University Place.

For lower income Latinos, and to a lesser extent African Americans, the Heights offers a large supply of relatively inexpensive unrefurbished owner-occupied and rental stock. The Heights area may well be a shrewd place for a middle income Latino to buy homes in, given the strong likelihood that house prices will appreciate in this neighborhood. Its reputation for being relatively safe among inner loop neighborhoods is also very attractive. Also, the Heights is one of the few Houston residential neighborhoods that is well served by the public bus system, affording easy access to downtown work sites for households with multiple workers and a single car. The size of the Latino community in particular, and the proximity of the Heights to neighboring African American and Latino neighborhoods also affords non-Anglo residents protections against the difficulties often faced by minority "block-busters" in homogeneously Anglo communities. New immigrants can also draw on a thriving sub-sector of the Heights business community that primarily serves the immigrant Latino population.

Perceptions of Diversity: Tolerance without Community?

The Heights is a self-consciously diverse community. Perceptions of Heights diversity extend beyond ethnic and economic composition to the mixture of retirees and young families, singles and married-couple families. The Heights has a large and visible gay/lesbian population, contributing to its reputation as a place where diverse lifestyles are tolerated. Many Heights residents take pride in what they perceive to be inter-group tolerance and harmony in their diverse community

At the same time, there are limits to Heights diversity. Informants in the Heights suggest again and again that the formula for Heights diversity is tolerance without interaction. Rather than a situation where members of different groups strive to build a common community across ethnic lines, Heights diversity is best characterized by a willingness to share common space with members of other groups with whom there is little contact.

The enclosure of groups within their own social world can be overstated. In the absence of deep ethnic tensions, neighbors with different ethnic backgrounds do converse. On weekend days throughout the year, different ethnic populations can be found sharing the same public parks. Members of different groups meet in the aisles of the stores that they patronize in common. One local retail grocery chain with at least two stores in the Heights, Fiesta Markets, has established a market niche by selling to *all* of Houston's ethnic sub-populations.

Yet residents of the Heights consistently report the self-perception that different ethnic populations remained isolated from one another. The primary theme is that there is relatively little ethnic conflict in the Heights, but also little contact. Heights diversity does not involve a conscious bridging of group differences, but rather a tacit acceptance of them.

The general perception in the Heights, and in the city of Houston as a whole, is that intergroup relations are generally good in the Heights, and slightly better than those in the city. A member of the mayor's office stated, "Relations in the City as a whole are not good; empowerment has caused some problems, but the situation is better in the Heights than in most neighborhoods."

Police, school administrators and other public officials report that a certain degree of historical tension does appear to exist between the African American community and the Latino community in the Heights. An official in HUD's Houston office commented that "overall relations between the groups are good, but between the minorities it's not. By that I mean between the African Americans and Latinos, there is competition for housing, jobs, recognition. This, of course, leads to tension."

Because the African American community in the Heights is residentially clustered within a small area on the west side, opportunities for social interaction between African Americans and other groups are restricted. The schools are the primary forums for interactions between African Americans and others. Because so many Anglos families opt out of the public schools, contact in the schools largely occurs between African Americans and Latinos.

Arenas of Contact and Conflict

Housing

As we have suggested, the diversity of the housing composition within the Heights has been a critical factor in the diversity of the Heights as a whole. Housing opportunities exist in the Heights across nearly the full price range in the Houston housing market, from dilapidated rental units available for \$300 per month, to up-market houses selling for a half a million-- approaching the high end of house prices in Houston.

The diversity of housing stock in the Heights has occurred almost entirely through the operation of the private market. There are currently no publicly-subsidized housing units in the Heights, and current plans for such housing are on a trivial scale. Nor has there been any broad based effort on the part of the city or any private entity to promote either class or ethnic diversity in the Heights. As one social worker commented with respect to the role of finance institutions, "Some banks have concentrated on the provisions of the elderly; others have concentrated on merchants and developers. Each lending institution has stood independently. There has been no collective organization; each has targeted a different market, consequently leading to even greater diversity within the area."

The leading role in creating the current diversity in the Heights has been the in-migration of well-to-do Anglos, in the context of a substantial and growing Latino presence. Bankers and realtors

aggressively promote the resurgence of home building, with particular emphasis on home remodeling, when houses or house lots come on the market upon the departure of a lower income resident. It is this piecemeal character of the gentrification process that has produced the high degree of class and ethnic integration within the Heights.

Some potential for conflict arise because of the close proximity of housing units of quite different price. In particular, from the point of view of many persons who live in more expensive housing, the condition of much of the rental housing stock has a negative impact in the Heights. One resident suggested that, "the old houses are generally in great shape in the majority of the Heights, but the apartment complexes are in horrible shape, generally really run down. They affect the appearance of the neighborhood." This belief that rental property adversely effects the overall appearance of the Heights is commonly held. A local business owner who was a long time resident commented that "Rental houses create a huge disadvantage to the neighborhood. People do not take care of them like they would if they owned them. They make the neighborhood look bad."

Though such sentiments are sometimes expressed, conflict over the trajectory of the type of housing stock that will characterize the Heights has heretofore been minimal. Many Heights residents regard the extreme contrasts in property values as creating a distinctive Heights character. Many owners of older, unrefurbished homes, have welcomed the upscale restorations of other homes in their immediate neighborhood as an improvement in the visual appearance and a boost to property values. Because of the pace of current construction and restoration, there is relatively little difficulty with vacant lots and abandon buildings, which might otherwise have put pressure on neighboring house values.

However, the future of diversity in the Heights may be in jeopardy, because different groups have different interests in the direction that development takes. While the absence of a public responsibility for approving land uses removes most of this conflict from the public arena, concerns are often expressed about the pressures that the changing composition of the Heights housing stock will eventually affect the ethnic mix in the Heights. In particular, the recent acceleration of the trend to refurbish or replace the older housing stock with up-market units has put pressure on the availability and affordability of housing for households in other economic classes.

Impressionistic evidence suggests that since the late 1980s the supply of rental housing in the Heights is dwindling. Changes in tax law in 1987 have made it less lucrative for persons to hold rental property. In addition, the rising prices that home buyers are willing to pay for up-market houses is slowly crowding out other land uses. One realtor suggested that it is becoming increasingly difficult even for a moderate income home buyer to purchase and refurbish an older home for his or her own use, because developers who intend to replace existing houses with luxury units will frequently outbid all competitors for any properties that come on the market.

Many observers point to the effect of the increasing pace of gentrification on the Heights. A city council member observed that "every house that breaks ground has a ripple effect causing more improvement and development within the surrounding areas."

The price of these homes starts at \$100,000 and rises to \$500,000-- all well beyond the range of the median home buyer in the city of Houston, much less the lower income population of the Heights.

Gentrification has not entirely displaced resident populations. As of 1990, the (generally low-to-moderate income) Latino population was the largest group in the Heights, and was the only ethnic population that was growing. Census 2000 may tell a different story. Yet at the same time, the

Latino population of the Heights seems too large and entrenched to be entirely dislodged. Though the changes since the 1990 Census cannot currently be quantified, the pattern that appears to be developing is not so much the ousting of one group (Latinos) by another (Anglo gentrifiers), but rather a growing class and ethnic homogeneity within different areas within the Heights. Even this process has a long course to run, and it is by no mean certain that it will happen.

Education and Schools

Before 1980, the central Houston school system was predominately Anglo, but by 1990, most of the schools had become primarily Latino and African American, with a limited Asian presence. Heights schools have experienced a similar change. By the 1990s, the student population of the Heights has become predominantly Latino. Among all schools serving the Heights area in 1994-1995, 78 percent of students were Latino. African Americans were the next largest group in Heights schools (12 percent), and Anglo students were 9 percent. In the late seventies, there was only a small African American population within Heights schools. However, as a result of desegregation and the closure of other schools in neighboring wards many African American children were bussed into schools in the Heights.

In 1994-1995, the student body at the Reagan High School, the primary High School serving the Heights, was 85 percent Latino, 9 percent African American, 5 percent Anglo, and less than one percent Asian. By contrast, the teaching staff in Heights schools (and in the school district as a whole) was predominantly Anglo and African American. At Reagan High School for example, 56 percent of teachers were Anglo, 28 percent African American; 12 percent Hispanic; and 4 percent Asian.

Anglo students are under represented in Heights schools relative to their proportion in the population. Many Anglo residents of the Heights are childless couples or singles. As is true elsewhere in the Houston Independent School District, Anglo families in the Heights are apt to send their children to private schools, to magnet schools within the school district, or to enroll their children in other schools using the addresses of relatives. School principals report that some African American families also opt out of local schools, preferring to register their children at homogeneously African American schools by using a grandparent's address elsewhere in the city.

The Heights schools experience many of the problems of urban schools-- because of the selection of students who opt out of the schools in the Heights, students from disadvantaged economic backgrounds are over-represented in the student population of Heights schools compared to their representation in the Heights population as a whole. Three-quarters of students in Heights schools are eligible for free or reduced lunch, a common indicator of economic disadvantage. Academic programs at Reagan High were not strong, and in 1994, only 6 percent of tested students at the school had combined math/verbal SAT scores over 1000. In the mid-1990s, many Heights schools-- like others in the school district-- suffered from overcrowding because the pace of school construction has not kept pace with the rapid growth of the student population (HISD School Profiles, 1993-4).

School administrators report few ethnic tensions in Heights schools. In particular, as one middle school principal reported, "the relationships between the Anglos and the Latinos are good. There are no major racial problems that I am aware of, nothing out of the ordinary, no animosity. If there are problems, its usually among people of the same group." Greater problems are reported between African Americans and Latinos, but even these were not regarded as particularly serious by school administrators.

Patterns of race relations in the schools seem to mirror those found elsewhere in the Heights: little

serious conflict, little interaction. One assistant principal reported: "There is some interaction among ethnic groups especially in the classroom, however most of the time students stay in their own ethnic groups. There is friction between groups, for example, during African American history month there was a lot of disapproval by the Latinos." Another administrator suggested that ethnic conflicts were relatively rare, and would erupt primarily in connection with ethnic-group specific holidays-- *Cinco de Mayo* and the Reverend Martin Luther King Jr.'s birthday.

School administrators report that most of the more serious tensions experienced at Heights schools occur within particular ethnic groups. In particular, because of their numerical preponderance, the most visible conflicts are those among Latino students. Different administrators described these variously as conflicts related to social class or to divisions between native-born and immigrant Latinos. As one elementary school principal described, "there is some conflict among Hispanics, that is between U.S. born and foreign-born. This is clear in the parents interactions. For example, the Central and South American parents usually do not want to associate with Mexican or Mexican American parents. Central and South American parents are usually more educated and look down on the Mexican parents, so it becomes a socioeconomic issue more than a race issue."

As seems to be true with respect to other social institutions in the Heights, the schools helped to incorporate new ethnic populations, but largely in reaction to the needs of its client population. High school administrators lamented the absence of a program of multi-cultural education in their school, which they attributed to a lack of funding for such a program, and the need to channel limited resources to what they see as more pressing needs.

Since four-fifths of the students in the schools are of Latino ancestry, school programs do address the needs of this population. One-third of students at Heights schools were judged to have limited English proficiency, reflecting the large proportion of immigrants in the student population. The schools serves this population with English as a Second Language program, citizenship classes, Spanish as a second language courses, and supplementary English language classes for students and their families.

In general, the response to diversity in Heights schools seems to mirror that in other institutional settings in the Heights. Inter-ethnic conflict is relatively minimal, but so too is inter-ethnic interaction. A large proportion of Anglo parents mistrust Heights schools, and make other arrangements for their children; to a lesser extent, African Americans respond in the same way. The schools have not proactively worked to promote diversity, but have adapted somewhat to the needs of the predominantly Latino, substantially foreign-born population.

Safety

The issue of safety is very important to all people in agencies associated with the Heights. As one council member said, "This has to be the single most important concern of any community such as the Heights. One needs to feel safe where one lives anywhere in this country." This opinion was also echoed by a high school principal who stated, "Safety is obviously a big issue. It concerns the well-being of our kids and our homes."

Overall, most people who live in the Heights believe that it is a safe area. However, the view of outsiders is that like other inner loop areas, it is an unsafe place. A Houston Heights Association member echoed many respondents' views when he stated, "We do have a high level of concern. Who doesn't? But people who don't live here think there is greater criminal activity here than actually exists."

The police identified crimes against property, such as robberies, auto theft, and burglaries, as the main criminal activity in the Heights. They also reported that crime has decreased in the Heights in recent years, as it has in the city as a whole. The drop in criminal activity has been attributed to a number of local initiatives. These include the Heights "store front" police station, which has existed for twelve years, and to several other programs such as Block Organizations, Neighborhood Watch, and Citizens On Patrol. A local police officer said, "The local 'store front' police stations have provided [police] accessibility to the community. We have a high visibility in the area, and we have been very successful in our fight against crime with a lot of help from the community."

The police, city officials, and local associations did not see gangs and graffiti as a prevalent problem in the Heights. One respondent informed us that people's perception of crime activity may be skewed because there is more graffiti in the area and the fact that the media portrays the Heights as a dangerous area. Yet, many residents and school officials perceived gang-related activity as being wide spread. According to the principal at Reagan High School, there are 36 known gangs represented at the school. One of the elementary school principals interviewed reported some problems with gangs and drive by shootings around the schools. One principal also reported problems with gang "wannabes", children who have older brothers and sisters in gangs. Most schools have banned gang related clothing. There is no report that gang conflict involves racial tensions.

Perceptions of the severity of a gang problem, or even the presence or absence of gangs may vary, because of differing definitions of a gang. One school official, who shared the opinion of the police that gang problems were minimal in the Heights, suggested that some people might believe the contrary because of the presence of groups of teenagers on the streets. Such groups may not necessarily participate in gang activity, but are perceived as such. This view was echoed by a council member who said, "It's a real disservice. We see a group of kids on a street corner and immediately label it a gang." A social worker pointed out that, "many youths from Central American countries spend their evenings congregating outdoors with friends. For the outsider they may appear as a gang, but in reality they are just friends relaxing together after a day of work; this is their culture."

The key fact about perceptions of crime in the Heights is that most people who live there feel safe, in the context of residence in a large city. Residents do take steps to guard that safety, for example by participating in a neighborhood watch or by walking their children to school. Yet concerns about safety have not stood in the way of attracting a diverse population.

Association and Institutional Responses to Diversity in the Heights

Area associations and institutions have played a significant role in fostering and maintaining the stability of inter-group relations in the increasingly diverse Heights community. Efforts which have accommodated and benefited the diverse population of this area have been initiated by local community leaders, certain city-wide organizations and institutions, churches, social service agencies, associations and businesses, as well as area schools. The primary aim of most of these community initiatives has not been directed at promoting diversity, but the changing population dynamics of the Heights has created opportunities for multi-ethnic, multi-racial inter-group collaborations.

There has been an evident increase in the number of associations focused on the Heights in recent years; a clear response to the changing dynamics of the Heights. Associations and area institutions have responded to the need for greater inter-group relations among its diverse resident population by creating more civic associations. The number of civic associations swelled from two to eleven after 1970. Nine of these associations provide services to residents of small geographical boundaries within

the community.

The Heights Community Development Corporation (CDC) established in 1990, and the Houston Heights Association (HHA) established in the 1973, are the two main community-based organizations which have sought to renew the Heights community and serve the needs of their population. Neither organization has made the promotion of diversity a major goal, but members of all Heights ethnic groups participate in their projects.

Founded to respond to the progressive physical decline and perceived negative image of the Heights after the "Houston Mass Murders," the Houston Heights Association is composed of business owners in the area interested in civic and infrastructure improvement in the Heights. Membership into the HHA is open to "any responsible person who subscribes to the purposes of the HHA." At its founding in the 1970s, the composition of the HHA was almost entirely Anglo, since it has become more diverse, as the community has become more diverse.

The HHA played a major role in the re-development of the Heights in the 1970s. The HHA took a leading role in developing and enforcing deed restrictions that targeted incongruous land usage in residential areas. It also worked to designate some of the old Victorian homes and other turn of the century structures as historic landmarks, which prevented the wholesale demolition of these structures. The association thus helped create the conditions that attracted many well-to-do Anglos to the Heights. More recently, it has sponsored the Greater Houston Education project a cooperative program between parents, school personnel, business representatives, area universities, and HHA.

The Community Development Corporation is a civic association comprised of community members from various backgrounds. Its board of directors ranges from a banker, to a public official, to a secretary. Since its establishment in 1990, CDC has pioneered three strategies to directly promote additional inter-group interaction. These ongoing efforts include 1) the formation of block clubs to increase interaction among households, 2) the formation of a coalition of the eleven Heights civic clubs to facilitate community cohesion, and 3) the establishment of a cooperative arrangement with the area's largest and most ethnically diverse high school to compile oral histories of long-term Heights residents.

The Heights has two youth organizations, the Heights Youth Club and Heights Outreach Program. Both these organizations provide recreational activities such as basketball and soccer camps and various other functions. These functions may be among the most important forums for inter-ethnic interaction, among both children and their parents. Although, along the lines of other programs in the Heights, the Heights Youth Club and the Heights Outreach program do not promote interethnic interaction as a goal, they do foster it as a byproduct of their activities.

There are currently 50 churches and missions in the Heights. The area's Catholic church has dealt with the changing ethnicity of its congregation by offering more Spanish than English masses. Additionally, in the past ten years many Evangelical missions have sprung up in the area, most of which serve the area's growing Latino population. In contrast to the Catholic and Evangelical churches, the many Baptist churches scattered throughout the Heights neighborhood are ethnically/racially based with either Anglo or African American congregations. Many of the mainline Protestant churches in the Heights primarily serve former residents, and do not foster much interaction among current residents from different groups.

One of the Baptist churches in the Heights, the North Main Baptist church, houses a "Hispanic Church" and a mission church which draws many Latinos from the Heights and from other areas of

Houston. The church is also planning to open a Heights Academy to serve students from the local high school who are labeled as being at risk, as a joint venture with the Heights Youth Outreach.

Social service organizations operating in the Heights include the League of United Latin American Citizens (LULAC), and The Metropolitan Organization (TMO). Both of these organizations team with the school district to provide students and their families access to available community services. The area's 80-year-old library has also responded to the needs of its growing Latino and low-income clientele by providing adult literacy classes and increasing its Spanish-language materials.

As we have already discussed, the primary response of the school district to the changing ethnic composition of Heights schools has been to offer English as a Second Language and bilingual classes. Several of the area middle and high schools have also initiated community partnerships with local Heights and Houston businesses (e.g., First Heights Bank, Panhandle Eastern, Shell Oil, Sterling Bank, K-Mart, HEB Pantry Foods, Greater Heights Chamber of Commerce). For example, at Helms Elementary school the Community Learning Center is a collaboration between the Shell Oil Company, HISD, and the University of St. Thomas. The Community Learning Center will offer a dual language instruction program in English and Spanish, after school programs, expanded technology resources, and special programs for parents through a five year grant from Shell. Another example is the Urban Education Program At University of Houston-Downtown, which trains teachers to teach effectively in inner-city schools.

The 15 parks scattered throughout the Heights are another kind of public space where interaction across groups lines is fostered. The city and other public and private groups sponsor events such as sports and crafts activities in the parks, bringing together members of all segments of the Heights community. Nonetheless, some parks are informally ethnically tagged. For example, Love and Milroy Park are known as Latino parks, while Lawrence Park, located on the west side of the Heights, is frequented mostly by African American residents in the area. The Heights Boulevard Park, by contrast, is enjoyed by all area residents who stroll or jog along the Heights Boulevard or host family picnics in the park. The annual October Heights Festival, a community wide annual celebration sponsored by the Houston Heights Association and held at the Boulevard Park, attracts many of the area's diverse groups. Residents come to watch the parade, purchase ethnic foods, visit association booths, and mingle with other area residents.

The story about the role of associations and institutions in the area in fostering Heights diversity is consistent across arenas. No organization has specifically made its mission that of making the Heights a more diverse place, or promoting harmonious inter-group relations. The Inter-Ethnic Forum is the only community wide organization in the City of Houston founded to promote inter-group relations. Their goals are specifically geared toward education around inter-group issues, promotion of inter-group dialogue in communities, and to advocate policy changes which benefit all of Houston's diverse ethnic communities. Their focus is community wide, and thus they have not yet promoted any programs specific to the Heights.

Yet in spite of the absence of a specific focus on fostering diversity, many public and social service institutions do contribute to this end. Most public institutions in the Heights have adapted their services to the changing ethnic composition of the Heights, and many in particular offer services to ease the adjustment of the large foreign-born population in the area. By providing forums for interethnic contact and cooperation, these associations have helped to stabilize Heights diversity.

Summary and questions about the future. →

The Heights is recognized as one of Houston's most stable diverse communities.

This diversity has derived from the attractiveness of the Heights to several different population segments, because of the Heights convenience to downtown, the amenities that have persisted since the Heights founding as a self-contained planned community, and the wide price range of available housing stock. A key factor at work here was the out-migration to the suburbs of the original Heights population after World War II, which made available a large stock of rental property to many newly arriving and existing immigrants from neighboring communities which were predominately Latino. To this classic pattern of residential succession was eventually joined a return migration to the neighborhood by well-to-do Anglos. At least historically, these parallel in-migration flows have been complementary rather than competitive.

Certainly one reason for the success of the Heights has been the willingness of Anglos and Latinos of different social and economic classes to live side-by-side without disruptive conflict. Public institutions and civic associations have helped by taking an inclusive rather than an exclusive posture towards the groups that have found themselves in the Heights. There are some limits to Heights diversity. African Americans are under represented relative to their proportion in the city and in surrounding neighborhoods. In addition, many people who live and work in the Heights say that inter-ethnic contact is limited and as a rule superficial.

The current composition of the area is not static, as is evident by recent developments. Increased gentrification and development of new moderate income apartments complexes in adjacent areas suggests a trend towards upscale residential enclaves. For years, many Houstonians have been expecting the Heights to follow the path of communities like West University, toward becoming, upscale, renovated--and predominantly Anglo.

One recent development on the southern outskirts of the Heights is the Memorial Heights Apartments. This is a new 650 unit, relatively upscale apartment complex that is targeted towards professionals working within the downtown area. However, service facilities in the immediate area to accommodate the new complex are lacking. The arrival of this complex may create demand for new restaurants and other service oriented enterprises. This could have an economic impact on the area, increasing the pace of gentrification. Business competition will increase as commercial space becomes more limited, which will in turn increase the market value of the properties in the Heights. Such a dynamic could affect the ethnic composition of the area by pricing residential property out of the reach of low-to-moderate income non-Anglo households. However, there may be limits to how far this spiral will go. One decisive factor that will always hamper upscale development in the Heights is the absence of zoning restrictions that could be used to eliminate alternative land uses. Therefore, it is unlikely that Heights will ever truly become a totally upscale homogeneous community.

Diversity exists in the Heights in all aspects from housing to the business districts. Walking down any commercial strip one can see upscale coffee houses and Mexican restaurants side by side, as well as large Victorian mansions next to dilapidated turn of the century homes. At the block level neighbors do interact, and that is where the stability begins. The best characterization of inter-group relations in the Heights is that its residents tolerate sharing their neighborhood with other groups. However, an increasing number of Heights residents do embrace diversity even though they may not currently be engaged in active efforts to promote it. ✕

References

Feagin, Joe R. 1988. *Free Enterprise City. Houston in Political and Economic Perspective.* New

Brunswick: Rutgers University Press.

Shelton, Beth Anne, Nestor P. Rodriguez, Joe R. Feagin, Robert D. Bullard and Robert D. Thomas. 1989. *Houston: Growth and Decline in a Sunbelt Boomtown*. Philadelphia: Temple University Press.

Rodriguez, Nestor P. and Jacqueline Hagan. "Apartment restructuring and Latino immigrant tenant struggles: A case study of human agency." *Comparative Urban and Community Research*, Vol. 4, 1992.

Sister Agatha. 1956. *The History of Houston Heights, 1891-1918*. Houston: Premier Print Co.

[C.I.R. Main Page](#) | [Working Papers](#) | [Reuir Project](#) | [Published Material](#) | [Researchers](#)
[Sponsors](#) | [Links](#) | [More Information](#)

Bucar

1) <http://www.albarrada.digital.com> -

2) Continental Philosophy Derrida, Deleuze, Vattimo

Albarrada found 648'030 Web pages

70/annus " (se encuentran los 2 ord. sobre Goodman)

114/annus - found 562'178 -

link: entrar directo a "SUBER" en HIPPAS evansville.edu/

Postmodernidad \Rightarrow 5 temas teológicos católicos!

Title: Postmodernity and five fundamental theological issues.

Summary: A historically aware foundationalism represents the most appropriate position for Catholic theology in response to issues raised by postmodernity.

Source: Theological Studies

Date: Dec 1996

Citation Information: (v57 n4) Start Page: p654(36) ISSN: 0040-5639

Author(s): Guarino, Thomas

SPECIAL COLLECTION DOCUMENT

POSTMODERNITY IS a word one finds now with some frequency in both scholarly and casual literature. It is a "movement" that has inspired raging debates about the "cult of theory" across the arts and sciences. My intention in this article is to examine several central themes of postmodernity and the manner in which they affect critical theological issues. I contend that individuals grappling with many of the major disputed questions in theology today--truth, hermeneutics, language, and correlation--have much to learn from postmodern theory, but must do so without abandoning the legitimate achievements of previous epochs.

All have some familiarity with the term postmodernity and its logical contrast with modernity. In brief, postmodernity is that type of thought that rebels against any totalizing understanding of reality. It rejects various attempts to "stop the show," "freeze the flux," and "release the truth-police." (1) Postmodernity accuses its predecessor, modernity, of having sacralized human rationality. In the quest of the Enlightenment to uncover the basic and essential structures of human life, thought, and discourse, modernity leveled and homogenized reality. The Enlightenment's concern with methodology as the path to truth caused it to veil historicity and to ignore the nuances, complexities, and ambiguities of being and knowing. This truncated notion of humanity led, in science, to an excessive Baconism that ignored the historical-hermeneutical elements of thought and inappropriately canonized the foundationalisms of positivism and empiricism. Particular postmodern invective is reserved for this kind of rationalism that deified algorithmic positivism, leading ineluctably to technocracy and even totalitarianism. This is the meaning of Adorno's suggestive and provocative phrase that modernity is the primitive "belly turned mind." (2) It is the mind of modernity that now represents the atavistic rage of instrumental reason against the Other.

Postmodernity, on the other hand, seeks to put an end to the manipulable domination of instrumental reason, of the reificatory thinking of positivism and rationalism. It strives to overcome the pathology of the identity principle with its nostalgia for presence and its romance with totalities. It fulfills this goal by exalting the heteromorphous nature of life, thought, and speech. It exhumes from the obsequies of the Enlightenment alterity, difference, rupture, and breach. In place of pallid universalism, postmodernity celebrates the opacity and sovereignty of the Other, the "apologetics of the accidental," and the deracinated and anamorphous nature of thought. By unmasking horizons rooted in our factual situatedness--social location, ideological determination, cultural embeddedness, saturated reason, paradigm-bound rationality, contextualized knowledge, and the ontological productivity of history--postmodernity has become a militant protest and call to arms against universalizing tendencies. (3)

What is the effect of postmodernity on theology? Does it mean that Dionysus is now invading the City of God? Or, as others have it, is God

2

now wakening us to Otherness by a kind of theological entropy, or, at least, an eclipse of classical thought? The purpose of this article will be to examine the influence of postmodernity on theology across five fundamental issues: foundationalist ontology, theological truth, hermeneutics, language, and correlation. What can postmodernity teach us about those issues? And what unresolved problems remain?

FOUNDATIONALIST ONTOLOGY

As has been amply documented, Heidegger and Wittgenstein constitute the dual-headed Zeus from whom postmodernity springs. (4) The works of those thinkers have given rise to the thought of Gadamer, Derrida, Foucault, Lyotard, Kristeva, Baudrillard, and Irigaray. Although each of these differs in important and even essential ways, their fundamental goal and task has been to "present the absent," to uncover the world that Dasein has epistemologically buried, to put an end to ontologically inappropriate norms and standards. Postmodern thinkers argue that the newly presenced horizons of finitude, sociocultural embeddedness, and contextualized reason present a conclusive and destructive argument against foundationalism of any kind. Metaphysics, whether of the classical type, more recent transcendental ontologies, or empirical-positivistic approaches have all been exposed as inappropriate and untenable. (5)

Postmodern thinkers reject foundationalist ontologies of all types because these philosophies seek to "close down" effective history, to end historical consciousness. What postmodernity has shown, however, is that historicity is not merely a casing for transcendental subjectivity nor for any of the classical or modern attempts to "nail down" or finally "name" Being. (6) Philosophy can give us no final answers, nor can it outline ultimate structures, metaphysical, transcendental, or empirical. The postmodern philosopher's task is rather to foster civilized discourse, to "keep the conversation going." (7) This fostering of civilized speech serves as the legitimate replacement for philosophy's former goal: determining the deepest structures of reality and the transcendental conditions allowing for knowledge of them. The radical temporality saturating every aspect of being and thought has forced the ancient discipline to rethink its object and task.

Given this fresh understanding, it is logical that postmodern thinkers subject to particular invective ontological mainstays such as a common human nature or a universal notion of rationality. Such ideas seek to establish and embed a solid rock, an immovable object within the river of historicity. Richard Campbell, for example, is representative of current trends when he says, "In assuming the timelessness of truth, the traditional view assumed a human capacity to know that truth and thus a human nature that, if only in virtue of that decisive capacity, is unchanging." (8) Rather than speak of a stable and universal human nature, postmodern thinkers are much more likely to refer to a culturally constituted human rationality emerging from the tight web of history, society, and language. Precisely as postmodernity, this represents a new moment in the history of philosophy. (9)

What are the theological implications when one deconstructs the foundations of ontology, when history and culture are placed in dialectical opposition to nature? More pointedly, what becomes of the truth status of Christian doctrine?

In order to sharpen the issue, it should first be noted that contemporary postmodern thought and Protestant theology display a clearer confluence than does Catholicism. At the root of this inner congruence is the traditional and well-known difference between Catholic and Protestant theology in their classical ways of understanding the nature-grace or creation-salvation distinction. For Catholics, the two orders, ontological and soteriological, are distinct (at least notionally) but in fundamental continuity. For traditional Protestantism, on the other hand, a wedge has been driven between fallen

and corrupted nature and the work of the Redeemer. Protestantism finds the call of postmodernity for a meta-onto-theology legitimate and useful precisely because Protestant theology has resisted the notion of the Form of the Cosmos and of the logos structure of reality intelligible in itself, even apart (again, notionally) from Jesus Christ and the gospel of grace. Protestant thinkers connaturally find in postmodernity's deconstruction of ontology a convergence with its own suspicion of the inner intelligibility of nature and being.

Of course, the roots of the Protestant protest against theological ontology go back to the Pauline imagination undergirding the Reformation. The logos structure of reality that Catholicism adopted from the ancient world, further fueled by the rebirth of pagan learning begun by the late medieval Italians, gave rise to the suspicion that the glory of the world was now confused with the glory of God. The Reformation protest was precisely against a semi-Pelagian analogizing imagination that tended to overlook God's judgment on the world rendered dramatically in the cross of Christ. This movement challenged a too-easy medieval and Renaissance elision of the majesty of nature with the grandeur of the Revealed God. (10) The evangelical objection was aimed at every attempt to collapse the unique and undeducible Form of the Crucified God into the form of inner-worldly or subjective beauty. Even apart from the influence of postmodernity, then, classical Protestantism has strong [ethic and decentering currents born of its understanding of the gospel.

One indication of the theoretical confluence between Protestantism and elements of postmodern philosophy may be seen in the exchange between Gadamer and Leo Strauss on the publication of *Wahrheit und Methode*. In one part of the dialogue, Strauss protests against Gadamer's hermeneutical theory, especially its overthrow of the stability of textual meaning. Gadamer responds, "What I believe to have understood through Heidegger (and what I can testify to from my Protestant background) is, above all, that philosophy must learn to do without the idea of an infinite intellect. I have attempted to draw up a corresponding hermeneutics." (11) For Gadamer, both hermeneutical phenomenology and the Reformation teach humanity about finitude. And finitude is what Protestantism, by its early deconstruction of theological ontology, by its exaltation of the theology of the Cross, by its intense apophaticism, and by its emphasis on eschatological rather than present realization, clearly understands. Fixed meanings and dogmas are ill-suited to handle human historicity and human limitations.

Under the penetrating influence of Heidegger, Wittgenstein, and Gadamer, Catholic thinkers, too, have moved in the direction of deconstructing theological ontology. Jean-Luc Marion, for example, has argued that only the dismantling of traditional thought will allow an apposite notion of the Christian God to emerge, for the idollic imagination to be replaced by the truly iconic vision. Marion's project is to establish the limits of the being question, discarding, in the process, the classical and transcendental metaphysical baggage that has led to a distorted image of divine life. (12) Framing his arguments somewhat differently, David Tracy represents another type of Catholic postmodernity; he, too, argues that in light of our newly-presented situation, theology must honestly evaluate its classical self-understanding, particularly its notion of ontology. (13) The traditional assessment, notably with regard to doctrine, seeks to freeze the flux, to deaden historical consciousness, to finish the conversation. By so doing, theology leaves itself open to Habermas's charge that it must be sealed off from the ideal-speech situation and from the communicative praxis of egalitarian society. Theology is already committed a priori; it is not fully "open" to effective history nor to the serious rethinking demanded by radical temporality.

Perduring questions remain in the wake of postmodern thought. Are the

4

traditional approaches now simply wrong, that is, ontologically inappropriate given our newly presenced cultural and linguistic horizons? Does foundationalist ontology paper over the ruptures and breaches within life and thought? Does it ignore the Cross? If so, what meta-onto-theological discourse should we create as a replacement? Some Catholic thinkers have turned to mysticism and doxology. This is the move made by Marion, curiously approximating the nonreligious esthetic and poetic mysticism of Adorno and Heidegger. (14) But does this solve the persistent systematic issues? More specifically, when one turns toward postmodernity (even in its moderate genre) how is the continuity and identity of the deposit of faith established? And how is the truth status of doctrine to be understood? Obviously, a move towards nonfoundationalist ontology means either a turn toward significant mutability and flexibility in fundamental Christian teachings or, conversely, a fideistic assertion of the immutable truth of the gospel, prescinding from any attempt to establish this immutability reasonably. Without a foundationalist ontology of some sort, there is no possibility for logically sustaining the stability of textual meaning or a referential notion of truth, which appear to be essential principles for traditional understandings of doctrine.

Of course, several postmodern concerns have already been addressed by Catholic theology. Bernard Lonergan, for example, has been one of the most balanced thinkers on this issue, again and again seeking to show the extent to which historical consciousness and its attendant horizons have affected traditional understanding. Lonergan argues that classical culture was right in assuming there was a universal human nature, but that it misunderstood the extent to which this essential nature was open. In conjunction with this premise, Lonergan developed a transcendental philosophy outlining the invariant structures of human consciousness while concomitantly championing changing worlds of meaning and tirelessly defending, against neo-Scholasticism, the mutability of conceptual constructs. (15) Karl Rahner, too, even while defending his transcendental gnoseology, ceaselessly sought to show the extent to which historical and hermeneutical consciousness had a deep and lasting effect on meaning and interpretation. As his thought progressed, Rahner argued with increasing vigor for the influence of postmodern horizons on the formulations of doctrine, without ever abandoning the theological ontology of his critical starting point. (16) A recent phenomenological defense of foundationalism is offered by Robert Sokolowski, who justifies both the possibility of knowing "essentials" and the constructive dimension of noetic acts intrinsically connected with historicity. Seeking to illumine the complementarily rather than opposition between nature and culture, he writes, "We never have sheer nature without convention, or sheer convention without nature; the two are always tangled. Nature is displayed to us only as refracted through custom and custom always mixes with the natural. The interweaving of the two is what makes it so apparently plausible to say that there is no nature, but only convention." (17)

Catholic "foundationalist" thinkers like Rahner and Lonergan were certainly not interested in defending any form of theological Cartesianism. On the contrary, they fought an Enlightenment concept of nature which gradually led to anthropologies fraught with extrinsicism. On the other hand, they thought that some foundationalist ontology is necessary if one is adequately to defend fundamental Catholic positions on doctrine. (18) If one accepts postmodernity more fully, thereby abandoning some form of foundationalist ontology, one's entire understanding of revelation, especially the role of Christian doctrine, is deeply affected. Either the truth of the gospel must simply be asserted, breaking its link with a rationally elaborated infrastructure. Or, by opening a fissure between ontology and theology, one develops a quite different understanding of what the deposit of faith is, how it

develops, and the type of continuity and identity proper to it. Particularly affected is the type of truth mediated by it.

THEOLOGICAL TRUTH

At the beginning of the De consolazione philosophiae, Lady Philosophy visits the imprisoned Boethius to comfort him. Inscribed on the lower part of her robe is the Greek letter pi, standing for practical philosophy, while on the upper section is embroidered the letter theta for theoretical philosophy.(19) One suspects that in any postmodern version of the De consolazione, however, Lady Philosophy would be forced to undergo a serious fashion makeover. This is so because postmodernity holds that the deconstruction of classical and modern ontologies, of substance and transcendental subject, means likewise the logical deconstruction of classical and modern notions of truth. The failure of traditional foundational systems to recognize the sociocultural embeddedness of rationality and the historical facticity of discourse has led, inevitably, to atomistic and ontologically inappropriate ideas about what truth is.(20) The depth of the postmodern critique has occasioned one commentator to claim that the current battle against the Enlightenment is, at base, a rebellion against truth.(21) But surely this is only partially true. It is a rebellion against truth as traditionally understood; in this sense, it does amount to an abandonment of the theoretical notion of truth which was formerly philosophy's domain. But this abandonment is done consciously and in the interest of adjusting to further knowledge about our historical limitations. Under the forceful influence of Heidegger and Wittgenstein, postmodernity argues that truth is entirely mediated by historical flux, societal norms, and cultural warrants. To speak of truth as a grasping of actual states of affairs is naive precisely because it fails to take account of an ever-mutable humanity and society. To the extent that the solid earth of human nature (with its ontological constancy) has been abandoned, to this same measure must our notion of truth be adjusted. An appropriate understanding of ontology has, necessarily, veridical effects. In Campbell's words, "If man's very humanity differs from age to age, from culture to culture . . . [then] our own being varies relative to differing historical situations; in turn, that seems to imply that what is appropriated, the truths we claim to grasp, are likewise relative."(22)

While the end of foundationalism should not be confused with the end of philosophy, it should awaken us to the fact that claims to truth are largely, if not exclusively, culturally constituted frameworks. But if it is true that knowledge arises only within a web of contingent, finite, sociocultural situations (and not only arises within but is likewise totally delimited by them), then the present and continuing philosophical task is to develop new understandings of truth and rationality consonant with our rethinking of ontology. In accord with this goal, several notions of truth have been advanced as appropriate to our postmetaphysical, posttranscendental, postpositivist world. The ideas common to many contemporary philosophers and theologians include variations on the ethical pragmatism of James, Dewey, and Pierce, the rehabilitation of Aristotle's phronesis, or "practical reason," by Gadamer, and the neopragmatic communicative discourse theory of Habermas. Each of these is congruent with our more recent understanding.(23)

Practical reason, for example, as classically understood, is that dimension of reason that deals with mutable, changing circumstances; it was normally opposed to epistemic or theoretical reason which grasped unchanging truth or essentials.(24) Yves Simon is representative of the traditional distinction when he argues that practical reason is proper to contingent circumstances and does not have the universality proper to essences. Along the same lines, C. D. C. Reeve notes that "phronesis is more concerned with particulars than with universals" for "phronesis

studies *endechomena*, things that admit of being otherwise." (25)
 Postmodern thinkers argue that practical reason is the proper mode of all truth precisely because of finitude and historicity; these horizons have taught us that truth is necessarily contingent, is always reversible, is capable of being otherwise.

One postmodern understanding of truth which is gaining wide currency is that proposed by Jurgen Habermas. Many contemporary thinkers acknowledge him as successfully advancing a notion that fully recognizes the historicized, saturated, and embedded character of reason, while maintaining a proper appreciation of the legitimate achievements of modernity. Habermas develops his theory of communicative praxis in order to establish an understanding of truth congruent with our lived situation. To that end, Habermas accepts much of Heidegger's critique of modernity and his censure of the Western ontotheological tradition. With Heidegger, he argues that Husserl's "thing itself" always slips away in the cultural constructivism of speech acts and truth claims:

"Historicism and *Lebensphilosophie* have attributed an epistemological significance to the transmission of tradition, to aesthetic experience, and to the bodily, social and historical existence of the individual; this significance had to explode the classical concept of the transcendental subject." (26)

Habermas, however, is fearful that society cannot properly function within the poetic mysticism of Heidegger's understanding of human existence. If we are to avoid the aporias of esoterism and privatism, we must have the means to adjudicate claims to truth within contemporary society, the polls. It is one thing to stipulate that radical historicity and the assimilation of rationality to conventionally accepted language games demonstrates the inappropriateness of metaphysics. It is quite another task, however, to provide democratic societies with political and philosophical guidance on the proper functioning of the marketplace of human ideas, the agora, in postfoundational society. Against those championing completely incompatible standards and languages, Habermas defends the importance of the public redemption of warrants for the substantiation and validation of truth claims. Without such publicly redeemable warrants, even if these are deeply embedded within the community, society cannot function. There is, then, no denial of rationality, but a recognition that communicative reason is "a rocking hull--but it does not go under in the sea of contingencies, even if shuddering in the high seas is the only mode in which it 'copes' with these contingencies." (27)

What type of truth is characteristic of the "rocking hull" of communicative rationality? It is, of course, the truth of practical reason, now strengthened and fortified by means of a universal neopragmatics. Truth is reached by the community of inquirers through free, rational, and undistorted appeal, not by coercion or through the stipulation of first principles. It is true that reason is thoroughly historical and functions within highly delimited circumstances; nonetheless, historical, situated reason must redeem its assertions by public warrants. Only public redemption adequately allows the distinction between warranted claims and acts of ideological consciousness. This view does not provide us with the inappropriate security of transcendental metaphysics and of referentialism, but neither does it lapse into anarchism or gnosticism. The pragmatic understanding of truth, subtly structured as communicative praxis, has the further advantage of fundamental congruency with the aims of egalitarian liberal democracies increasingly heterogeneous in population, views, customs, and mores. Defenders of neopragmatism appear to foster the creation of multivalent cultures of tolerance, while those expressing doubt about practical forms of truth seem to be *a priori* opposed to the inclusive ideals of liberal democracy itself. What are the theological implications of this move towards pragmatic and

7

praxis-oriented models of truth? Why have many theologians found them useful?(28) One reason for the attraction to Habermas's discourse theory is that it may be marshalled to heal the split between the public and private domains. Religion, it is argued, should not be excluded from the marketplace, the sphere of public interchange. Ghettoizing religion serves neither believers nor the societies in which they are citizens. How can religion remain part of the public conversation without demanding that it alone is true and all other "secular" philosophies must yield before it?(29) Can Habermas's communicative praxis give theology a significant role in wider society? Can it help provide a public validation of theology's claims? At first glance, Habermas seems an unlikely ally. Truth, in the ideal-speech situation, amounts to those validity claims that can be cognitively redeemed by public warrants. And there's the rub. To what extent can religion provide public warrants for its claims? Habermas says it cannot do so at all, ironically arguing that it might harm its very essence if it sought this goal.(30) The unavoidable consequence, however, is that religion must be excluded from communal discourse. Religion, with its a priori teleological view, cannot be allowed as a player in this discussion because (from the start and according to its very essence) it violates the rules of the game by limiting communicative freedom. This is why, for Habermas, the authority of consensus ethics must now replace the authority of the sacred: "The legitimizing function of religious views of the world is replaced by rationally motivated agreement."(31)

Despite this Habermasian refusal, some theologians seek to show that theology can become a viable player in the larger community of discourse according to neopragmatic rules. David Tracy and Helmut Peukert, for example, argue that the critical transformation of society may serve as a public warrant and criterion, validating and redeeming, to some extent, the truth claims of Christianity. Habermas's theological conversation partners "argue that theology as a critical practical and public theology is self-confidently theology when it is not authoritarian . . . when it is not sectarian but engaged in discursive deliberation about its ethical content and when it advocates a method of critical correlation."(32) Religious and moral traditions are not simply warranted by authoritarian norms, but are validated by their continuing publicly illuminative value. Tracy most clearly represents this position when he argues, like Adorno, for the public and imaginative character of theological truth, claiming that "The truth of religion is, like the truth of its nearest cousin, art, primordially the truth of manifestation."(33) Tracy and others are seeking ontologically appropriate understandings of truth; and compellingly argue that theology cannot remain wedded to veridical notions intrinsically conjoined to discredited and untenable foundationalist ontologies. Christianity, just as existence and thought itself, is radically historical, and it simply excludes itself from democratic, public discourse when it insists on certain first principles that are posited rather than effectively argued for.

On the other hand, it is clear that the turn toward pragmatic notions of truth creates certain tensions. The tradition, as emphasized by Boethius's Consolation, distinguished practical from theoretical truth. As Aquinas was to say seven centuries later,

Truth in the practical intellect is not the same as truth in the speculative intellect as is said in Ethics VI (1139A 26). For the true in the speculative intellect arises from the conformity of the intellect with the thing. . . . The true in the practical intellect arises from conformity with rectified appetite, a conformity which has no place in necessary things which do not come about because of the human will, but only in contingent things. . . . Therefore, only a virtue of practical intellect is concerned with contingent things.(34)

Of course, postmodern thinkers will logically argue that Aquinas, like

Aristotle on whom he is commenting, is working with an inappropriate understanding of ontology, one virtually ignorant of the radical contingencies of historicity, leading inexorably to an inappropriate understanding of truth. For theology, however, the crucial issues remain: Is revealed truth given to us? To what extent is it a human construction? Can revelation be justified by the process of public and practical argumentation? Can its truth claims be validated by universal consensus? Habermas's own words should give theologians pause: "As seen by . . . metaphysics, the procedural concept of communicative reason is too weak because it discharges everything that has to do with content into the realm of the contingent and even allows one to think of reason itself as having contingently arisen." (35) Certainly most theologians would claim that theology involves both construction and constraint; it is a work of imagination and description. But how are the two conjoined? As noted above, practical reason deals with things that admit of being otherwise. Are all elements of revelation to be placed in this category? Are all matters of content now discharged, as Habermas says, into the realm of the contingent? Can the turn to communicative praxis and practical reason sustain the referential dimension of Christian truth? It is no surprise that Catholic thinkers have generally allied themselves philosophically with some form of foundationalism and referentialism, even when not adhering to the conceptual apparatus of the Aristotelian-Thomistic tradition. This can be said of Kuhn and Mohler, Newman and Blondel, Rousselot and Marechal. More recently, Robert Sokolowski avoids Thomistic notions of abstraction and conceptualization while arguing phenomenologically for our ability to "know essentials." Sokolowski advances the position, taken by several nuanced realist thinkers, that the subject is an essential player in noetic acts and necessarily affects the known by virtue of an entire preunderstanding, a welter of suppositions, background beliefs, and ideological commitments. The subject is anything but a tabula rasa who, in Lonergan's terms, naively "takes a look" at the world. Rather, "natural wholes [essentials] are displayed to us in the thick of human custom, making and culture." (36) But this is simply to note that the world as known is always already mediated by the knower. This echoes what Chenu, Bouillard, de Lubac, and others argued at the time of the nouvelle theologie, that the truth of revelation inexorably follows the law of the Incarnation. God's truth comes to us in the midst of and embedded within sociological, anthropological, and cultural horizons; all truth, human and divine, is mediated by historical norms. Still, the fundamental question persists: Amid this web of beliefs and network of contingencies, are essences still displayed to us? The answer to this question separates the two notions of truth under discussion. For one, historicity is so determinative of both knower and known that knowledge is fundamentally, if not entirely, a human construct. The agent is the grasper, molder, shaper, former, and creator. For the other, a constructive dimension of knowing is acknowledged (and not simply admitted but welcomed as ontologically productive), but it is further claimed that the human noetic faculty is connaturally proportioned to the logos structure of the world. Inasmuch as the intellect is capax mundi, it can and does represent existing states of affairs accurately.

The theological concern raised by theories of communicative praxis is that revelation is now seemingly discovered by the consensual community of discourse, attenuating at least to some extent the idea that revelation is primarily the Word of God, the gift of God to the Church. More seriously, emphasis is no longer placed on the substantial continuity of God's revelatory Word because such material continuity can only be logically sustained by a referential notion of perduring truth. (37) Of course, in theories resting on practical rationality a new understanding of revelation emerges, one that is deeply informed by

contingency and historicity. Jack Bonsor offers a good example of this understanding of revelation and of the truth proper to it. (38) Revelation is now highly epiphanic, strongly influenced by Heidegger's dialectic of absence and presence, veiling and unveiling (the etymological meaning of "apocalypse"). The revealed truth emerging is not enduringly descriptive and representational; it is not meant to provide an ontologically truncated immutable Word. One may say that revelation offers insight, but it is insight that always appears in a moment of the historical flux; it cannot be captured or stake a permanent claim to normativity. There is a sense here in which revelation perdures, but the perdurance is of a unique type, formal rather than material in kind. Humanity continues to receive flashes of unveiledness, glimmers of presence. One would be entirely mistaken, however, to insist on historical identity or to reject conflicting claims or descriptions as illogical. Such an approach, once again, is trapped in ontotheology and its parallel misunderstandings. (39) For postmodern theologians, Christians possess texts and symbols that continue to make claims on them and on which they continue to reflect. Different truths and different understandings reveal themselves successively. It is essential to note that one is decidedly not speaking of complementary perspectives, or of simple changes in angle, but of possibly conflicting statements that appear over the course of time. In this understanding of revelation and the truth proper to it, one clearly sees the influence of Heidegger, with his notion of the "givenness" of Being and the "event" from which it emerges. In the continuing dialectic of presence and absence, of disclosure and hiddenness, the truth of Being is variously given in different epochs. This is precisely what it means to take temporality seriously. The process of giving and withdrawing, mediated by history, does not allow for the kind of material continuity that has been traditionally associated with doctrine. Such continuity relies on discredited notions of both being and truth, with their forgetfulness of historicity and its deeply [ethic dimensions. Postmodern theologians argue that an appropriate ontology now demands an apposite theology of revelation. It demands as well a proper understanding of interpretative theory.

HERMENEUTICS

If postmodernity affects one's understanding of truth, then it also affects, necessarily and forcefully, one's understanding of textual interpretation. For any hermeneutical theory is a logical corollary of one's (non)foundationalist option. The crux of the matter involves determining interpretative appropriateness in light of our contemporary situation.

The neuralgic issue in the current debate is the status of reconstructive hermeneutical theories. The hallmark of such theories is the claim that texts have a stable and determinate meaning that may be recovered and re-presented by an interpreter (even centuries or millennia later) after proper philological and sociocultural analysis. Traditionally, this understanding was based, even if not always explicitly, on the fundamental unity of human nature perduring across history. A shared ontology or common nature, however understood, grounded a recoverable and representable textual meaning. If, however, as postmodernity claims, there is no fundamental human nature, shared essence, transcendental consciousness, or invariant structure of knowing, then one cannot speak of a common matrix for reconstructive thought. Without some universal nature "rooting" objectivist hermeneutics, one cannot logically defend a stable and recoverable textual content.

Reconstructive understanding is the basis of the form/content or context/content distinction so popular in theology and in other disciplines. This approach holds that one may distinguish the meaning or content of a text from its particular context or form. It is to

recognize that authors may say the same things (with nuances, of course) within a variety of expressions, systems, and schemes. It is not to claim that language is simply a shell; it is to recognize a distinction between meaning and expression. (40) The form/content distinction rests on the ability of the interpreter to understand an "alien" text, to reproduce its meaning (with the help of proper tools), and then to recast the meaning in another form or context. A determinate meaning will be preserved, even if this meaning is reexpressed in another notional system.

Theologically, the context/meaning distinction has its roots in Gardeil, Bouillard, Congar, Chenu, de Lubac, and Balthasar. It was particularly helpful in trying to free theology from the univocal method imposed by Aeterni Patris. By emphasizing a stability of content within a variety of conceptual forms, theologians could legitimately argue for the material transmission of the selfsame deposit of faith while simultaneously pressing the case for a new dialogue with phenomenology, Marxism, and transcendental thought. A stable and perduring doctrinal meaning was combined with some degree of fluidity and flexibility in formulation and expression. Ultimately, this viewpoint was officially sanctioned by Vatican II and by subsequent magisterial documents. It has been equally endorsed by Lonergan, Rahner, Kasper, and Dulles. (41) Postmodern hermeneutics, of course, finds fault with all of the foregoing. Reconstructive interpretation, like the realist and referential notion of truth, is inexorably linked to a discredited and truncated ontology. (42) Heidegger has deconstructed any notion of perduring nature or transcendental structure by unveiling the epistemologically buried horizon of historicity enveloping all being and thought. He has revealed the depths to which Dasein is always already constituted and constructed by preunderstanding, linguisticity, thrownness, and finitude. Gadamer has extended the Heideggerian project to interpretative theory, showing how the previously forgotten "worldhood of the world" and the fundamental matrix of temporality are now essentially constitutive of all textual readings. One can no longer speak of reconstructive understanding. A different kind of continuity than the type established by "Romantic" hermeneutics must now be found. (43)

Building on Heidegger's insights, Gadamer rejects both the form/content and "understanding/application" distinctions of traditional hermeneutical theory. Both distinctions assume the possibility of reconstructive interpretation, a strategy necessarily rooted in some type of foundationalist ontology. But such an interpretative theory fails woefully to understand the deep [ethic consequences of historicity. This is one reason why "tradition" is so central to Gadamer's thought. Having rejected foundationalist ontology, he must now uncover some other form of continuity that successfully avoids random pluralism and hermeneutical anarchy. He turns to the Hegelian ontologization of history and the "fusion of horizons" as ways of rescuing historical identity. The unity now established is quite different from any classical and inappropriate notion of material identity; it is rather a formal, historical continuity which allows Gadamer simultaneously to defend the importance of tradition and a wide plurality of textual readings. (44)

The triumph of Gadamerian hermeneutics in philosophical and theological circles has been so thorough and convincing that today hermeneutics is frequently spoken of as a replacement for metaphysics and epistemology. What is attractive about Gadamer's hermeneutical theory? In the first place, he properly centralizes Heidegger's attempt to exhume the Lebenswelt from the obsequies pronounced by neo-Kantian transcendental philosophy. No naive positivism, bloodless transcendentalism, or abstract conceptualism could obstruct Heidegger's retrieval of the starkly tenebrous dimensions of historicity. Gadamer brought the full

weight of Heidegger's ideas to interpretative theory, properly employing them to unmask hermeneutical positivism with its exaltation of subjective self-annihilation. Second, Gadamer exposed in a new way the impossibility of reconstructing and interpreting texts apart from the mediation of personal subjectivity. The interpreting agent emerges from the nexus of history and language with a contextual rationality, an embedded subjectivity, and an ideologically saturated perspective. Interpretation, then, is never simply repetition; it is always and everywhere production and creation. Third, Gadamer maintains the axial nature of tradition, but the kind of tradition affirmed supersedes a stolid traditionalism that forestalls growth, change, and development. To classical theological thought, postmodern hermeneutics presents a persistent and troubling challenge. Once the deconstruction of foundationalist ontology is accepted as demonstrated, certain conclusions inevitably follow. One such conclusion is the denial of the intelligibility of the form/content distinction, the interpretative path undergirding the magisterium's view of theological pluralism, inculturation, and bilateral ecumenical agreements.(45) In all cases, it is claimed, there is an identity of content that may be reconstructed, transmitted from age to age, and then recontextualized and reexpressed in a way that, while certainly allowing for new insights, formulas, and perspectives, also preserves the essential content of the original meaning. Postmodern thought, of course, regards such an approach as philosophically naive. The context/meaning distinction, with its corollaries of reconstruction and preservative reexpression, is only viable within the presumption of foundationalist ontology. But if such an ontology is unsustainable, what hermeneutical theory is now appropriate?

Postmodern theologians do not speak of an identity of meaning that perdures through the ages; they speak rather of an identity of classical texts and symbols that, in their polyvalent and historical character, open themselves to reflection and interpretation from epoch to epoch. Bonsor, for example, rejects the form/content distinction, in which Christians affirm the same content (although expressed in a variety of forms and theologies), in favor of an identity of the enduring gospel symbols that open themselves to fresh readings in every age.(46) The classical christological dogmas are reflections on Jesus and on gospel texts. The Nicene and Chalcedonian definitions present Christ in a particular way, and this way may still make an enduring claim on us. The meaning of the dogma, however, is not irreversible, nor does it preclude other meanings, even contradictory ones. To say otherwise would be to misunderstand the hermeneutical enterprise by ignoring the consequences of temporality that have enmeshed the notions of truth and interpretation. Bonsor can conclude logically that the dogmas of the early Church do not grasp reality itself.(47) Such a position displays, with absolute seriousness, the consequences of radical historicity and the web of contingencies and beliefs in which human life, thinking, and discourse arise. As such, it allows for a much greater plurality in terms of textual meanings and the truths arising from them. One may legitimately harbor reservations about the theological hermeneutics of postmodernity. Does its rejection of the form/content distinction issue in such wide pluralism that the unity and identity of the evangelical and creedal structure of the Church is now untracked? Does its tendency towards unlimited pluralism make it difficult, if not impossible ultimately to defend the uniqueness of the salvific mission of Jesus Christ? At the same time, postmodern thought applies appropriate theoretical pressure to any facile understanding of the context/ meaning distinction. Rahner has argued elegantly and convincingly that both the magisterium and theologians make things too easy for themselves when they invoke this distinction apart from the deep epistemological problems attending it.(48) What is the form and

what is the content? How are these known? Is the distinction surgically precise? Any subtle and refined sense of interpretation knows how difficult these questions are. One certainly cannot speak of a stable content as a kind of ideal form residing apart from the deep and creative influences of theological authorship, of the social location and the varying cultural spheres that profoundly and productively influence all thought.

True theological authorship, as well as authentic pluralism, necessarily results in new insights and allows for the organic and architectonic growth of tradition. Reconstructive hermeneutics need not and should not result in unimaginative immobilism. Properly understood, it sanctions a true surplus of textual meaning, a legitimate "undecideability," for fresh perspectives always permit (indeed, demand) Christian symbols to yield features and dimensions not previously seen. Objectivist hermeneutics should not be understood, then, as iterative repetition, even if such were possible. (49) Recognizing the ontologically productive effects of historicity means affirming unhesitatingly not only the ministerial task of the interpreter but the creative mission as well. (50) Can the form/content approach, with its decided emphasis on congruency with the tradition, sustain the notion of doctrinal development and unfolding revelation demanded by temporality? Postmodernity doubts that it can and sees it as entailing not only an outdated ontology but an outmoded semiotics as well.

LANGUAGE

The influence of postmodern thought on contemporary theories of language finds paradigmatic expression in the work of Jacques Derrida. (51) For Derrida and postmodernity generally, the central linguistic issue has been: What is the status of signifiers? Implicitly questioned here is the classical claim that the meaningfulness of representational language is guaranteed by the intelligibility of the cosmos, a cosmos that is proportioned to and graspable by the human intellect. Traditionally, the semiotic sign has been understood as the sensible representation of the intelligible, the sign now presencing the absent. Derrida's entire project amounts to reversing this understanding by loosening the space between the representable and linguistic signification. He argues that the conventional view of language is ultimately undergirded by an untenable presumption: the logos structure of reality. But this supposition fails to realize that the architecture of the cosmos is beyond us, that the world always escapes the text. The supersession of linguistic representationalism and ostensive definition is demanded by the "chaotic" dimension of life, its otherness. Traditional semiotic systems, like instrumental rationality, serve to level the heteronomous Other. Countering this tendency, Derrida speaks of the "play of the signifiers" that simultaneously "refer and defer." The world cannot be captured; it defies homogenization by the flattening conceptualism of representational language. (52)

In some ways, all of Derrida's work should be seen as a rhetorical trick with a deadly serious philosophical point. He champions the deconstruction of classical semiotics because linguistic entropy is necessary to allow an ontologically appropriate understanding of language to appear. The world's otherness and difference will only emerge when we acknowledge the limits of representational thought. Conceptualization is "the first falsehood" for Derrida precisely because it seeks to marginalize the Other; it falsifies and excludes the particular, the different, the "accidental." Postmodernity, on the other hand, searches for rupture and breach; it shows that our semiotic systems fail to see the polyvalence of the world beyond the logocentrism of the text. In place of representation, the playful character of language is lionized. Difference, rather than unity, is raised to the prime hermeneutical principle. Derrida's understanding of language has a determinate logic. If the

representational force of linguistic and semiotic systems can be deconstructed, then the logos structure of reality, and ultimately the one who undergirds this cosmos, the Transcendental Signified, may be deconstructed as well. For Derrida, God has become the ultimate totalizing agent, the Signified who unites the metaphysical idea of cosmic intelligibility with the ostensive view of language. It is the Transcendental Signified, especially as exemplified by the Logos, that weds Western representational thought to signifiers. The Logos becomes the signifier of the Absent (now) Present because in the Incarnate Logos we have the presenced absence of God himself. In Christ, the signified is perfectly expressed in the signifier, divinely undergirding of course the idea of semiotic representation. (53) Derrida can only overcome this tradition by denying that the sign is a signifier for the absent present. Linguistic deconstruction will release texts from any vestige of logocentric reproduction and authorial control. The metaphysical link between the intelligible and the sensible (the signified of the absent now present) will be severed. This will free language from its metaphysical prison of mechanistic representation. Heidegger's original philosophical project is now extended to the deconstruction of onto/semio-theology.

From a theological viewpoint, postmodernity's desire to deconstruct linguistic imagism has a robust affinity with several central themes. Has not 20th-century theology sought to recover much of the apophatic tradition that was lost in the conceptualizing Thomism hegemonic since the days of Cajetan and Suarez? Does not the theologian, on reading Derrida, naturally recall the entire apophatic tradition pervading Catholic thought and spirituality? Is it not true that Catholicism has been very guarded about the rigidity of semiotic systems in the matter of language about God? (54) Insofar as postmodernity seeks to relieve us from pallid universalism and monistic conceptualism, theology should be grateful. For Christianity announces as true that there can be no language about God without qualifications, no reference without difference.

Of course, questions about the postmodern view of language are equally apparent. If the logos structure of reality is undermined or denied, then how does theology exist at all? How far can the difference between the signified and the signifier be stretched without abandoning referentialism in its entirety? Is theology served by the linguistic entropy that signals the end of representation? Derrida, naturally, does not see these questions as problems; he rejoices in the concerns they raise. But what of Catholic theology? The notable work of Jean-Luc Marion helps to outline the crucial issues regarding postmodernity and theological language. Marion's clearly stated goal is to out-difference Heidegger's ontological difference, to show that "being" language has no place whatsoever in the question of God. The celebrated Heideggerian distinction between Being and beings serves simply as a negative propaedeutic to thinking about divine life. In service to protecting transcendent Otherness, Marion's book is largely devoted to a screed against the screen of Being. He illustrates the problem of "being" language by invoking the difference between the idol and the icon. Borrowing from Husserl's intentionality analysis, Marion argues that the idol fills the breadth of our gaze, offering us pure presence without the transparency of absence. The icon, however, masks and obscures as well as "presences"; it challenges the viewer but is never exhausted by the viewer's subjectivity. (55) Marion's sensitivity to postmodern concerns naturally influences his understanding of theological language. The traditional language of Being, in reference to God, is idolic, not iconic. Such discourse allows God, but not Gxd (the truly Other) to appear. The thought of Being cannot properly mediate the heteronomy of Gxd. It keeps him tethered to the conceptual idolatry of the onto-theological tradition that seeks to take God in its grasp, defining and

measuring him. The classical tradition has unwittingly made God the "divine prisoner of Being." But Gxd is the Giver beyond the ontological difference. He gives the Being/beings distinction, but he himself cannot be dominated by Being or placed within its framework. (56) It is no surprise, then, that Marion expresses Derrida-like reservations about signifiers, especially when applied to God. Not wanting to follow Derrida entirely, however, Marion turns to Pseudo-Dionysius, Meister Eckhard, and the mystical tradition in order to explain the type of intelligibility proper to theology. The inadequacy of the language of Being forces a cathartic turn to the more poetic forms of agapic love. Such a shift successfully subverts the enclosing dimensions of ontology. Rather than freezing the idolic gaze, the agapic turn yields to an iconic attitude, recognizing the Gxd who is both ungraspable and unknowable.

What Marion ultimately offers is a kind of deconstruction of attempts to name God, a project undertaken precisely in service to God's Otherness. We move very close to the heart of his central theological concern when he says that true theology "will submit all of its concepts . . . to a 'destruction' by the doctrine of divine names, at the risk of having to renounce any status as a conceptual 'science,' in order, decidedly nonobjectivating, to praise by infinite petitions." (57) Marion logically roots theology in mysticism rather than in any kind of conceptual logic. Such a move is necessary inasmuch as theology has "nothing like an object, theology having none of the characteristics of scientificity, and especially not its objectivity." (58)

From one point of view, Marion's rich work reminds us, unceasingly, of God's alterity. He consistently "presences" the "hidden God," the God beyond all representations. He deconstructs the provincial God captured by determinate logic. The Derrida-inspired neologism "Gxd" is meant to alert us precisely to the irreducible divine heteronomy beyond human control. Marion rightly states that "Revelation . . . can neither be confused with nor subjected to the philosophical thought of 'God' as being." (59) His project, of course, is to defend and advance the deep apophaticism of the tradition; the "divine mysteries" cannot be captured and encompassed by any conceptual system. With Heidegger, then, Marion condemns any attitude of theological "objectification" as particularly inappropriate when speaking of the "hidden things of God." Such condemnation is ironically lurking behind Marion's positive comments on transubstantiation, which, for all of its Aristotelian apparatus, nonetheless properly protects the "otherness" of God's presence in the eucharistic elements. Divine alterity is far better guarded by the medieval synthesis than, for example, by the Hegelian understanding of God residing in the consciousness of the community. One approach allows the full heteronomy of God, the Giver of the Gift to appear; the other quickly descends to an idolic anthropocentrism. Only the medieval achievement allows the "shock" of revelation to appear in all its uniqueness. (60)

Marion's bold effort to introduce dimensions of postmodernity into reflection on theological language also raises problems. Most importantly, Marion underestimates, in a significant way, the extent to which the tradition was on guard about excessive presence. All are aware of theology's long history of attempts (not always successful) to avoid monism, univocity, and conceptual idolatry, to shun reference without difference when speaking of God. One may clearly identify a palpable "idoloclastic" fervor in the tradition that Marion does not acknowledge. Examples of the classical negative way are easy to multiply. One need only note the stringent apophaticism of the Greek Fathers, perhaps paradigmatically represented by the Theological Orations of Gregory Nazianzen, who seeks to undermine the semirationalism of the Eunomians while still maintaining a positive cognitive content to revelation. Or recall the guarded reserve of St. Thomas who opens the Summa by

questioning his entire project with a citation from Ecclesiasticus 3:22: *Altiora te ne quaesieris.* (61) Further, the tradition vigorously affirmed, in a way overlooked by God without Being, the claim that God is beyond common being. Several commentators on Marion's book were rankled by his misplaced charges regarding the "conceptualism" of the tradition, pointing out that Aquinas claimed that no created form can represent the divine essence for God cannot be circumscribed by a determinate perfection (ST 1, q. 12, art. 2). (62) Of course, a major task of Thomistic studies in this century has been to recover the grand apophatic strategies of Aquinas: the *res/modus* distinction; the *per prius* predication of perfections to the Godhead; and the polemic against the *plura ad unum* type of analogy. All serve to avoid the subordination of the divine essence to the transcendentals. (63)

It should also be noted that the apophatic dimensions of theology have been well represented in the official statements of the Church. Lateran IV's famous sentence on analogy (DS 806) is well known, but the insistently apophatic features of Vatican I, especially in the conciliar response to the perceived semirationalism of Frohschammer and Gunther, have not always been fully appreciated. (64) The Church's traditional understanding of "noematic" apophaticism (the radical incomprehensibility of God occasioned by the infinity of the divine essence) has been complemented by the "noetic" apophaticism of more recent statements. *Mysterium ecclesiae*, of course, acknowledges the historical, sociocultural, and constructive elements affecting the formulation and transmission of revealed truth. The International Theological Commission statement of 1989 made additional progress on this issue, vigorously arguing both for the historical conditioning of doctrinal formulations and for the cognitive limitations imposed by all finite perspectives.

At the same time, the tradition does not wish to loosen the tie between language and God to such an extent that theology descends into equivocity or agnosticism. Aquinas, for example, argued that names are not only causal, as with Maimonides, but may be predicated of God formally and substantially. (65) Thomas agreed with Pseudo Dionysius on the priority of the apophatic, given the radical incommensurability between our cognitive capacity and the goal of our quest. But while borrowing from this line of reasoning, Aquinas significantly tempered its excesses. One author notes that

Aquinas rejects . . . an outright negativism or agnostic attitude. The aim and intention of his negative theology is eminently positive and requires a positive foundation [citing *De Potentia* 7, 5].... So, referring to the Mystical Theology where Dionysius states that we are united to God to *pantelos de agnosto*--translated by Eriugena and Sarracenus as *OMNINO autem ignoto*--Aquinas modifies the negative tone: *QUASI ignoto coniungimur*. A similar correction is introduced in the *Summa Theologiae* [citing ST I, 12, 13]. Such a modification indicates an important reappraisal of the role of negative theology and presents a more balanced theory of our knowledge of God. (66)

Jean-Luc Marion, with his concern for the conceptual reification and idoloc tendencies within the tradition, invites us to examine carefully our linguistic usage. He offers a salutary warning that deserves repeating: To write theology is to deal with the Other, not the same. Theology has a natural congruency with postmodern anxiety about naively referential semiotic systems. Willingly it speaks of the "deferring" character of theological signs and the "undecideability" of language. At the same time, only a qualified appropriation of postmodern thought on the nature and function of signifiers seems called for. Marion minimizes the extent to which the tradition has already understood and defended the surplus of intelligibility proper to the Godhead, while still preserving a positive moment within revelation. Must language be completely nonobjectifying to protect God's otherness? To claim that

predication must yield to praise appears to limit theological language to its doxological and anagogical dimensions, thereby enervating its cognitive spine. Of course, if one's understanding of revelation is epiphanic, then the status of theological language will be largely symbolic, in the sense of allegorical and suggestive rather than analogical, in the sense of predicable and referential. Such an approach allows a much wider berth for constructive theology than has been the case classically, but it moves in a very different direction than the tradition on the issue of the intelligible yield of theological statements.

CORRELATION

Unlike the four subjects discussed above, postmodern thought has no independent position on the question of correlation. Yet correlation is a good illustration of how postmodern themes affect an important dimension of fundamental theology. (67) I take as prime analogues two schools prominent in contemporary American thought, postliberalism and revisionism, or as they are sometimes called, Yale and Chicago. I argue that, although these schools have been widely perceived as opposed or as taking very different approaches to theology, they are in fact much closer than is usually supposed. The reason for this is that both positions rely heavily on nonfoundationalist themes. The differences between them result from the type of nonfoundationalism each espouses. (68) I will briefly outline these two styles, then offer what I consider a possible third form of correlation.

The term "postliberalism" has been widely associated with the work of George Lindbeck, Ronald Thiemann, and various other representatives of the Yale School. Strongly influenced by nonfoundationalist thinkers such as Quine, Sellars, Geertz, and Wittgenstein, postliberals accept the position that each of us is initiated into a unique form of life and world of discourse. We are largely, perhaps entirely, determined by particular cultural-linguistic societies. Criteria, warrants, and standards used to judge one community are inapplicable to another. This is precisely the reason we have moved past rationalist modernity to postliberal postmodernity. The result of this kind of nonfoundationalism, with its accent on the regional determination of thought, is the rejection of universals of any kind. The overarching circumscription by socio-cultural-linguistic worlds demands that postliberalism reject the claims of transcendental thinkers (even if they are truly historicized metaphysicians) like Lonergan and Rahner, as well as those advanced by Schleiermacher and all "experiential-expressive" reactions to neo-Kantianism. These different brands of universalism are both philosophically and theologically inappropriate. (69)

Postliberals resist foundationalist, universalizing thought because they see it as a secular Archimedean lever, a purely philosophical warrant by which some thinkers, entirely unconnected with the house of faith, seek to judge Christian belief. The gospel now becomes secondary to some prior unity, some foundation, some epistemological or ontological standard to which the Christian message must submit its truth claims. But cultural-linguistic systems are incommunicable; modes of verification are proper and unique to specific forms of life. Therefore Christianity is under no obligation to offer public warrants for its claims or to defer to any kind of extrabiblical adjudication. Questions have quickly arisen: Does this avoidance of public standards of truth and rationality limit theology merely to intrasystemic coherence? Does "intratextual consistency" smack of a fideistic assertion of the truth of Christianity over and against other forms of life and discourse? (70) If cultural webs and networks of belief are such delimiting horizons, how does one find truth or, more accurately, to what kind of truth does one attain? (71) Lindbeck and other postliberals are clear in asserting that Christianity does not attain certitude by

17

means of foundationalist first principles nor by consensus arising from the ideal-speech situation. It does so by its proclamation of the truth of the gospel. And Lindbeck and the postliberals see this not as a difficulty, but precisely as a continuation of the classical Protestant project, an extension of Barth's revelational positivism with its disdain for common religious experience and metaphysics. In consequence of these nonfoundationalist principles, postliberalism thinks that Chicago, in its search for "common ground" between religion and culture, is "foundationalist." It is so because revisionism submits religious truth claims for redemption and validation by alien and public warrants. But these attempts at mutually critical correlation between the gospel and the world are unacceptable. They represent a capitulation to secular, extrabiblical norms outside of faith, now used inappropriately to justify and adjudicate faith's claims.

Seemingly opposed to postliberalism is revisionist theology, a label widely associated with David Tracy and various other thinkers of the Chicago school. Tracy and the revisionists, as documented in several works, accept the criticisms that postmodernity has leveled at the foundationalist tradition. (72) Like Yale, Chicago accepts the nonfoundationalist ontology outlined above, especially the priority of the historical flux and the illusion of searching out immutable first principles or Archimedean points whether metaphysical, transcendental, phenomenological, or empirical. In this respect revisionist theology is comparable to its postliberal counterpart. The distinction between the two schools is to be found in the fact that revisionist theology thinks all validity claims, including theological ones, must have public attestation; in Habermasian terms, truth claims must be redeemed by publicly available warrants rather than by authoritarian assertion. Such an approach is fueled by the revisionist desire to justify theology in the educational marketplace, to establish the discipline as a legitimate academic and therefore public enterprise. But what must be clearly understood is that this public redemption of truth claims must be nonfoundationalist in kind. It is not a matter of seeking unshakeable foundations or principles, but of pursuing, even if asymptotically, the consensual norms yielded by the ideal-speech situation. In this type of nonfoundationalism, the shuddering contingencies of Habermas's "rocking hull" are not abandoned.

Revisionism further speaks of intertextuality, of a "mutually critical correlation" between Christian theology and other disciplines. Here Tracy and others introduce into the ancient notion of interpenetrative mutuality a deep apophatic sense. One cannot now take the truth claims of Christianity to be normative a priori as understood by the traditional "faith seeking understanding." If all narratives must be justified by publicly available warrants, then one must argue in the marketplace for the warranted assertability of the Christian faith. Theological truth claims can only be defended through the consensus arising from the community of inquirers on the basis of publicly adduced and adequately redeemed warrants. Any other approach is simply regarded as untenable special pleading.

One may see here, as with Habermas himself, a true universalism, but a universalism of a very specific type. There is no defense of classical or Enlightenment standards of rationality. Revisionists recognize that all of us are gathered in the rocking hull of contingencies and no one, not even those on the ship of faith, has a secure and privileged position amid the tides of history. Against the accusation that it has abandoned the clarion purity of the gospel for the golden calf of dialogue and mutuality, Chicago counters that the mere assertion of Christianity's truth ghettoizes the faith, excluding it from the larger world of scholarly and humane discourse. In some ways, of course, the revisionist school is clearly echoing classical Catholic themes. Its concern with "publicness," for example, with the idea that some evidence

for faith is available to all reasonable inquirers, strikes a deeply resonant chord in the Christian tradition. The endorsement of true interchange between theology and the disciplines is firmly rooted in the Catholic understanding of the relationship between faith and reason. In seeking this common language of discourse between Christianity and other narratives, revisionist thought avoids a privatization of faith antithetical to the deepest instincts of Catholic theology.

On the other hand, the reflections of the Chicago school raise questions. To what extent can Christianity justify its truth claims publicly, apart from faith? If revelation and its a priori authority is eschewed, or if it can only be redeemed by the community of inquirers, by what criteria are theological claims now authenticated? By liberative praxis? Emancipatory transformation? Reception by the community? Consensus? While one might insist that there is an important and legitimate place for each of these criteria, can any of them be taken as an ultimately justifying warrant? Then, too, what becomes of revelation when one supports the equality of metanarratives in service to mutually critical correlation? If we cannot stipulate that the faith that seeks understanding extends a certain priority to the revealed truth of Christianity, can we ever make any determination about Christianity's ultimate content, message, and final truth? If one may speak typologically (and cautiously) of the postliberal school as tending towards fideism, then Chicago courts the danger of its traditional dyndic counterpart, semirationalism. Such a description finds justification in Habermas's claim that the "good" of religion (its concern with social justice) is cognitively redeemed through discourse ethics. The sacral part of religion (revelation and faith) is either abandoned as meaningless or relegated to the private sphere and thereby disallowed from making public truth claims. Needless to add, Tracy (and Peukert) do not accept Habermas's conclusions, but one wonders if, by allowing him to establish the rules of discussion, they have not already ceded too much ground.

In distinction from both postliberalism and revisionism, I would like to offer a third understanding of correlation. For want of a better term, I have called this position historically conscious foundationalism. With the neo-Barthians, this approach too rejects the "secular" foundationalism that seeks to provide a universally available option outside of faith now serving as the norm for faith's claims. Lindbeck is quite right in saying that Christianity cannot endorse a profane Archimedean norm that judges its truth claims and acts as an epistemological standard to which Christian faith must adhere. One must equally recognize the legitimate dangers of mutually critical correlation. The gospel cannot be understood as simply one voice within a mixture of narratives; nor is the primacy of Christianity based ultimately on its publicly verifiable warrants. At the same time, the revisionists rightly criticize an assertive postliberal fideism divorced from any interchange with secular ideas. By championing critical correlation, they creatively develop and advance the classical interpenetration and crossfertilization of faith and reason, of theology and the disciplines. Revisionists helpfully resist a mere formal assertion of the truth of Christianity. Such assertion, if unjustified by supplementary public warrants, can easily degenerate into fundamentalism and ideological authoritarianism. Both schools, then, offer significant insights. However, in their qualified typological reprise of Kierkegaard and Hegel, each misses the third option largely operative in the Christian tradition. In the historically conscious foundationalism proposed here, one must applaud the interdisciplinary approach of the revisionists. A certain critical correlation between Christianity and "secular" wisdom, based on the integrity of nature, even wounded nature, before God, has been classically sanctioned in Catholic theology.

The entire tradition witnesses to this understanding of intertextual mutuality that, at the same time, is always also a symbolic "despoiling of the Egyptians." (73) Secular narratives may, indeed, offer truths that sharpen or illumine some aspect of Christianity; however, any notion of correlation must proceed from the a priori truth of Christian faith. (74) So there cannot be a capitulation to the Habermasian demands of discourse-ethics, thereby implying a complete equality among narratives and a publicly warranted redemption of all truth claims. This approach violates the primacy of the faith and the uniqueness of the knowledge yielded by it.

In this third understanding of correlation, theology is not captive to Enlightenment modernity, either in its foundationalist form or in its contemporary metamorphosis as communicative rationality; nor is it bound to assert fideistically Christianity's truth claims without the benefit of philosophical supports. (75) With Yale, the normativity of the gospel is proclaimed. However, it is hardly essential that correlation be repudiated to achieve this, or that the primacy of the gospel demand concomitantly a strident either/or. On the contrary, theology and the Church choose and absorb as they wish. In the words of de Lubac, "In the Church, the work of assimilation never ceases and it is never too soon to undertake it!" (76) With revisionism, then, the importance of correlation is championed. However, there is an option in the act of faith such that sheer interpenetrative mutuality between theology and the disciplines is excluded. Historically conscious foundationalism, while always seeking truth from new sources, recognizes the ascendancy of the revelatory narrative. And if revelation requires some form of ontological foundationalism for the sake of protecting the continuity and material identity of the gospel message, this too must be reasonably defended. This third form of correlation supersedes the positions of Yale and Chicago by recognizing both the primacy of the gospel and the importance of mutual fertilization. At the same time, it calls into question the accepted presuppositions informing the thought of both Lindbeck and Tracy. (77)

CONCLUSION

In conclusion, we may assess the suitability of postmodern themes for contemporary theological discourse. Does postmodernity, even in its moderate variety, simply open the gates of the City of God to Dionysus? Does it chain theology to Nietzsche or at least to Heidegger? Before specifying some problems, I would like to emphasize all that theology can and should learn from postmodern thought. Perhaps most importantly, postmodernity evinces a sense of openness toward the unfamiliar and the Other. It calls into question claims of absolute truth and closed systems. It demands that we listen to other narratives, other stories, other histories. Postmodernity forces traditional theology "to think not," awakening us again to the Otherness of God, rescuing us from rationalism and theological Cartesianism. It helps us to live with contingencies and differences, correcting a provincial monism and warning against a lapse into univocity. Tillich traces Christianity's desire to "kill off" the Other to the growth of Islam in the seventh century leading ultimately to the Crusades and to intolerance toward Judaism. (78) And Pannenberg has recently asked: Why does the passion for religious truth so often degenerate into a narrow dogmatism? (79) Postmodernity cautions us about facile claims regarding divine and natural law; it alerts us to systemic distortions, ideologies, and pathologies. It exposes the misery of identity-thinking and uniformity; it unmasks the economic and cultural bases and biases of any theoretical formulation.

At the same time, postmodernity itself is a totalizing discipline with an (a)systematic view of reality. As such, the questions it raises are clear: Does its widescale abandonment of universal first principles erect barriers among peoples? Does such abandonment call into question

the theoretical foundations of liberal democracy? Is not the Western European lineage of democratic government founded on unshakable axioms about nature, truth, and personhood? Can such language be dismissed as mere Enlightenment homogeneity and naivete? If it is so dismissed, by what rational warrants should we continue the civil conversation among men and women? More apposite to our discussion, of course, are the central theological issues. Primary among these is the notion of revelation and the theological demand for a revelationally appropriate ontology. All of the issues examined above turn, ultimately, on this subject. The enduring genius of Heidegger is that he saw with unparalleled clarity the absolute centrality of this fundamental question. From the outset, he recognized that philosophical change could only be initiated by a radical deconstruction of the tradition, a new "fundamental ontology." (80)

The theologically neuralgic question is this: Is Heidegger's deconstruction of classical ontology, given its nonfoundationalist turn and the pulsating implications this has for truth, hermeneutics, and allied issues, revelationally appropriate, i.e., can it clarify, sustain, and illuminate the theology of revelation undergirding the Catholic Church? It is clearly not revelationally appropriate in any ultimate and final way, if revelation is understood in the classical sense of a locutio Dei that is, in some substantive manner, continuous, identical, perpetual, universal, and self-same. Traditionally, there is a material continuity of faith and belief, classically denominated the deposit of faith, that survives from age to age. This perpetuity, of course, is highly nuanced and qualified, but unmistakably contains an element of unchangeability. (81) This is what is ultimately behind the theological use of "adequation," "correspondence," and "analogy." It is behind the concern for reconstructive hermeneutics. If revelation means, in one sense, that there is an identity of fundamental affirmations from generation to generation, then Heidegger's approach is unacceptable because it is simply unable to maintain this understanding.

On the other hand, it is legitimate and essential to invert the question: Does the tradition provide an ontologically appropriate understanding of revelation? A particular understanding of revelation--with its veridical, hermeneutical, and linguistic corollaries--would need to be abandoned if it were unquestionably proven to be philosophically unsustainable. No view of revelation, however deeply rooted in tradition, can finally stand if it is repugnant to reason. (82) So the question currently asked across the disciplines--literary criticism, philosophy of science, cultural anthropology, and critical legal studies--must necessarily be addressed to theology: Is the traditional understanding of revelation, with its corollaries of truth, hermeneutics, and language, now linked to a discredited and truncated ontology? Must not theology, too, properly adapt itself to the illuminating work of Heidegger and postmodernity? The Catholic conjunction of faith and reason, as well as an authentic understanding of correlation, demands answers to such questions. Of course, several theologians have already concluded that the traditional ontology and its allied theses are inappropriate, that one must re-think the entire tradition in order to meet this new situation honestly. If classical ontology is now inappropriate, leading to intractable aporias in the face of radical historicity, then one must seek an understanding of revelation that properly befits a newly presenced ontology. When Bonsor asks, for example, whether there is an epistemology inherent in revelation, his negative response is predicated on the conclusion that traditional epistemology and the view of revelation it undergirds simply must be superseded. (83)

There is certainly a highly defensible logic in this view. One cannot simply posit a theory of revelation and assert that this must be maintained at all costs and in the face of all evidence. As Kuhn,

Hanson, and others have shown, this kind of theoretical myopia has been fully operative in the scientific tradition. Rather than adapt to evolving evidence and the accumulating weight of facts, scientists have frequently complicated older theories in order to avoid entirely new paradigms. Most infamously, this was the case with the addition of epicycles to the Ptolemaic model in order to avoid the conclusions of Copernicus. Is theology doing this as well? Are apodictic and ideology-driven minds protecting fanciful interstices of truth not saturated by enveloping change? Is the current admission of the influence upon doctrine of historical limitations, finite perspectives, sociocultural horizons, and ideological conditioning simply a "Ptolemaic" strategy to avoid conceding the triumph of historicity and consequently of postmodernity? Does theological resistance to postmodernity not bring to mind the observation of Lord Radnor to de Tocqueville that Catholicism's dogmas are unreasonable, but they are precise, offering a haven for tired minds?(84)

Of course, it is true that if revelation is patient of nonfoundationalist ontologies, then our understanding of it must be reconceived as highly epiphanic and dialectical. Revelation must now be understood as highly changeable and protean, not simply in form (an advance already demanded by history) but even in fundamental content.(85) In this instance, revelation has the "givenness" characteristic of Being itself. Revelation is conceived along the Heideggerian notion of event, with its constant oscillation between presence and absence. Even if there are material contradictions from age to age, these should not be understood pejoratively but as newly revelatory of the elusive character of being and truth. What continues in the Church is not the same content held from age to age (even as developed and nuanced); what survives is Christian reflection on the same texts and symbols, elements that have been handed down in the community and that continue to make claims on believers. Interpretations of the texts will (and must) vary even widely from age to age. A certain normativity belongs to the texts themselves, as witness to an originary event. But the understanding of them will always be reflective of varying and incommunicable forms of life; changes in interpretation and meaning will reflect the inexorable tides of historicity and mutability characteristic of all humanity, including the Christian community. Catholic theology has adopted much from postmodernity and will continue to do so. Our theology has rightly become postrationalist, post-Enlightenment, and postpositivist. The march of Catholic thought in the 20th century has incorporated the principles of historical and ideological sensitivity. It has abandoned a naive and wooden referentialism, dismissed the phantom of naked conceptualism, and accepted the difficulties attendant upon hermeneutical events. It has intensified the apophaticism inherent in understanding the divine. The best of this theology has perceived these changes not as grudging concessions, but as ontologically enriching and productive. At the same time, many questions remain vibrant: Can Catholic theology avoid the referentialism traditionally associated with its understanding of the mysteries of faith without betraying its identity? Can the metaphysics that undergirds the logic of realism, presence, and continuity, be thought of dyslogistically? Is there a surplus of intelligibility in divine truth that allows for material continuity without any claim of exhaustion? Can theology defend unity without lapsing into a simple-minded claim of absolute luminosity and presence?

The answers to these questions, I think, force a departure from postmodernity and its nonfoundationalism in favor of an historically and ideologically sophisticated foundationalism. This is a legitimate alternative to Heidegger's postmodernity, to the fideism of Lindbeck and Marion, and to the polycentrism of Tracy. It is not simply a restatement of ontotheology, but an attempt to understand the faith within the broad

contours of both tradition and contemporary thought. (1) Recent works detailing much of the relevant postmodern literature are *Modernity and Its Discontents*, ed. James Marsh, John Caputo and Merold Westphal (New York: Fordham University, 1992) and Louis Dupre, "Postmodernity or Late Modernity," *Review of Metaphysics* 47 (1993) 277-95. A good brief summary of central authors and ideas may be found in David Lyon, *Postmodernity* (Minneapolis: University of Minnesota, 1994).

(2) Theodore Adorno, *Negative Dialectics*, trans. E. B. Ashton (New York: Seabury 1973) 23. With his "negative dialectics" Adorno attempted to redeem the Enlightenment esthetically. Art is here a glimmer of messianic light avoiding dominative reason and the conceptual truncation of reality. With similar intentions, see Helmut Peukert, "Enlightenment and Theology as Unfinished Projects," in Habermas, *Modernity and Public Theology*, ed. Don S. Browning and Francis Schussler Fiorenza (New York: Crossroad, 1992) 43-65.

(3) In an earlier article, I distinguished between "strong" and "moderate" postmodernity: "Between Foundationalism and Nihilism: Is Phronesis the Via Media for Theology?" *TS* 54 (1993) 37-54. The essential difference between the two is that those adopting the "moderate" position will not reject rationality per se, nor will they necessarily reject the political and intellectual achievements of modernity. So, e.g., New Left thinkers like Terry Eagleton, who wish to preserve aspects of critical theory, call the "stronger," more deconstructive type of postmodernity a "jejune brand of anti-totalizing thought." For Eagleton, such attempts at postpolitical discourse are wrong because they conflate all attempts at social change "in Nietzschean fashion with a craven conformity" (Eagleton, *The Ideology of the Aesthetic* [Cambridge, Mass.: Blackwell, 1990] 354). Similarly, Albrecht Wellmer argues that while the pathologies of the Enlightenment must be opposed, many of its aspects, e.g. liberal democracy and critical consciousness, should be positively redeemed. Postmodernity rightly resists transcendental deductions, but it must likewise avoid the temptation to demonize reason (Wellmer, *The Persistence of Modernity*, trans. David Midgley [Cambridge, Mass.: MIT, 1991]. In this article, I focus largely on the moderate group of postmodernists (e.g. Habermas and Gadamer), those interested in adjusting rather than abandoning our notions of truth and rationality. It is the moderate group which has had great influence on contemporary theology.

(4) Recent works on these thinkers vis-a-vis the critique of foundationalism include Gertrude Conway, *Wittgenstein on Foundations* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities, 1989); Jacques Taminiaux, *Heidegger and the Project of Fundamental Ontology*, trans. and ed. M. Gendre (Albany: SUNY, 1991); Fred Dallmayr, *Between Freiburg and Frankfurt: Toward a Critical Ontology* (Amherst: University of Massachusetts, 1991), *Hermeneutics and Truth*, ed. Brice Wachterhauser (Evanston, Ill.: Northwestern University 1994); Susan Brill, *Wittgenstein and Critical Theory* (Athens: Ohio University, 1995).

(5) It will be helpful to clear up a terminological issue. In some authors, "foundationalism" is connected uniquely with Cartesian thought and modern epistemic justification, i.e., an apodictic certainty only acquired through methodical doubt and evidential warrants. Other contemporary postmodern thinkers, e.g. Richard Rorty, condemn the entire classical, medieval, and modern axis with the "foundationalist" label (including Plato Aristotle, Aquinas, Kant, Hegel and Husserl), widening the original epistemic critique to an ontological critique as well, see his *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University, 1979). Here I use foundationalism in this latter sense. Given this usage, one can oppose the isolated ego of Descartes--or the notion that one achieves rational justification only through evidential certainty--without opposing foundationalism itself. Useful works on nonfoundationalism include John Thiel, *Nonfoundationalism* (Minneapolis:

Fortress, 1994), which stresses the postpositivist empiricism of Sellars and Quine, and Antifoundationalism Old and New, ed. Tom Rockmore and Beth J. Singer (Philadelphia: Temple University, 1992), which examines various attempts at "foundations" in the history of philosophy.

(6) One cannot "freeze the flux" with eidos, ousia, esse, essentia, res cognitans, the transcendental ego, or any other foundation. The event character of Being is such that it is given differently in each epoch. The Heideggerian es gibt confounds every attempt, in John Caputo's words, to "outflux the flux."

(7) In Heidegger's wake, this is the goal of philosophy envisioned by, among others Rorty, Bernstein, and Caputo. Rorty's position may be found in Philosophy and the Mirror of Nature 389-94, Bernstein's in Beyond Objectivism and Relativism (Philadelphia: University of Pennsylvania, 1988) 223-31, and Caputo's in Radical Hermeneutics (Bloomington: Indiana University, 1987) 257-64.

(8) Richard Campbell, Truth and Historicity (Oxford: Clarendon, 1992) 398. He continues: "But what if there is no permanent human nature? What if . . . man's very being is historical? These suggestions encapsulate the concept of historicity."

(9) Louis Dupre makes much of the rise of medieval nominalism in the passage to modernity. For the ancient realists, nature was communicative of reality; truth was mediated by the cosmos. Dupre argues that the ancients were constructivists only to the extent that culture represented a further molding of a given nature. For the nominalists on the contrary, form belongs not to nature but to the mind. With Descartes and Kant the form-giving principle of the subject is intensified. There is a gradual loss of cosmic intelligibility, of the truth mediated by physis and nomos, of the link between God and creatures. For post-Kantian voluntarism, nature is an enemy of freedom precisely because it tries to mold the subject a priori. But only the idealizing synthesis of the person is truly mediative of meaning (Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture [New Haven: Yale University, 1993]). Both the classical tradition and modernity, in different ways, sought to preserve the notion of form, one by means of nature, the other by synthetic inferiority. Postmodernity, in its "strong" form, seeks to overcome any ontology of either cosmos or subjectivity. Moderate postmodernity does not reject all form, only the classical foundationalist form of nature and the foundationalist subject of modern transcendental thought. Gadamer and Habermas, e.g., defend form but now in a highly protean manner--in the case of Gadamer, tradition and history; for Habermas, the discourse community.

(10) Hans Urs von Balthasar has pointed out that the iconoclasm of Luther remains important because it "keeps the transcendental beauty of revelation from slipping back into equality with an inner-worldly natural beauty" (The Glory of the Lord 1: Seeing the Form, trans. Erasmo Leiva-Merikakis [San Francisco: Ignatius, 1982] 41).

(11) Hans Georg Gadamer, "Correspondence concerning Wahrheit und Methode," Independent Journal of Philosophy 2 (1978) 10. (12) Marion's position will be discussed more fully below.

(13) I have treated Tracy's reception of hermeneutical phenomenology and his consequent nonfoundationalism in Revelation and Truth: Unity and Plurality in Contemporary Theology (Scranton: University of Scranton, 1993) 68-71.

(14) Others have moved in the direction of Gadamer and Habermas, as I discuss below.

(15) "[Classicism] . . . is not mistaken in its assumption that there is something substantial and common to human nature and human activity. Its oversight is its failure to grasp that that something substantial and common also is something quite open" (Doctrinal Pluralism [Milwaukee: Marquette University, 1971] 8).

(16) For Rahner's later position, see, e.g., "Mysterium Ecclesiae," in

- Theological Investigations 17, trans. Margaret Kohl (New York: Crossroad, 1981) 139-55, and "Yesterday's History of Dogma and Theology for Tomorrow," in Theological Investigations 18, trans. Edward Quinn (New York: Crossroad, 1983) 3-34.
- (17) "Knowing Essentials," Review of Metaphysics 47 (1994) 697.
- (18) I have discussed the "foundationalisms" of these thinkers in Revelation and Truth 38-56. It is important to remember that the positions of Rahner and Lonergan (and Kasper as well) are not defenses of Platonic forms or Cartesian substances; they do amount to vindications of theological ontologies which ultimately resist a total acceptance of Heidegger's notion of historicity.
- (19) Boethius, The Consolation of Philosophy, trans. Richard Green (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1962) 4.
- (20) Our primary concern is not with "strong" postmodernists who bid "farewell to reason" but with the moderates who seek notions of truth appropriate to our new situation.
- (21) Stanley Rosen, Hermeneutics as Politics (New York: Oxford University, 1987) 138.
- (22) Truth and Historicity 402.
- (23) Both classical pragmatic thought, as well as its contemporary renaissance in Rorty and Habermas, are clearly treated by John Patrick Diggins, The Promise of Pragmatism (Chicago: University of Chicago, 1994).
- (24) Aristotle, Ethics, Book 6, 1139A, 6-14. I have discussed the use of phronesis in "Between Foundationalism and Nihilism" 44-51.
- (25) Yves Simon, The Tradition of Natural Law (New York: Fordham University, 1965) 23-27; Practical Knowledge (New York: Fordham University, 1991) 100-05; C. D. C. Reeve, Practices of Reason: Aristotle's Nichomachean Ethics (Oxford: Clarendon, 1992) 68 n. 2, 74.
- (26) Jurgen Habermas, Postmetaphysical Thinking, trans. William Mark Hohengarten (Cambridge, Mass.: MIT, 1992) 40.
- (27) Ibid. 144.
- (28) Essays illustrating the influence of Habermas include David Tracy, "Beyond Foundationalism and Relativism," in On Naming the Present (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1994) 131-39, and Paul Lakeland, Theology and Critical Theory: The Discourse of the Church (Nashville: Abingdon, 1990). Other theologians strongly influenced by Habermas may be found in Habermas, Modernity and Public Theology, and in Habermas et la theologie, ed. E. Arens, trans. D. Trierweiler (Paris: Cerf, 1993).
- (29) This issue concerns both David Tracy and Richard John Neuhaus. Each seeks to mend the rift between "secular" and "sacred" realms. Tracy does it by adopting phronesis and mutually critical correlation. Only such mutuality (and the abandonment of a priori truth claims) allows religion to be taken seriously by the democratic publics of the academy and society. Neuhaus, on the contrary, thinks that religious citizens of the American republic must insist on a public voice and are under no necessity to relinquish their unique truth claims. Such relinquishment would continue the relegation of religion outside of the "public square" begun in the Enlightenment. Both Tracy and Neuhaus are close to the classical Catholic position of validating at least some of Christianity's truth claims on the basis of public warrants. For Neuhaus, this involves a turn to the natural law tradition, for Tracy, a turn to discourse theory.
- (30) "In the Federal Republic of Germany . . . it was primarily a group of Catholic theologians who, having always maintained a less troubled relation to the lumen naturale were able to draw upon this tradition [of conversation with the discourses of the humanities and social sciences]. Yet, the more that theology opens itself in general to the discourses of the human sciences, the greater is the danger that its own status will be lost in the network of alternating takeover attempts" (Jurgen Habermas, "Transcendence from Within, Transcendence in this World," in

Habermas, *Modernity and Public Theology* 231).

(31) Francis Schussler Fiorenza, "The Church as a Community of Interpretation," in Habermas, *Modernity and Public Theology* 70. This point has also been made by William Meyer who concludes that, while Habermas has made some concessions to the existential usefulness of religion, he continues to deny that religion has any cognitive dimension ("Private Faith or Public Religion? An Assessment of Habermas's Changing View of Religion," *Journal of Religion* 75 [1995] 371-91)

(32) Francis Schussler Fiorenza, "Introduction: A Critical Reception for Practical Public Theology," in Habermas, *Modernity and Public Theology* 15.

(33) *Dialogue with the Other* (Grand Rapids: Eerdmans; Leuven: Peeters, 1990) 43. Stanley Rosen disapprovingly notes (in a nontheological context) that "there can be no doubt that the thesis that art is worth more than the truth is the dominant principle of our time" (*Hermeneutics as Politics* 138). But this, I think, is to miss the point. What is being argued is that precisely the truth of art illuminates and reveals an appropriate understanding of what truth is. Of course, the enduring theological issue is the potential reduction of truth to its imaginative, creative and symbolic dimensions. Adorno sought to redeem the modern pathologies of positivism and dominative reason by turning toward art. But is esthetic redemption appropriate for theology? Is there necessarily in theology a representative and referential dimension which is not intrinsic to art? And must all nonartistic notions of truth lead to instrumental and reificatory thinking?

(34) *Summa theologiae* 1-2, q. 57, a. 5, ad 3, cited by Ralph McInerny, *Aquinas on Human Action* (Washington: Catholic University of America, 1992) 155. This recognition of absolute historical contingency fuels Gadamer's universalization of phronesis as the truth proper to all knowing.

(35) *Postmetaphysical Thinking* 116. (36) Sokolowski, "Knowing Essentials" 696 (emphasis added).

(37) On this issue of perduring truth, note the words of Adolf von Harnack: "A dogma without infallibility means nothing. This was already settled by Luther's position at the Leipzig Disputation, although Luther himself never fully realized the implication of his assertions. . . . This is why already in the first edition of my *History of Dogma* I set the fall of dogma in the sixteenth century." Harnack clearly recognizes here that without the Church's ability to teach truth infallibly, dogma always belongs to the reversible matters. See "Erik Peterson's Correspondence with Adolf von Harnack," trans. Michael J. Hollerich, *Pro Ecclesia* 2 (1993) 337.

(38) Jack Bonsor, "History, Dogma, and Nature: Further Reflections on Postmodernism and Theology," *TS* 55 (1994) 295-313.

(39) One sees here the convergence between the epiphanic understanding of truth and the assertion that the truth proper to art is paradigmatic for the truth status of religious claims.

(40) As William Hill remarks, "Truth and its form (vetement) or expression can never be separated--as if one could peel away the outer appearance and discover a disembodied and transcultural truth at its core. But the impossibility of a real separation is no denial of grounds for a distinction" (*The Three-Personed God* [Washington: Catholic University of America, 1982] 246).

(41) Bernard Lonergan, *Doctrinal Pluralism* 10-11, 44-45; *Method in Theology* (London: Darton, Longman and Todd, 1971) 324-26; Walter Kasper, *Theology and Church*, trans. Margaret Kohl (New York: Crossroad, 1992) 144-45; Avery Dulles, *The Craft of Theology* (New York: Crossroad, 1992) 108. For Karl Rahner, see the essays cited in n. 16, Rahner is extremely nuanced when endorsing the form/content distinction, emphasizing its epistemological difficulties and the friction likely to occur when new formulas are advanced.

(42) Joseph Dunne rightly identifies the basis of the criticism: "But this critical assumption [of reconstructive hermeneutics] was usually buttressed by another more affirmative one which provided an escape from the flux of history onto the terra firma of a kind of metaphysical psychology. This psychological element in nineteenth-century hermeneutics postulated human nature as the unhistorical substratum of its theory of understanding'" (Back to the Rough Ground: "Phronesis" and "Techne" in Modern Philosophy and in Aristotle [Notre Dame: University of Notre Dame, 1993] 108; Dunne is citing H.-G. Gadamer, Truth and Method, trans. and ed. Garrett Barden and John Cumming (New York: Seabury, 1975) 258.

(43) So Gadamer says that "Romantic hermeneutics had taken homogeneous human nature as the unhistorical substratum of its theory of understanding and hence had freed the congenial interpreter from all historical conditions" (Truth and Method, 2nd rev. ea., trans. Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall [New York: Continuum, 1993] 290). Gadamer, and now others in his wake, repeatedly use the label "Romantic" in order to identify certain 19th-century theories accenting psychological empathy with the author. But "Romantic" is a misleading term and unnecessarily limits the scope of the tradition that Gadamer seeks to overturn. This wider reality might better be named "reconstructive" or "objectivist."

(44) This turn to Hegel undergirds John Caputo's argument that Gadamer has domesticated Heidegger, burying the latter's most radical insights ("Gadamer's Closet Essentialism," in Dialogue and Deconstruction: The Gadamer-Derrida Encounter, ed. Diane P. Michelfelder and Richard E. Palmer [Albany: SUNY, 1989] 258-64).

(45) I have argued elsewhere that a study of the Acta Synodalia of Vatican II shows clearly that the form/content approach undergirds the type of theological pluralism sanctioned by the council (Revelation and Truth 166-78).

(46) Athens and Jerusalem (New York: Paulist, 1993) 169. On the issue of enduring symbols giving rise to a plurality of readings, see also David Tracy, The Analogical Imagination (New York: Crossroad, 1981) 319 ff., 372 ff. The inadequacy of the form/content distinction was alluded to by Tracy in his "Evil, Suffering, Hope: The Search for New Forms of Contemporary Theodicy," Catholic Theological Society of America Proceedings 50 (1995) 26.

(47) Bonsor, "History, Dogma, and Nature" 308.

(48) E.g. *Mysterium ecclesiae* 151.

(49) One may examine with interest the debates at Vatican I as that council gradually became aware of the development of doctrine. The council turned to Vincent of Lerins who escapes the antiquarianism mistakenly assigned to him by the *semper, ubique et ab omnibus*. To the question of his opponents, *Nullusne progressus in ecclesia Christi?*, Vincent answers, *Habeatur plane et maximus*. Invoking his "second rule," Vincent notes that true progress must always be in *eodem sensu eademque sententia* with what the Church has believed. Johann E. Kuhn, Mohler's colleague at Tübingen, presciently saw in Vincent the resources to begin meeting the challenges of history, calling Vincent's *Commonitorium* a *goldenes Buchlein*. See Josef R. Geiselman, *Die lebendige Überlieferung als Norm des christlichen Glaubens* (Freiburg: Herder, 1959). For conciliar and postconciliar discussions about Vincent's hermeneutics in service to pluralism, see Thomas Guarino, "Vincent of Lerins and the Hermeneutical Question," *Gregorianum* 75 (1994) 491-523.

(50) The proper goal of theological hermeneutics should approximate Blaise Pascal's maxim: A pluralism that cannot be integrated into unity is chaos; unity unrelated to pluralism is tyranny (Pensees [Paris: Charpentier, 1861] 388-89).

(51) Although Gadamer and Habermas have written extensively on language Derrida's work remains exemplary. An excellent summary of his thought

and its theological implications may be found in Walter Lowe, *Theology and Difference: The Wound of Reason* (Bloomington: Indiana University, 1993); also useful is John Caputo, "The Good News about Alterity: Derrida and Theology," *Faith and Philosophy* 10 (1993) 453-70.

(52) This is argued, implicitly or explicitly, in all of Derrida's works. His comments on language are very clear in *Positions*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago, 1981) and in *The Post Card: From Socrates to Freud and Beyond*, trans. Alan Bass (Chicago: University of Chicago, 1987).

(53) As Dupre says, "Jacques Derrida has pointed out how a systematic and historical link exists between a theology of the Logos and the intrinsic meaningfulness of language. Only when spoken words partake in that divine Word through which the Creator secures the essential intelligibility of his creation can we safely presume that they intrinsically correspond to the very nature of the real" (*Passage to Modernity* 104, citing Derrida, *Of Grammatology*, trans. G. Chakravorty [Baltimore: Johns Hopkins University, 1976] 13-14). (54) Recently feminist theologians have further explored this apophaticism in order to rethink the kind of names properly predicated of the Godhead; see Elizabeth A. Johnson, *She Who Is: The Mystery of God in Feminist Theological Discourse* (New York: Crossroad 1992), and Gail Ramshaw, *God Beyond Gender: Feminist Christian God-Language* (Minneapolis. Fortress, 1995).

(55) God without Being, trans. Thomas Carlson (Chicago: University of Chicago, 1991) 17, 27.

(56) *Ibid.* 104-06.

(57) *Ibid.* 81 (emphasis added). This move ultimately portends the "reduction" of analogical predication, as well as the cognitive penetration offered by it, to doxology. But once theology cuts its ties to referential language theory, two possible choices emerge: either an infinite play of ideas on which there can be no limits, or a Barthian-like nominalistic assertion of the Scriptures (or, on the Catholic side, of the formal authority of Scripture and tradition as interpreted by the Church). Marion has no interest in the first Derridean option. Necessarily, then, he veers toward the second possibility as illustrated by his claim that only the bishop properly merits the title of theologian (153). Of course, in one sense this is true, for bishops are indeed the paradigmatic teachers of the faith. But this spills over into a fideistic assertion of episcopal authority, severed from the right-reason tradition, when the intelligible infrastructure is removed from properly theological statements.

(58) *Ibid.* 163. Marion is here emphasizing the gift-like nature of revelation, its otherness, the fact that humanity does not control and measure it. This he clearly opposes to a kind of "anthropological" theology dominant since Schleiermacher. Such emphasis explains why David Tracy, in his laudatory "Forward" to *God without Being*, says that Marion is more clearly a *Communio*-oriented Catholic rather than a Concilium-oriented one (xv). To a certain extent this is true; however, it should be remembered that Balthasar (the paradigmatic *Communio* Catholic) criticized Barth for failing to see that Catholicism's interest in philosophy, especially the analogy of being, was for the sake of maintaining the rational infrastructure of revelation. Consequently Balthasar, despite clear and deep sympathies with Barth, resisted the kind of fideism characteristic of Barth's (and now Marion's) thought. In fact, Balthasar comes much closer to Tracy's correlationist option, but with a clearer priority extended to the *fides quaerens intellectum*.

(59) *Ibid.* 52. Of course, for most theologians, this is a truism, and its wide acceptance is the basis for the severe critiques Marion received, largely emanating from French Thomists (see n. 62). When Marion continues, "The Gxd who reveals himself has nothing in common . . . with the 'God' of the philosophers, of the learned and, eventually, of

the poet," he comes very close to positing a chasm between the two orders of creation and salvation. But is this disjunction between reason and faith needed to protect God's otherness? Marion's skewing of the nature-grace distinction is further cemented with his benign appraisal of Heidegger's comment that "each concept, in order to appear authentically theological, must measure its essential disparity with the 'pre-Christian Dasein'" (67, citing *Phänomenologie und Theologie* 63). Is an essential disparity needed in fact? Or has Rahner taught us something about the universality of transcendental revelation?

(60) *Ibid.* 168-69.

(61) Further examples may be found in Deirdre Carabine, "Apophysis East and West," *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 55 (1988) 5-29; also in G. L. C. Frank, "The Incomprehensibility of God in the Theological Orations of St. Gregory the Theologian," *Greek Orthodox Theological Review* 39 (1994) 95-107. The apophaticism of the tradition is vigorously defended by Yves Floucat, "L'être de Dieu et l'ontothéologie," *Revue thomiste* 95 (1995) 437-84. Derrida, unsurprisingly, argues that the *via negativa* remains entirely within the confines of the ontotheological tradition; see "How to Avoid Speaking: Denials," in *Languages of the Unsayable: The Play of Negativity in Literature and Literary Theory*, ed. S. Budick and W. Iser (New York: Columbia University, 1989) 3-70.

(62) This is argued by J.-H. Nicolas, "La suprême logique de l'amour et la théologie," *Revue thomiste* 83 (1983) 639-59, also R. Virgoulay, "Dieu ou l'Être," *Recherches de science religieuse* 72 (1984) 163-98. Aquinas himself repeatedly says that we cannot have *quid est* knowledge of God, even in revelation: *per revelationem gratiae in hac vita non cognoscamus de Deo quid est, et sic ei quasi ignoto jungamur* (ST 1, q. 12, q. 13, ad 1). Since the concept can never yield full quidditative knowledge of God (in Maritain's words, "quidditatively quidditative") then Aquinas must insist that we are joined to God quasi ignoto. At the same time, the judgment attributes created concepts to God by way of the *via negativa et via eminentia*, and these truly give us some insight into the divine essence.

(63) For Aquinas's apophatic strategies, see Gregory P. Rocca, "The Distinction between *Res Significata* and *Modus Significandi* in Aquinas's Theological Epistemology," *The Thomist* 55 (1991) 173-97, and "Aquinas on God-Talk: Hovering Over the Abyss," *TS* 54 (1993) 641-661. Marion, it should be noted, has started to take the apophaticism of the tradition more seriously in his recent work, e.g. "Saint Thomas d'Aquin et l'ontothéologie," *Revue thomiste* 95 (1995) 31 ff.

(64) One should note, e.g., the firmly apophatic passage of *Dei Filius* ch. 4: *Divina enim mysteria. . . ut etiam revelatione tradita et fide suscepta ipsius tamen fidei velamine contexta et quadam quasi caligine obvoluta maneant. . .* (DS 3016). Several bishops, in fact, were alarmed by this strong emphasis on divine hiddenness; see Thomas Guarino, "Vatican I and Dogmatic Apophysis," *Irish Theological Quarterly* 61 (1995) 70-82.

(65) In ST I, q. 12, 1, ad 3, e.g., Thomas says, "It does not follow that God cannot in any way be known but that he exceeds all knowledge; there cannot be a comprehensive knowledge of him"; see also ST I, q. 13, 6, c. Further references and commentary may be found in William Hill, *Knowing the Unknown God* (New York: Philosophical Library, 1971) 111-44.

(66) Fran O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* (Leiden: Brill, 1992) 55. He adds that Aquinas writes that God is *super omnia existentia*, not *super omne esse*, for "although God surpasses all existing things, he cannot be said without qualification to transcend *esse* as such, as Dionysius holds, because it is his nature to be *ESSE* itself" (95).

(67) For an excellent summary of correlational theologies, see Francis Schussler Fiorenza, "Systematic Theology: Task and Methods," in

Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives 1, ed. F. S. Fiorenza and John P. Galvin (Minneapolis: Fortress, 1991) 55-61. Once again, it will be clear that I am using postmodernity in its "moderate" rather than its "strong" sense.

(68) In his fine article "The Postpositivist Choice: Tracy or Lindbeck?" *Journal of the American Academy of Religion* 61 (1993) 655-77, Richard Lints says that both authors reject Enlightenment modernity. This is true. However, it should be added that, for different reasons, both reject any foundationalism whatsoever, epistemological or ontological, of classical, medieval, or modern thought. Lindbeck's rejection is based on a concern that Christianity is now judged by external warrants. Tracy rejects foundationalism because he connects it with a metaphysical and transcendental desire to avoid the impact of historicity. (69) *The Nature of Doctrine* (Philadelphia: Westminster, 1984) 16-25. A good summary of postliberal theology generally and Lindbeck in particular may be found in John Thiel, *Nonfoundationalism* 57-63.

(70) David Bryant thinks postliberalism inconsistently seeks to affirm both cultural-linguistic determinacy and "an enduring and unchanging structure within the Christian tradition that can anchor Christian identity." Such an assertion of unchanging truth becomes anomalous once the nonfoundationalist move is made; see "Christian Identity and Historical Change: Postliberals and Historicity," *Journal of Religion* 73 (1993) 31-41.

(71) Lindbeck's palpable hesitancy on the referential character of Christian doctrine has been noted by Alister McGrath, *The Genesis of Doctrine* (Oxford: Blackwell, 1990) 26-32. Along similar lines, Brian Hebblethwaite criticizes Lindbeck for following too closely the tradition of Kant's constructivism; see "God and Truth," *Kerygma und Dogma* 40 (1994) 2-19.

(72) Such acceptance is clearly stated in *Plurality and Ambiguity: Hermeneutics, Religion, Hope* (San Francisco: Harper and Row, 1987) 43, 59, and in "Beyond Foundationalism and Relativism," in *On Naming the Present*. Revisionist theology is discussed by William Placher in *Unapologetic Theology* (Louisville: Westminster/John Knox, 1989) 154-60.

(73) I have treated this theme in "Spoils from Egypt: Contemporary Theology and Nonfoundationalist Thought," *Laval theologique et philosophique* 51 (1995) 573-87.

(74) Balthasar peerlessly expressed this in a 1946 essay, without shrinking from criticizing the blinkered narrowness of some theologians and church authorities in their allegiance to neo-scholasticism; see "On the Tasks of Catholic Philosophy in Our Time," *Communio* (English edition) 20 (1993) 147-87.

(75) Such is the truth of Adorno's statement: The great scholastics neither ostracized reason nor did they absolutize it. What Adorno says of scholasticism is better said of Catholic theology at large; see *Vernunft und Offenbarung*, cited by Matthew Lamb in *Habermas et la theologie* 123. Ghislain Lafont notes that Catholicism is not easily at home with either of the contemporary tendencies, modernity triumphant or modernity suspected; exaggerated reason and exaggerated doubt are both foreign to it; see his *Histoire theologique de l'Eglise catholique* (Paris: Cerf, 1994) 382.

(76) *The Drama of Atheist Humanism*, trans. E. Riley (London: Sheed and Ward, 1949) vi.

(77) De Lubac, borrowing what Augustine had said about the Eucharist, properly encapsulated Christian correlation: *Non in te me mutabis, sed tu mutaberis in me*; see *A Brief Catechesis on Nature and Grace*, trans. R. Arndez (San Francisco: Ignatius, 1984) 69. De Lubac is following in the train of the classical tradition. One well-documented example is that of the Cappadocian thinkers; see Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture* (New Haven: Yale University, 1993).

(78) Paul Tillich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*

(New York: Columbia University, 1963) 36-39.

(79) Wolfhart Pannenberg, "Christianity and the West: Ambiguous Past, Uncertain Future," *First Things* (December, 1994) 19.

(80) *Being and Time* 34. (81) For a clear analysis of the material content of faith, see Avery Dulles, *The Assurance of Things Hoped For* (New York: Oxford University, 1994) 141-42, 185-92. I am affirming this continuity with all of the essential nuances, e.g. the possibility of errors and reversals on the level of the ordinary magisterium, the importance of the 1968 statement by the German bishops, the epistemological significance of both the hierarchy of truths and the *sensus fidelium* as well as the danger of systemic distortions within the Church. Further, the material continuity of the deposit of faith cannot be confused with the theological mummification properly decried by Rahner as "sacrosanct immobility"; see Karl Rahner, "Theology and the Roman Magisterium," in *Theological Investigations* 22, trans. J. Donceel (New York: Crossroad, 1991) 176-90.

(82) This is the true meaning of the traditional axiom describing philosophy's relationship to theology: *ancilla theologiae sed non ancilla nisi libera*. This relationship between reason and revelation represents the concern I have with Lindbeck and postliberalism generally. Lindbeck wishes to defend, in a broad sense, and with cultural-linguistic differences, the material continuity of Christianity. He escapes, then, from the highly protean understanding of revelation at work in more explicitly Heideggerian-influenced thinkers. But he does this by positing divine agency alone, without any further ontological or hermeneutical warrants. From the viewpoint of Catholic theology, this position appears fideistic.

(83) Athens and Jerusalem 158, 168-71.

(84) Alexis de Tocqueville, *Journeys to England and Ireland*, trans. G. Lawrence and K. P. Mayer (London: Faber and Faber, n.d.) 58.

(85) It is precisely because of the alleged mutability of revelation that Gordon Kaufman says: "Theological work grounded principally on what is claimed to be authoritative 'revelation' is simply not appropriate today. The concept of revelation is itself a part of the conceptual scheme which has become questionable, and it is the overall scheme therefore, which now must be carefully examined and possibly reconstructed" (*In the Face of Mystery* [Cambridge, Mass.: Harvard University, 1993] 21).

Oposición entre cuerpo y espíritu

en E.D.H Stein

Alberto Pérez Morray

trad. Medardo Palencia - intro

E.D.H Stein, Sobre el problema de la Empatía, Univ. Veracruzana, México 1995.

(p 148)

De las pruebas de la existencia del espíritu. (en el yo) = una dimensión esencial del yo
Onéporo de la "espiritualidad del yo"

1) La contribución del yo psicofísico como individuo presente (p 148)
"ya que concebimos un cuerpo viviente ajeno como centro de orientación del mundo espacial"
Entonces - se atiene, que el "yo" que pertenece a un cuerpo es un sujeto espiritual

2) A él le pertenece una "condición conditiva" y el mundo es a él, a su "correlato".

3) El "acto" de percibir algo externo en un acto externo (dato) al yo a la realización de un acto espiritual (p 148) oposición.

4) En cada "acto" de empatía, en cada aplicación de un acto sensitivo ha habido fundamentado en el mundo del espíritu.

5) En los actos de percepción de naturaleza física - se contribuye en el factor (experimental) un nuevo tipo de objetos: el mundo de los valores

en la alegría el sujeto tiene "algo alegre"
en el miedo "algo temible"
en la envidia "algo amenazador"

Cada estado de ánimo posee su "correlato" afectivo -
para la persona serena el mundo parece colorido!
para la persona triste la luz es gris

- Todo acto "se da" como permanente al "acto" sensitivo (= objetivamente)

10/10/2025

Investigaciones Filosóficas
Edificio O, 310
Universidad Rafael Landívar
Guatemala .C.A.

Melvin E. Maldonado

Guatemala 30 de mayo 1997.

Estimado Sr. Filósofo,

Licda. Ivonne de Rivera

El dialogo Filosofico que tuvo inicio el dia Jueves 14 de mayo (tercer jueves del mes) tendra su proxima sesion el dia jueves 5 de junio (primer jueves de mes) en el aula 205 del mismo edificio "O", siempre de cuatro a seis de la tarde.

El Objetivo del dialogo ha sido esbozado brevemente en la comunicacion anterior y ha sido explicitamente confirmado por los asistentes. Lo cual no impide que sea sometido en alguna oportunidad a mas amplia discusion.

En la Primera Sesion se recojieron sugerencias para el desarrollo del mismo Dialogo. Se establecieron algunos temas de discusion que seguiran el calendario siguiente:

1. La Postmodernidad . Dr. Leonel Padilla y Dr. Ernesto Leukota. (Dia 5 de junio)
2. Acuerdos sociales y conflictos. Lic Carlos Orantes Trocoli. (19 de junio)
3. La Estetica Maya. Lic. Francisco Sandoval. (3 de julio)
4. Psicoanalisis de Jean Paul Sartre. Dr. Pablo Rodas Ralon. (17 de julio)
5. La Estructura del Valor. Dr. Antonio Gallo (7 de agosto).
6. Problemas de Logica. Lic. Benjamin Moscoso. (21 de agosto).

Se anticipa esta programacion con el fin de que cada uno de los participantes pueda preparar sus propias intervenciones al tema en discusion. Los temas enfocados ahora de un modo general, podran ser desglosados ulteriormente en sus aspectos especificos. El tema de la Postmodernidad puede ser enfocado desde aspectos cognoscitivos, eticos, esteticos y politicos. El tema de los conflictos siujere nuestras aportaciones a la problematica actual de la paz. La Estetica Maya cuestiona nuestro conocimiento de las culturas antiguas de este pais y sus interpretaciones actuales. El psicoanalisis sigue siendo un tema actual juntamente con el estructuralismo de Foucault y Lacan. La Estructura del valor nos llama a la consideracion de la sociedad moderna y sus presuntos males o remedios. Y por ultimo la Logica esta a la base del pensamiento cientifico moderno y de la filosofia analitica y plantea incognitas a la validez del conocimiento.

Los comentarios criticos al Dialogo mismo han sido orientados especialmente a su utilidad practica, a la apertura hacia colegas de todas las universidades y a la instalacion de una metodologia atractiva. Los participantes a la primera sesion fueron: Leonel Padilla, Orantes Trocoli, Benjamin Moscoso, Guadron, Leon Valladares, Francisco Sandoval, Enrique Ramires, Rodas Ralon Antonio Gallo.

Esperamos contar con su estimada presencia en la Segunda Sesion que se realizara el primer jueves de junio dia 5. a las cuatro de la tarde en la misma Aula 205 del Edificio O, de esta Universidad. Tambien es conveniente invitar otras personas amigas, interesadas en nuestras conversaciones. Sea Bienvenido al Dialogo Filosofico.

Atentamente Dr. Antonio Gallo



Ps. Recordamos que nuestros instrumentos de comunicacion son los siguientes:
Telefonos: 364 05 23 ; 369 21 51 al 6. Extension 537.
Fax: 364 04 23 ; 364 05 22 E-mail : agallo@url.edu.gt

8. El espíritu se encuentra en el Trabajo (p. 150): es el "espíritu trabajando"! un sujeto capta a otro sujeto por empatía y su "obra" se transforma en "deidad".
Varios han entrado en el recto camino: Barichard, Rantle...

Hoy todas las ciencias ignoran la ciencia del espíritu, pero lo peor es que las ciencias del espíritu adopten (quedan atrapadas en) el método de las ciencias de la naturaleza...

INVESTIGACIONES
FILOSOFICAS
Edif. "O" No. 310
U.R.L. Guatemala

Communication No. 10
Guatemala, 10 de octubre 1997

Muy estimado Filósofo.....
El Dialogo Filosofico celebrara su ultima sesion de este ano escolar de 1997, el tercer jueves de este mes, el dia 16 de octubre, en el lugar acostumbrado: aula 215 del edif. "O".
Esta sesion no tiene un tema especifico de discusion, y cada participante tendra la ocasion para presentar sus prioridades. Podremos plantificar las reuniones para el siguiente ano de 1998. Todo podra ponerse en discusion: el dia, el contenido y el metodo de trabajo. Es evidente que para el ano entrante habra que proponer algo mas sistematico. Este ano se han tocado varios aspectos precisamente por ser un primer acercamiento.
Para entrar mas a fondo a los temas de filosofia sera necesario elegir una area y desarrollarla progresivamente; posiblemente escogiendo algun autor como guia. Por tanto queda abierta la ronda de propuestas. Se dara comienzo a la sesion con una pequena evaluacion, y luego se pondran las nuevas sugerencias.
Esta a disposicion de quienes la requieran una hoja que resume las "addresses" de Internet, utilizando la presentacion que realizo el Dr. Moris Polanco. Su exposicion ha sido muy practica e interesante. Esperamos que muchos la puedan utilizar, quemando asi las etapas de la informacion, en este finales de 1997 ya que la fiebre de Internet cunde por todas partes.
Estarémos esperandole en esta ultima reunion del presente ciclo.
Atentamente, Dr. Antonio Gallo A.
PS. Nuestros instrumentos de comunicacion son: Tel. particular: 364 05 23; URL, 369 21 51 al 5, extension 537. Fax 364 04 23; y 364 05 22. E-mail, agallo@url.edu.gt

INVESTIGACIONES
FILOSOFICAS
Edif. "O" No.310
U.R.L. Guatemala

Comunicacion No. 10

Guatemala, 10 de octubre 1997

Muy estimado Filósofo.....

El Dialogo Filosofico celebrara' su ultima sesion de este ano escolar de 1997, el tercer jueves de este mes, el dia 16 de octubre, en el lugar acostumbrado: aula 215 del edif. "O".

Esta sesion no tiene un tema especifico de discusion, y cada participante tendra' la ocasion para presentar sus prioridades. Podremos planificar las reuniones para el siguiente ano de 1998. Todo podra' ponerse en discusion: el horario, el dia, el contenido y el metodo de trabajo. Es evidente que para el ano entrante habra' que proponer algo mas sistematico. Este ano se han tocado varios aspectos precisamente por ser un primer acercamiento.

Para entrar mas a fondo a los temas de filosofia sera' necesario elegir una area y desarrollarla progresivamente; posiblemente escogiendo algun autor como guia. Portanto queda abierta la ronda de propuestas. Se dara' comienzo a la sesion con una pequena evaluacion, y luego se propondran las nuevas sugerencias.

Esta a disposicioln de quienes la requieran una hoja que resume las "addresses" de Internet, utilizando la presentacion que realizo' el Dr. Moris Polanco. Su exposicion ha sido muy practica e interesante. Esperamos que muchos la puedan utilizar, quemando asi las etapas de la informacion, en este finales de 1997 ya que la fiebre de Internet cunde por todas partes.

Estaremos esperandole en esta ultima reunion del presente ciclo.

Atentamente, Dr. Antonio Gallo A.



PS. Nuestros instrumentos de comunicacion son: Tel. particular: 364 05 23 ; URL, 369 21 51 al 5, extension 537. Fax 364 04 23; y 364 05 22. E-mail, agallo@url.edu.gt

220.60.85

INVESTIGACIONES
FILOSOFICAS
Edif. "O" No.310
U.R.L. Guatemala

Comunicacion No. 10

Guatemala, 10 de octubre 1997

Muy estimado Filósofo... Lic. Mario Mardines

El Dialogo Filosofico celebrara' su ultima sesion de este ano escolar de 1997, el tercer jueves de este mes, el dia 16 de octubre, en el lugar acostumbrado: aula 215 del edif. "O".

Esta sesion no tiene un tema especifico de discusion, y cada participante tendra' la ocasion para presentar sus prioridades. Podremos planificar las reuniones para el siguiente ano de 1998. Todo podra' ponerse en discusion: el horario, el dia, el contenido y el metodo de trabajo. Es evidente que para el ano entrante habra' que proponer algo mas sistematico. Este ano se han tocado varios aspectos precisamente por ser un primer acercamiento.

Para entrar mas a fondo a los temas de filosofia sera' necesario elegir una area y desarrollarla progresivamente; posiblemente escogiendo algun autor como guia. Portanto queda abierta la ronda de propuestas. Se dara' comienzo a la sesion con una pequena evaluacion, y luego se propondran las nuevas sugerencias.

Esta a disposicioln de quienes la requieran una hoja que resume las "addresses" de Internet, utilizando la presentacion que realizo' el Dr. Moris Polanco. Su exposicion ha sido muy practica e interesante. Esperamos que muchos la puedan utilizar, quemando asi las etapas de la informacion, en este finales de 1997 ya que la fiebre de Internet cunde por todas partes.

Estaremos esperandole en esta ultima reunion del presente ciclo.

Atentamente, Dr. Antonio Gallo A.



PS. Nuestros instrumentos de comunicacion son: Tel. particular: 364 05 23 ; URL, 369 21 51 al 5, extension 537. Fax 364 04 23; y 364 05 22. E-mail, agallo@url.edu.gt

THE NEGLECTED TRADITION OF PHENOMENOLOGY IN FILM THEORY

DUDLEY ANDREW

One of the things that get lost in the attention that semiotic approaches pay to the production of meaning, codes, positions, strategies, and effects is classic aesthetics. Much of what semiotic, structural, and psychoanalytic approaches have contributed are insights into texts as such, into discourse as a formal procedure that has psychic and ideological ramifications. In this, they are similar to communication or systems theory, although there has been surprisingly little cross-fertilization with these more North American approaches. All these methods, and classic Marxism, too, did not develop specifically from the attempt to come to grips with art, culture, or aesthetics. Applications abound, but in large measure they continue the founding impulse to unveil deep structures, codes, procedures, fissures, or gaps that tend to regard the text and its immediate experience as the husk within which the germ of discursive strategy and viewer response lie encrypted. These methods are not well equipped to generate a comprehensive aesthetics. They demonstrate a basic distrust of emotional response in the name of science, politics, knowledge as a rational enterprise, and this distrust suggests that the only aesthetic that can emerge will be centered on discipline, work, interrogation, and rationality. Few would call such an aesthetic complete.

Dudley Andrew's article reminds us of one alternative — phenomenology. He writes, "Indeed, phenomenologists have a longstanding distrust of pure reason, viewing rationality as a single mode of consciousness among others, a mode whose unquenchable thirst to swallow all experience must be restrained precisely because life itself tells us that experience is dearer and more trustworthy than schemes by which we seek to know and change it." The opposition would immediately seize on his turn of phrase, "life itself tells us," arguing that all experience, if meaningful, is mediated and structured by social classes, codes, systems, and so on. (See Metz's rejoinders in *Film Language* [New York: Oxford University Press, 1974] to Pasolini's somewhat phenomenological semiotics for an extended example of precisely such a debate.) But that rebuttal is also an evasion. At best, it defers coming to grips with the moment of immediate experience; it refuses the probably no-win dare to find a means of linguistic expression capable of describing the unique qualities of experiential awareness. However, phenomenology is no stranger to contradiction, paradox, and mystery. Unlike more rational systems of thought, phenomenology embraces these qualities as perhaps ineffable but as also essential. It prizes the attempt to understand them. It seeks to found an aesthetic squarely upon them, on the ineffable tugs and pulls on our unconscious, the play on our emotions, the alterations of our consciousness that can perhaps be explained as effects of textual strategies but that also prompt us to

describe, if not to cherish, them. A tantalizing question remains: Is the phenomenological approach, whose history and methodology Andrew so aptly summarizes, necessarily opposed to explanatory theories and political perspectives, or is there perhaps some common ground that approaches like the sociology of everyday life (represented by the work of such figures as Erving Goffman and Henri Lefebvre) have already explored, often merging descriptive and explanatory categories successfully?

1

Countless American literary and film scholars who have been busy re-tooling themselves for the kinds of structural project that floated to us from across the Atlantic find themselves either bemused or frustrated to learn that the readings those tools have engendered are now repudiated by their very European designers.

Even in its heyday, of course, the structural sand castle was eroded continually from the outside. Such movements as the German Reader Response School or Stanley Fish's audience theories specifically attacked structuralism's exclusive orientation toward texts as did, in a more subtle way, the hermeneutics of Paul Ricoeur.

But it is the interior erosion which has done the most damage, as former promulgators of textual structuralism have turned to textuality or the "process" of reading and writing. In coming to grips with the "event" of reading and the activity of "rewriting," Roland Barthes's *S/Z* and *Pleasure of the Text* deny and surpass the highly touted schematic models he generated in the mid-sixties, *Elements of Semiology* and "Introduction to the Structural Analysis of Narrative." In the same tradition Edward Said's *Beginnings* has re-posed questions of origins and of textual production which mainline structuralism had ruled out of bounds.

Barthes and Said still work within the domain of the textual but in them and in others we can unmistakably measure a shift of interest from the text considered as a formal structure to the dynamics of textuality taken to be a floating process of structuration and deconstruction both writing and reading. Even old-guard semioticians like Umberto Eco have had to steer their "objective science of signs" into the murky areas of the psyche where art, novelty and interpretation reign, weakening their structural model through overtaxation.

If we consider the development of intellectual movements to be dialectical in nature, then all these signs of the collapse of rigid structuralism may suggest a return to the problematic of phenomenology, for these two approaches to culture have always been viewed as polar opposites.

This categorical opposition can be readily expressed by a double-column entry list whose oversimplification has the advantage of mapping for us the terms and the issues:

STRUCTURALISM/SEMIOTICS

Explanatory
Synchronic (System)
Enddistanced (Objective)
Research Attitude
(Rhetoric) Communications Model
Analytic (Revolutionary)
Repositioning the Text

PHENOMENOLOGY

Descriptive
Diachronic (Origins)
Immersed (Experimental)
Research Attitude
(Art) Expression Model
Synthetic (Revelatory)
Repositioning the Self

While no sophisticated theorist working today would consider a literal return to the postwar phenomenological model, its terms and emphases indubitably throw structuralism into relief and provide an historical dimension to the struggle which, as I have already suggested, is currently deforming structuralism into something new and unrecognizable.

Literary and social theorists have recognized the importance of this historical progression. Structuralism was born out of the highly public Sartre-Lévi-Strauss debate, or out of Merleau-Ponty's move, late in his career, toward a theory of language; out of Jacques Lacan's shift in the 50's from a phenomenological stance toward a linguistically based structural psychoanalysis.

But in film this transition was hardly made and never recognized. There was no university film tradition to debate or develop the phenomenology inherent in the work of Bazin, Ayfre, Merleau-Ponty and others. Moreover, when, around 1963, film did begin to enter the university in a substantial way in both France and America, all three men had died, as had *La Revue internationale du filmologie*, the one journal devoted to theory along quasi-phenomenological grounds. Academically, then, our field was born in the era of Lévi-Strauss, an era offering few respectable alternatives to the semiotics and narrative structuralism which increasingly dominate our best journals. In film there was no one to challenge structuralism, and few to sense the dialectic out of which it had been spawned.

The fact that no phenomenological film theory ever self-consciously developed is a matter for regret only insofar as this lack of an opposing tradition locks us within a structuralist project and vocabulary. We can speak of codes and textual systems which are the results of signifying processes, yet we seem unable to discuss that mode of experience we call signification. More precisely, structuralism and academic film theory in general have been disinclined to deal with the "other-side" of signification, those realms of preformulation where sensory data congeal into "something that matters" and those realms of post-formulation where that "something" is experienced as mattering. Structuralism, even in its post-structural reach toward psychoanalysis and intertextuality, concerns itself only with that something and not with the process of its congealing nor with the event of its mattering.

To put it another way, the classification of general formal codes in the cinema, while necessary, must not retard the far more pressing tasks of describing the

describe, if not to cherish, them. A tantalizing question remains: Is the phenomenological approach, whose history and methodology Andrew so aptly summarizes, necessarily opposed to explanatory theories and political perspectives, or is there perhaps some common ground that approaches like the sociology of everyday life (represented by the work of such figures as Erving Goffman and Henri Lefebvre) have already explored, often merging descriptive and explanatory categories successfully?

1

Countless American literary and film scholars who have been busy re-tooling themselves for the kinds of structural project that floated to us from across the Atlantic find themselves either bemused or frustrated to learn that the readings those tools have engendered are now repudiated by their very European designers.

Even in its heyday, of course, the structural sand castle was eroded continually from the outside. Such movements as the German Reader Response School or Stanley Fish's audience theories specifically attacked structuralism's exclusive orientation toward texts as did, in a more subtle way, the hermeneutics of Paul Ricoeur.

But it is the interior erosion which has done the most damage, as former promulgators of textual structuralism have turned to textuality or the "process" of reading and writing. In coming to grips with the "event" of reading and the activity of "rewriting," Roland Barthes's *S/Z* and *Pleasure of the Text* deny and surpass the highly touted schematic models he generated in the mid-sixties, *Elements of Semiology* and "Introduction to the Structural Analysis of Narrative." In the same tradition Edward Said's *Beginnings* has re-posed questions of origins and of textual production which mainline structuralism had ruled out of bounds.

Barthes and Said still work within the domain of the textual but in them and in others we can unmistakably measure a shift of interest from the text considered as a formal structure to the dynamics of textuality taken to be a floating process of structuration and deconstruction both writing and reading. Even old-guard semioticians like Umberto Eco have had to steer their "objective science of signs" into the murky areas of the psyche where art, novelty and interpretation reign, weakening their structural model through overtaxation.

If we consider the development of intellectual movements to be dialectical in nature, then all these signs of the collapse of rigid structuralism may suggest a return to the problematic of phenomenology, for these two approaches to culture have always been viewed as polar opposites.

This categorical opposition can be readily expressed by a double-column entry list whose oversimplification has the advantage of mapping for us the terms and the issues:

STRUCTURALISM/SEMIOTICS

Explanatory
Synchronic (System)
Endistanced (Objective)
Research Attitude
(Rhetoric) Communications Model
Analytic (Revolutionary)
Repositioning the Text

PHENOMENOLOGY

Descriptive
Diachronic (Origins)
Immersed (Experimental)
Research Attitude
(Art) Expression Model
Synthetic (Revelatory)
Repositioning the Self

While no sophisticated theorist working today would consider a literal return to the postwar phenomenological model, its terms and emphases indubitably throw structuralism into relief and provide an historical dimension to the struggle which, as I have already suggested, is currently deforming structuralism into something new and unrecognizable.

Literary and social theorists have recognized the importance of this historical progression. Structuralism was born out of the highly public Sartre-Lévi-Strauss debate, or out of Merleau-Ponty's move, late in his career, toward a theory of language; out of Jacques Lacan's shift in the 50's from a phenomenological stance toward a linguistically based structural psychoanalysis.

But in film this transition was hardly made and never recognized. There was no university film tradition to debate or develop the phenomenology inherent in the work of Bazin, Ayfre, Merleau-Ponty and others. Moreover, when, around 1963, film did begin to enter the university in a substantial way in both France and America, all three men had died, as had *La Revue internationale du filmologie*, the one journal devoted to theory along quasi-phenomenological grounds. Academically, then, our field was born in the era of Lévi-Strauss, an era offering few respectable alternatives to the semiotics and narrative structuralism which increasingly dominate our best journals. In film there was no one to challenge structuralism, and few to sense the dialectic out of which it had been spawned.

The fact that no phenomenological film theory ever self-consciously developed is a matter for regret only insofar as this lack of an opposing tradition locks us within a structuralist project and vocabulary. We can speak of codes and textual systems which are the results of signifying processes, yet we seem unable to discuss that mode of experience we call signification. More precisely, structuralism and academic film theory in general have been disinclined to deal with the "other-side" of signification, those realms of preformulation where sensory data congeal into "something that matters" and those realms of post-formulation where that "something" is experienced as mattering. Structuralism, even in its post-structural reach toward psychoanalysis and intertextuality, concerns itself only with that something and not with the process of its congealing nor with the event of its mattering.

To put it another way, the classification of general formal codes in the cinema, while necessary, must not retard the far more pressing tasks of describing the

peculiar way meaning is experienced in cinema and the unique quality of the experience of major films. In neither of these cases will general codes take us very far. What is called for instead, and what I think we are beginning to receive from various camps, is a study of the zone of pre-formulation in which the psyche confronts a visual text intended for it, and the zone of post-formulation in which the psyche must come to terms with a surplus value unaccounted for by recourse to a science of signification.

2

The tradition behind this newer theoretical attitude lies in French phenomenology. Sartre, Merleau-Ponty, and Dufrenne have all attempted to describe perceptual, imaginative, and aesthetic experience, and all have shown interest in the cinema. From the positions they established between 1946 and 1955 a large number of film critics began to meditate on the cinema from what can only be called a phenomenological perspective.

A history of this scattered tradition is long overdue. As a first step I would like to sketch a typology of approaches which ought tentatively to be grouped together as phenomenological, in hopes that we can use the past to by-pass problems which bewilder current theory or to invite us to approach problems current theory ignores.

I. In 1945, Gilbert Cohen-Séat blew a loud bugle in the name of a new science, "filmologie." His *Essai sur les principes d'une philosophie de cinéma* became the rallying point of those anxious to organize a new and progressive science of cinema.

"Filmologie" from the first was marked with the phenomenological brand for it sought to describe cinema as a phenomenon among other phenomena, but one exerting a very special pressure on individuals and society. Cohen-Séat speaks of cinema as a social eruption controlled by an alien technology and creating a universal but impersonal dream. Through the breadth of its vision and the poetic quality of its "scientific" analysis, Cohen-Séat's book led a whole generation to review and reimagine the full cinematic complex in a fresh way and it immediately fathered several other investigations, the most well known of which is Edgar Morin's *Le Cinéma ou l'homme imaginaire*. In America, we should consider much of Cavell's *The World Viewed* in light of this effort to describe the experience, on both the personal and cultural level, of the very phenomenon of cinema in its totality. David Thomson's little-remembered *Movie Man* is likewise a descriptive foray into the experience of the movie complex. But neither of these works is so strong or sound as their French counterparts like Ayfre's *Cinéma et mystère*, Munier's *Contre l'image*, or Morin's brilliant book.

II. Since phenomenology has been dominated by the study of perception, we should expect to find film theory responding to Merleau-Ponty's landmark *Phenomenology of Perception*. Of course Merleau-Ponty himself wrote on the perceptual basis of cinema and, in the more significant *Eye and Mind*, on aesthetic perception in general.

The greatest cache of perception study in relation to film is the *Revue internationale de filmologie*, which from 1947 through 1960 published a steady stream of essays on cinema's relation to memory, cognition, time and space, psycho-physiology, daydreaming, illusion and so on. Ignored by American film students, the work of this journal nevertheless gave rise to several of Christian Metz's most important essays (especially those on the impression of reality, on daydreaming, and on perception of depth).

III. In both France and America perception studies in film have, for the most part, been carried out by scholars essentially outside cinema. Theorists interested more exclusively in film have usually attempted a study of the cinematic process itself. Here phenomenology requires that reflection recapture the experience in which a series of sounds and images, in confronting consciousness, constitutes a direction and a world, that is, a human signification. Jean Mitry's colossal *Esthétique et psychologie du cinéma* seeks to chronicle the movement of the cinematic experience from perception to the elaboration of a world and in certain films to an aesthetic plane from which we can review all our experience. Mitry's minute analyses of cinematic rhythm, subjective camera, reflexive montage, and so on constitute a vast phenomenological encyclopedia of traits of the cinema. Even Christian Metz, often considered a harsh opponent of phenomenology, embarked on his career with essays derived directly from Mitry, one on the impression of reality in cinema, another on the experience of narrative in film.

Metz here hovered about the two aspects of the film process most crucial for phenomenology: narrative and identification. These aspects have each received book-length study—the first in Albert Laffay's *Logique du cinéma* and the second in Jean-Pierre Meunier's *Les Structures de l'expérience filmique*.

Laffay's work has received quite a bit of attention, thanks again to Metz's enthusiasm for it. Meunier's 1968 treatise, however, is all but unknown. On the surface it appears to be a key to an overall phenomenological film theory, dedicated as it is to Merleau-Ponty's position and deriving explicitly from Sartre's writing on images and the imagination. Meunier hopes to describe, and account for, the peculiar fascination and momentum belonging to the various types of film, from home movies through narrative features. Identification is his key, unlocking the inner dynamics of genre upon genre by meditating on the viewer's shifting mode of consciousness in confrontation with various types and organizations of images.

IV. The first three types of phenomenological film study surveyed here have all aimed at the description of one or another sort of consciousness the spectator assumes in apprehending movies: a global response to the movie complex, a perceptual stance in relation to the "animation and definition" of images, and a narrative stance implicating the spectator's consciousness through the processes of identification and individuation in relation to a sequence of images all directed toward some goal or experience.

All three of these descriptions essentially aim at what I have termed the zone of "pre-formulation." All attempt to describe as adequately as possible the experience of signification in cinema, comparing it to other forms of perception and

imagination. There is also, however, a phenomenology which seeks to be adequate to that experience which lies on the hither side of signification, somewhere beyond the text. This venture can be divided into phenomenological film criticism on the one hand and a phenomenology of the act of interpretation (called hermeneutics) on the other.

What exists beyond the text and what kind of description can be adequate to it? Here we encounter the exciting and dangerous term "world." A film elaborates a world which it is the critic's job to flesh out or respond to. But what is this cinematic world?

After World War II a group of critics centered at the University of Geneva developed a technique of describing the world called up by the writing of any given author. In this so-called "Criticism of Consciousness" the boundaries between books dissolved as the transcendental author was seen to spew out fragments of a world which the critics learned to reconstitute.

Meditations on groups of films might also, then, be deemed phenomenological, making both auteur and genre studies the most prolix phenomenological endeavor in our field. Unquestionably André Bazin's writings are at the top of this category and provide its clearest model. In essays like "The Virtues and Limitations of Montage," "The Cinema of Exploration," and "Defense of Rossellini," he brilliantly circumscribes the unique worlds we experience respectively in fairy tale films, documentaries, and neorealism. His large studies of Welles, Chaplin, and the five directors subsumed under the title *Cinema of Cruelty* are the closest things we have to a phenomenological criticism in the manner of the Geneva School, for in all these he strives to erase the distinction between works and to join himself, as he was so able to do, to the creative energy of each auteur. Bazin's method essentially led him to elaborate the "world" of genre or auteur and then to pinpoint the source (be it economic, philosophic, political, etc.) capable of generating such a world.

Much of *Cahiers de cinéma* criticism developed as part of this project, especially the auteur and genre studies which have become so prevalent in America today. But few English-language critics have been able to mimic that speculative aura which struggles to go beyond the mere enumeration of repeated elements and to capture the quality of the experience we live through with an auteur or a genre. As always in the phenomenological criticism of any art, one finds casual impressionism standing beside decisive, law-discovering observation, the former masquerading as the latter.

V. To my mind the most important current phenomenological impulse in criticism stems from the hermeneutics of Paul Ricoeur. In effect Ricoeur wants to restrain the naive romanticism and exuberance of phenomenological criticism while retaining its goal of going beyond the text by means of fructifying experience of the text. The machinery by which texts have been produced or make sense must, he feels, be encountered head on. Ricoeur's debates with Lévi-Strauss and his monumental study of Freud¹ suggest that the first step of interpretation for him is a backward one which distrusts the text and seeks to explain its origins via semiotics, psychoanalysis, and a theory of ideology. This type of suspicion the

Geneva School was always afraid to entertain, preferring instead the romantic faith in the creative power of the individual author. Ricoeur knows that no author is completely in control of what his text says, that Freud, Marx, and de Saussure have taught us that texts are produced out of the interaction of massive systems far greater than personal consciousness. Nevertheless, this suspicious explanatory attitude, the attitude dominant among structuralists, must not suspend our experience of artworks. He finds that great works bear a "surplus of meaning" and of value which is qualified but not exhausted by analysis. And he calls for a "progressive and synthetic" hermeneutics to recover the gain in meaning which the artwork represents. Ultimately Ricoeur wants to clear enough space for us to be able to experience and reexperience artworks in a way which allows us to be adequate to them, to learn from them, to change our lives in relation to the meaning they suggest, rather than to protect ourselves from them through a structural analysis which can only discuss their possibility, not their actuality.

While Ricoeur's work has hardly been adapted to cinema studies, it should provide a model for those interested in contemplating the use of the phenomenological tradition in today's critical arena. For despite the fact that Ricoeur should be thought of as one who has passed through phenomenology and on to something else, his current work exemplifies the same concerns that motivate all the types of study surveyed here and put them in opposition to structuralism and semiotics. Since those concerns might better be thought of as an attitude toward research and toward the object of research, I would like to characterize that attitude in lieu of a conclusion.

3

Instead of elaborating an epistemology which is then applied in a second-level way to cinema, as do the structuralists, phenomenology has attempted to stay within the "hidden reason" of cinema itself and to make visible that "reason" on the run, so to speak. Opposed as they are in their basic approaches to research, these movements have quickly given off political overtones: structuralists are typed as cultural radicals while phenomenologists are accused of neutrality, if not rightism. The former, proceeding out of a higher logic, can envision a utopia of signs, of knowledge, and of communication, a cinema which will be clear, just, and demystified. The latter are anxious to change nothing but instead to comprehend a process which flows along perfectly well on its own. Indeed, phenomenologists have a longstanding distrust of pure reason, viewing rationality as a single mode of consciousness among others, a mode whose unquenchable thirst to swallow all experience must be restrained precisely because life itself tells us that experience is dearer and more trustworthy than schemes by which we seek to know and change it.

Perhaps now we can see why from Cohen-Séat to Meunier, phenomenologists have distrusted the "grammarians of cinema," be they Arnheim and Spottiswoode or Umberto Eco and Christian Metz. Instead of systematic grammars they write chapters on "Emotion in the Cinema" and on "Our Experience of Move-

ment in the Cinema," because for them such experiences, both private and societal, must be the starting point and the ultimate goal of research. Grammars, lexicons, and structural studies in general can only remove us from the cinema and force us to focus on a second-level system (a logical system), which itself rests on a metaphysics or an epistemology masking a metaphysics.

Phenomenology wants to remain immune to the diseases, antibodies, and critical inoculations which have characterized the feverish world of structuralism for the past fifteen years: Second-level systems will always be vulnerable to, will in fact produce, the critiques which must destroy them. By according limitless value to experience and by granting all life processes an unquestioned respect, phenomenology seeks to put reason and language at the service of life or at least of human experience. If life and reality lie beyond human experience or our consciousness of it, as certain recent structuralists have avowed, then let's forget it anyway. And so from the most primitive descriptions of the peculiarities of perception in cinema, to our emotional involvement in the image, to the momentum of a narrative, to the constitution of a cinematic world, to the description of types of worlds (or genres) and to the life of our interpretation of them, phenomenology claims to be closer, not necessarily to truth, but to cinema and our experience of it. Since this is its object, it will happily let second-level philosophers and overly ambitious critics bicker and fight over "truth."

Note

1. See especially, Ricoeur's "Structure, Word, Event," *Philosophy Today* 12 (1968): 114-129, and of course his *Freud and Philosophy*, Yale University Press, 1969. I have tried to elaborate Ricoeur's potential for film criticism in an essay on *Sunrise* published in *Quarterly Review of Film Studies*, no. 3 (August 1977).

Movies and Methods

VOLUME II

An Anthology

EDITED BY Bill Nichols

PROPERTY OF INSTITUTO
GUATEMALTECO — AMERICANO



Seagull
BOOKS

CALCUTTA 1993

University of California Press
Berkeley and Los Angeles

University of California Press, Ltd.
London, England

Introductory materials copyright (c) 1985 by Bill Nichols
Other new materials copyright (c) 1985 by the Regents of
the University of California.
All rights reserved.

Library of Congress Cataloging in Publication Data
(Revised for volume 2)

Main entry under title:
Movies and Methods.

Includes bibliographical references and indexes.

1. Moving-pictures. I. Nichols, Bill.

PN1994.M7 791.43 74-22969

ISBN 0-520-02890-2 (v. 1)

ISBN 0-520-03151-2 (pbk.: v. 1)

ISBN 0-520-05408-3 (v. 2)

ISBN 0-520-05409-1 (pbk.: v. 2)

An Indo-American Cooperative Publishing Reprint.
For sale in India only.

Published by Naveen Kishore Seagull Books Private Limited,
26 Circus Avenue, Calcutta 700 017

Printed at Sun Lithographing Company,
18 Hem Chandra Naskar Road, Calcutta 700 010

Cover design by Naveen Kishore

Front cover: Marilyn Monroe in *Gentlemen Prefer Blondes*

Back cover: Marlon Brando in *One-Eyed Jacks*

Endpapers: *The Magician*

d./0515- July 93 AC-5694

THE WORLD TO ACCORDING Eco

ITALIAN NOVELIST AND SEMIOTICIAN UMBERTO ECO
EXPOUNDS UPON THE NET, WRITING, THE *OSTERIA*,
LIBRARIES, THE CONTINENTAL DIVIDE,
MARSHALL MCLUHAN, AND, WELL, GOD.

The Wired Interview By Lee Marshall

Photographs by Steve Double

OK, so you didn't know what a feat Umberto Eco pulled off in writing *The Name of the Rose*, that postmodern bestseller (17 million copies and counting) set in a 12th-century monastery. You didn't know that Eco wrote the novel while holding down a day job as a university professor – following student theses, writing academic texts, attending any number of international conferences, and penning a column for Italy's weekly newsmagazine *L'Espresso*. Or that the portly 65-year-old semiotician is also a literary critic, a satirist, and a political pundit.

But you did know – didn't you? – that Eco was the guy behind that unforgettable Mac versus DOS metaphor. That in one of his weekly columns he first mused

upon the "software schism" dividing users of Macintosh and DOS operating systems. Mac, he posited, is Catholic, with "sumptuous icons" and the promise of offering everybody the chance to reach the Kingdom of Heaven ("or at least the moment when your document is printed") by following a series of easy steps. DOS, on the other hand, is Protestant: "it allows free interpretation of scripture, demands difficult personal decisions ... and takes for granted that not all can reach salvation." Following this logic, Windows becomes "an Anglican-style schism – big ceremonies in the cathedral, but with the possibility of going back secretly to DOS in order to modify just about anything you like." (Asked to embellish the metaphor, Eco calls Windows 95 "pure unadulterated Catholicism. Already

Windows 3.1 was more than Anglican – it was Anglo-Catholic, keeping a foot in both camps. But Windows 95 goes all the way: six Hail Marys and how about a little something for the Mother Church in Seattle.”)

Eco first rose to fame in Italy as a parodist in the early '60s. Like all the best satirists, he oscillates between exasperation at the depths of human dumbness, and the benign indulgence of a grandfather. Don't let that grandfatherly look fool you, though. Eco was taking apart striptease and TV anchormen back in the late '50s, before anyone had even heard of Roland Barthes, and way before taking modern culture seriously (deconstructing *The Simpsons*, psychoanalyzing Tintin) became everybody's favorite pomo sport. Then there's his idea that any text is created as much by the reader as by the author, a dogma that invaded the lit crit departments of American universities in the mid-'70s and that underlies thinking about text in cyberspace and who it belongs to. Eco, mind you, got his flag in first, with his 1962 manifesto *Opera aperta* (The Open Work).

Eco continues to wrap his intellect around the information revolution, but he's turning his attention from the spirit of software to technology's political implications. Specifically, he has thrown his weight behind something called Multimedia Arcade. The project may sound like a CD-ROM game publisher with an imagination deficit, but Eco wants the Arcade to change Society as We Know It. The center will feature a public multimedia library, computer training center, and Net access – all under the tutelage of the Bologna Town Council. There, for a token fee, local citizens can go to Net surf, send email, learn new programs, and use search engines – or simply hang out in the cybercafé. Set to open in late 1997, Multimedia Arcade will offer around 50 state-of-the-art terminals linked together in a local network with a fast Net connection. It will feature a large multimedia, software, and print library, as well as a staff of teachers, technicians, and librarians.

The premise is simple: if Net literacy is a basic right, then it should be guaranteed for all citizens by the state. We don't rely on the free market to teach our children to read, so why should we rely on it to teach our children to Net surf? Eco sees the Bologna center as the pilot for a nationwide and – why not? – even worldwide chain of high tech public libraries. Remember, this is a man with that old-fashioned European humanist faith in the library as a model of good society and spiritual regeneration – a man who once went so far as to declare that “libraries can take the place of God.”

Lee Marshall lives in Rome and writes about the Net, museums, Italian food, and, well, the Pope.

Marshall: You say that the new Multimedia Arcade project is all about ensuring that cybersociety is a democratic place to live –

Eco: There is a risk that we might be heading toward an online *1984*, in which Orwell's “proles” are represented by the passive, television-fed masses that have no access to this new tool, and wouldn't know how to use it if they did. Above them, of course, there'll be a petite bourgeoisie of passive users – office workers, airline clerks. And finally we'll see the masters of the game, the *nomenklatura* – in the Soviet sense of the term. This has nothing to do with class in the traditional,



Marxist sense – the *nomenklatura* are just as likely to be inner-city hackers as rich executives. But they will have one thing in common: the knowledge that brings control. We have to create a *nomenklatura* of the masses. We know that state-of-the-art modems, an ISDN connection, and up-to-date hardware are beyond the means of most potential users – especially when you need to upgrade every six months. So let's give people access free, or at least for the price of the necessary phone connection.

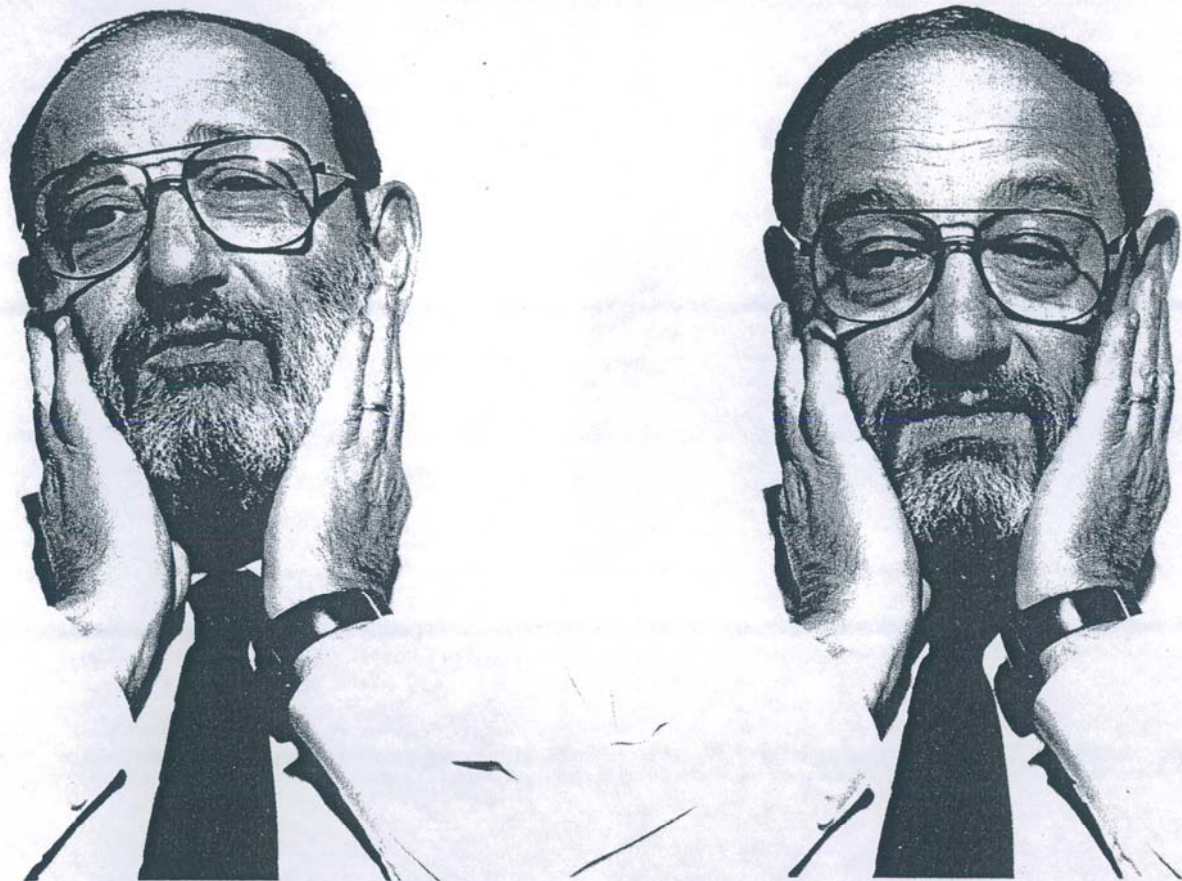
Why not just leave the democratization of the Net to the market – I mean, to the falling prices ushered in by robust competition?

Look at it this way: when Benz and others invented the automobile, they had no idea that one day the mass market would be opened up by Henry Ford's Model T - that came only 40 years later. So how do you persuade people to start using a means of transport that was beyond the means of all but the very rich? Easy: you rent by the minute, with a driver, and you call the result a taxi. It was this which gave people access to the new technology, but it was also this which allowed the industry to expand to the point where the Model T Ford was conceivable. In Italy, the Net marketplace is still tiny: there are only around 300,000 regular users,

Despite widespread illiteracy, his translation of the New Testament circulated through all sections of 16th-century German society. What we need is a Luther of the Net.

But what's so special about Multimedia Arcade? Isn't it just a state-run cybercafé?

You don't want to turn the whole thing into the waiting room of an Italian government ministry, that's for sure. But we have the advantage here of being in a Mediterranean culture. The Anglo-Saxon cybercafé is a peep-show experience because the Anglo-Saxon bar is a place where people go to nurse their own solitude in



THE
ANGLO-SAXON
CYBERCAFÉ IS
A PEEP-SHOW
EXPERIENCE
BECAUSE THE
ANGLO-SAXON
BAR IS A PLACE
WHERE PEOPLE
GO TO NURSE
THEIR OWN
SOLITUDE IN
THE COMPANY
OF OTHERS.

which is peanuts in this game. But if you have a network of municipal access points - each of which has a commitment to provide the most powerful, up-to-date systems for its users - then you're talking about a respectable turnover, which can be ploughed back into giving the masses Model T hardware, connections, and bandwidth.

Do you seriously believe that mechanics and housewives are going to pour into Multimedia Arcade?

No, not straight away. When Gutenberg invented his printing press, the working classes did not immediately sign up for copies of the 42-Line Bible; but they were reading it a century later. And don't forget Luther.

the company of others. In New York, you might say "Hi - lovely day!" to the person on the next barstool - but then you go back to brooding over the woman who just left you. The model for Multimedia Arcade, on the other hand, is that of the Mediterranean *osteria*. This should be reflected by the structure of the place - it would be nice to have a giant communal screen, for example, where the individual navigators could post interesting sites that they've just discovered.

I don't see the point of having 80 million people online if all they are doing in the end is talking to ghosts in the suburbs. This will be one of the main functions of Multimedia Arcade: to get people out of

THE
MODEL FOR
MULTIMEDIA
ARCADE,
ON THE
OTHER HAND,
IS THAT OF
THE MEDI-
TERRANEAN
OSTERIA.
PERHAPS
WE COULD
CALL IT
"PLUG 'N'
FUCK."

the house and – why not? – even into each other's arms. Perhaps we could call it "Plug 'n' Fuck" instead of Multimedia Arcade.

Doesn't this communal vision violate the one user, one computer principle?

I'm a user and I own eight computers. So you see that there are exceptions to the rule. In Leonardo's day, remember, the rule was one user, one painting. Ditto when the first gramophones were produced. Are we short of communal opportunities to look at paintings today, or to listen to recorded music? Give it time.

Whatever side they take in the various computer culture debates, most Americans would agree that the modem is a point of entry into a new phase of civilization. Europeans seem to see it more as a desirable household appliance, on a level with the dishwasher or the electric razor. There seems to be an "enthusiasm gap" between the two continents. Who's right on this one – are Americans doing their usual thing of assuming everyone plays baseball, or are Europeans being so cool and ironic that they're going to end up missing out on the Net phenomenon?

The same thing happened with television, which reached a critical mass in the States a good few years before it took off over here. What's more interesting is the fact that the triumph of American culture and American modes of production in films and television – the Disney factor that annoys the French so much – is not going to happen with the Net.

Up to a year ago, there were very few non-English sites. Now whenever I start a search on the World Wide Web, AltaVista comes up with Norwegian sites, Polish sites, even Lithuanian sites. And this is going to have a curious effect. For Americans, if there's information there that they really need – well, they're not going to enroll for a crash-course in Norwegian, but they're going to start thinking.

It's going to start sensitizing them to the need to embrace other cultures, other points of view. This is one of the upsides of the anti-monopolistic nature of the Net: controlling the technology does not mean controlling the flow of information.

As for the "enthusiasm gap" – I'm not even sure there is one. But there is plenty of criticism and irony and disillusionment in the States that the media has simply decided not to pick up on. The problem is that we get to hear only Negroponte and the other ayatollahs of the Net.

You publicly supported Italy's new center-left coalition government when it was campaigning for election

in April 1996. After the victory, it was rumored in the Italian press that your payoff was the new post of Minister of Culture – but you turned down the job before it was even offered. Why?

Because before you start talking about a Minister of Culture you have to decide what you mean by "culture." If it refers to the aesthetic products of the past – beautiful paintings, old buildings, medieval manuscripts – then I'm all in favor of state protection but that job is already taken care of by the Heritage Ministry. So that leaves "culture" in the sense of ongoing creative work – and I'm afraid that I can't support a body that attempts to encourage and subsidize this. Creativity can only be anarchic, capitalist, Darwinian.

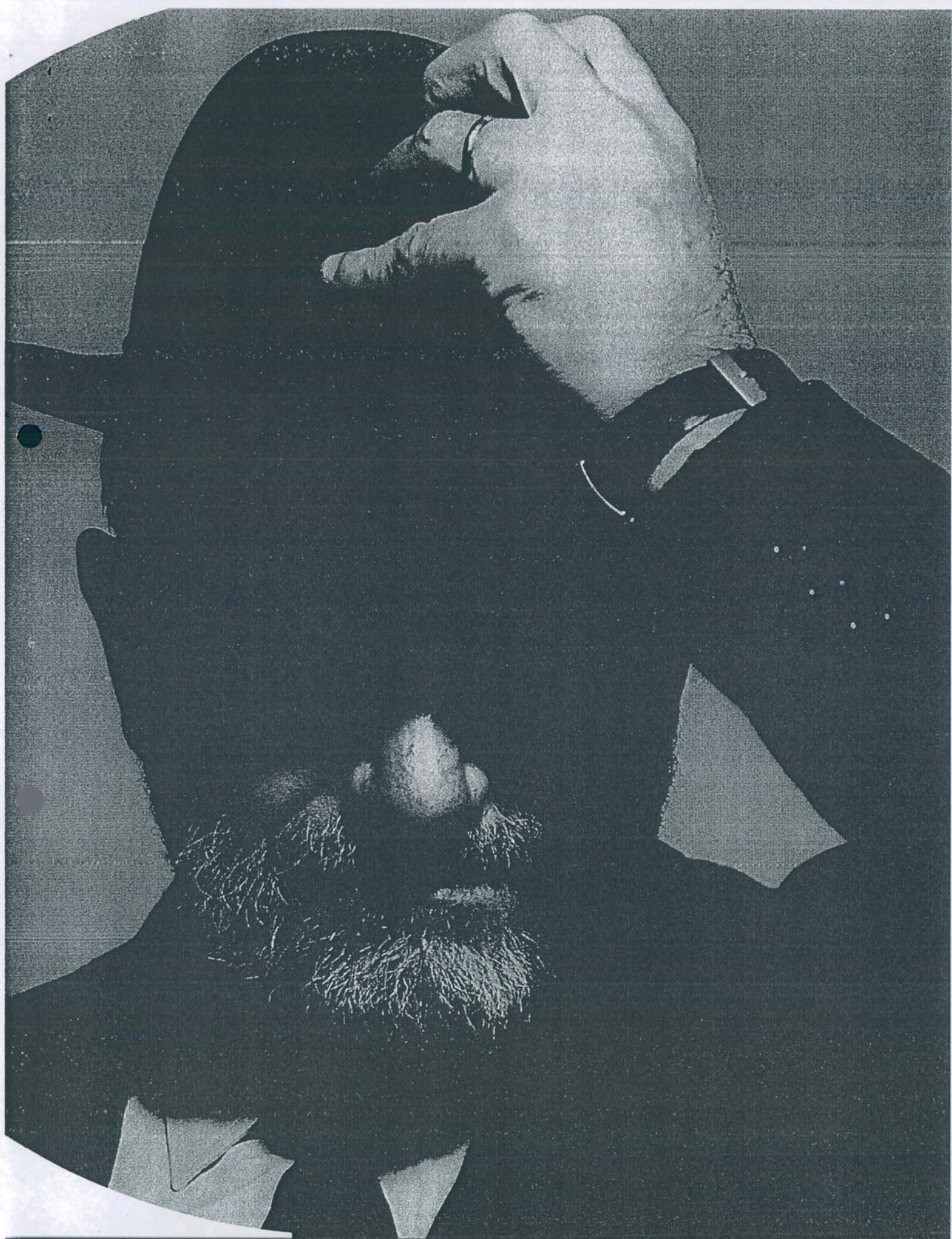
In 1967 you wrote an influential essay called "Towards a Semiological Guerrilla Warfare" in which you argued that the important objective for any committed cultural guerrilla was not the TV studio, but the armchairs of the people watching. In other words: if you can give people tools that help them to criticize the messages they are receiving, these messages lose their potency as subliminal political levers.

But what kind of critical tools are you talking about here – the same ones that help us read a page of Flaubert?

We're talking about a range of simple skills. After years of practice, I can walk into a bookstore and understand its layout in a few seconds. I can glance at the spine of a book and make a good guess at its content from a number of signs. If I see the words Harvard University Press, I know it's probably not going to be a cheap romance. I go onto the Net and I don't have those skills.

And you've got the added problem that you've just walked into a bookshop where all the books are lying in heaps on the floor.

Exactly. So how do I make sense of the mess? I try to learn some basic labels. But there are problems here too: if I click on a URL that ends with .indiana.edu I think, Ah – this must have something to do with the University of Indiana. Like hell it does: the signpost is deceptive, since there are people using that domain to post all kinds of stuff, most of which has little or nothing to do with education. You have to grope your way through the signs. You have to recycle the semiological skills that allow you to distinguish a pastoral 194 ▶



Eco

◀ 148 poem from a satirical skit, and apply them to the problem, for example, of weeding out the serious philosophical sites from the lunatic ravings.

I was looking through neo-Nazi sites the other day. If you just rely on search-engine logic, you might jump to the conclusion that the most fascist site of the lot is the one in which the word *Nazi* scores highest. But in fact this turns out to belong to an antifascist watchdog group.

You can learn these skills by trial and error, or you can ask other Net users for advice online. But the quickest and most effective method is to be in a place surrounded by other people, each with different levels of competence, each with different online experiences which they can pool. It's like the freshman who turns up on day one. The university prospectus won't have told him, "Don't go

already been one major technological shift in the way a professional writer commits his thoughts to paper. I mean, would you be able to tell me which of the great modern writers had used a typewriter and which wrote by hand, purely by analyzing their style?

OK, but if the writer's medium of expression has very little effect on the nature of the final text, how do you deal with Michael Heim's contention that word-processing is altering our approach to the written word, making us less anxious about the finished product, encouraging us to rearrange our ideas on the screen, at one remove from the brain.

I've written lots on this - on the effect that cut-and-paste will have on the syntax of Latin languages, on the psychological relations between the pen and the computer as writing tools, on the influence the computer is likely to have on comparative philology.

tree with a pencil and a piece of paper and let my thoughts wander until I'd come up with a couple of lines, for example: "The moon rides high in the sky - the forest rustles."

At first, of course, it wouldn't be a novel so much as a haiku. But that doesn't matter. The important thing is to make a start.

What's your take on Marshall McLuhan? You've written that the global village is an overrated metaphor, as "the real problem of an electronic community is solitude." Do you feel that McLuhan's philosophy is too lightweight to justify the cult that has been dedicated to him? McLuhan wasn't a philosopher - he was a sociologist with a flair for trend-spotting. If he were alive today he would probably be writing books contradicting what he said 30 or 40 years ago. As it was, he came up with the global village prophecy, which has turned out to be at least partly true, the "end of the book" prophecy, which has turned out to be totally false, and a great slogan - "The medium is the message" - which works a lot better for television than it does for the Internet.

OK, maybe at the beginning you play around, you use your search engine to look for "shit" and then for "Aquinas" and then for "shit AND Aquinas," and in that case the medium certainly is the message. But when you start to use the Net seriously, it does not reduce everything to the fact of its own existence, as television tends to. There is an objective difference between downloading the works of Chaucer and goggling at the Playmate of the Month.

It comes down to a question of attention: it's difficult to use the Net distractedly, unlike the television or the radio. I can zap among Web sites, but I'm not going to do it as casually as I do with the television, simply because it takes a lot longer to get back to where I was before, and I'm paying for the delay.

In your closing address to a recent symposium on the future of the book, you pointed out that McLuhan's "end of the Gutenberg galaxy" is a restatement of the doom-laden prophecy in Victor Hugo's *The Hunchback of Notre Dame*, when, comparing a book to his beloved cathedral,

If Margaret Mitchell had been able to surf the Web, she would probably have written *Finnegans Wake*.

to Professor So-and-So's lectures because he's an old bore" - but the second-year students he meets in the bar will be happy to oblige.

Modernism seems to have ground to a halt - in the novel at least. Are people getting their experimental kicks from other sources, such as the Net? Maybe if Joyce had been able to surf the Web he would have written *Gone with the Wind* rather than *Finnegans Wake*?

No - I see it the other way round. If Margaret Mitchell had been able to surf the Web, she would probably have written *Finnegans Wake*. And in any case, Joyce was always online. He never came off.

But hasn't the experience of writing changed in the age of hypertext? Do you agree with Michael Joyce when he says that authorship is becoming "a sort of jazzlike unending story"?

Not really. You forget that there has

Well, if you were to use a computer to generate your next novel, how would you go about it?

The best way to answer that is to quote from an essay I wrote recently for the anthology *Come si scrive un romanzo* (How to write a novel), published by Bompiani:

"I would scan into the computer around a hundred novels, as many scientific texts, the Bible, the Koran, a few telephone directories (great for names). Say around a hundred, a hundred and twenty thousand pages. Then I'd use a simple, random program to mix them all up, and make a few changes - such as taking all the A's out. That way I'd have a novel which was also a lipogram. Next step would be to print it all out and read it through carefully a few times, underlining the important passages. Then I'd load it all onto a truck and take it to the nearest incinerator. While it was burning I'd sit under a

Frollo says, "Ceci tuera cela" – this will kill that, the book will kill the cathedral, the alphabet will kill the icon. Did it?

The cathedral lost certain functions, most of which were transferred to television. But it has taken on others. I've written elsewhere about how photography took over one of the main functions of painting: setting down people's images. But it certainly didn't kill painting – far from it. It freed it up, allowed it to take risks. And painters can still do portraits if they want.

Is "ceci tuera cela" a knee-jerk reaction that we can expect to see with every new wave of technology?

It's a bad habit that people will probably never shake. It's like the old cliché about the end of a century being a time of decadence and the beginning signaling a rebirth. It's just a way of organizing history to fit a story we want to tell.

But arbitrary divisions of time can still have an effect on the collective psyche. You've studied the fear of the end that pervaded the 10th century. Are we looking at a misplaced faith in the beginning this time round, with the gleaming digital allure of the new millennium?

Centuries and millennia are always arbitrary: you don't need to be a medievalist to know that. However, it's true that syndromes of decadence or rebirth can form around such symbolic divisions of time. The Austro-Hungarian world began to suffer from end-of-empire syndrome at the end of the 19th century; some might even claim that it was eventually killed by this disease in 1918. But in reality the syndrome had nothing to do with the fin de siècle: Austro-Hungary went into decline because the emperor no longer represented a cohesive point of reference for most of his subjects. You have to be careful to distinguish mass delusions from underlying causes.

And how about your own sense of time? If you had the chance to travel in time, would you go backward or forward – and by how many years?

And you, sir, if you had the chance to ask someone else that question, who would you ask? Joking aside, I already travel in the past: haven't you read my novels? And as for the future – haven't you read this interview? ■ ■ ■

SPARK

A demonstration of the new Animation Series from PhotoDisc™
To really attract attention, add motion and sound to your web site with animated GIFs and Shockwave files. Call us for your free "Sneak Peek" Animation CD at 1-800-528-3472, or just visit our web site. And hey quit jumping around. People are starting to talk.

download any image anytime: www.photodisc.com

PHOTODISC

AND ON THE EIGHTH DAY, WE BULLDOZED IT.



The oldest rainforests date back to the time of the dinosaurs, 100 million year ago. Today they offer the last refuge for half of all the plant and animal species on earth.

But how much time do rainforests have left?

Each day, fifty thousand acres of rainforests are bulldozed, burned, degraded, destroyed. At this rate, the last

traces of paradise will be gone in a single human lifespan.

A miracle of creation wiped out, at horrendous cost to our environment.

What can you do to save the last rainforests on earth?

You can support activists in more than a dozen nations fighting to conserve the splendid variety of living things which depend on these endangered environments.

Jaguars, orchids, boas, birds... not to mention 200 million people.

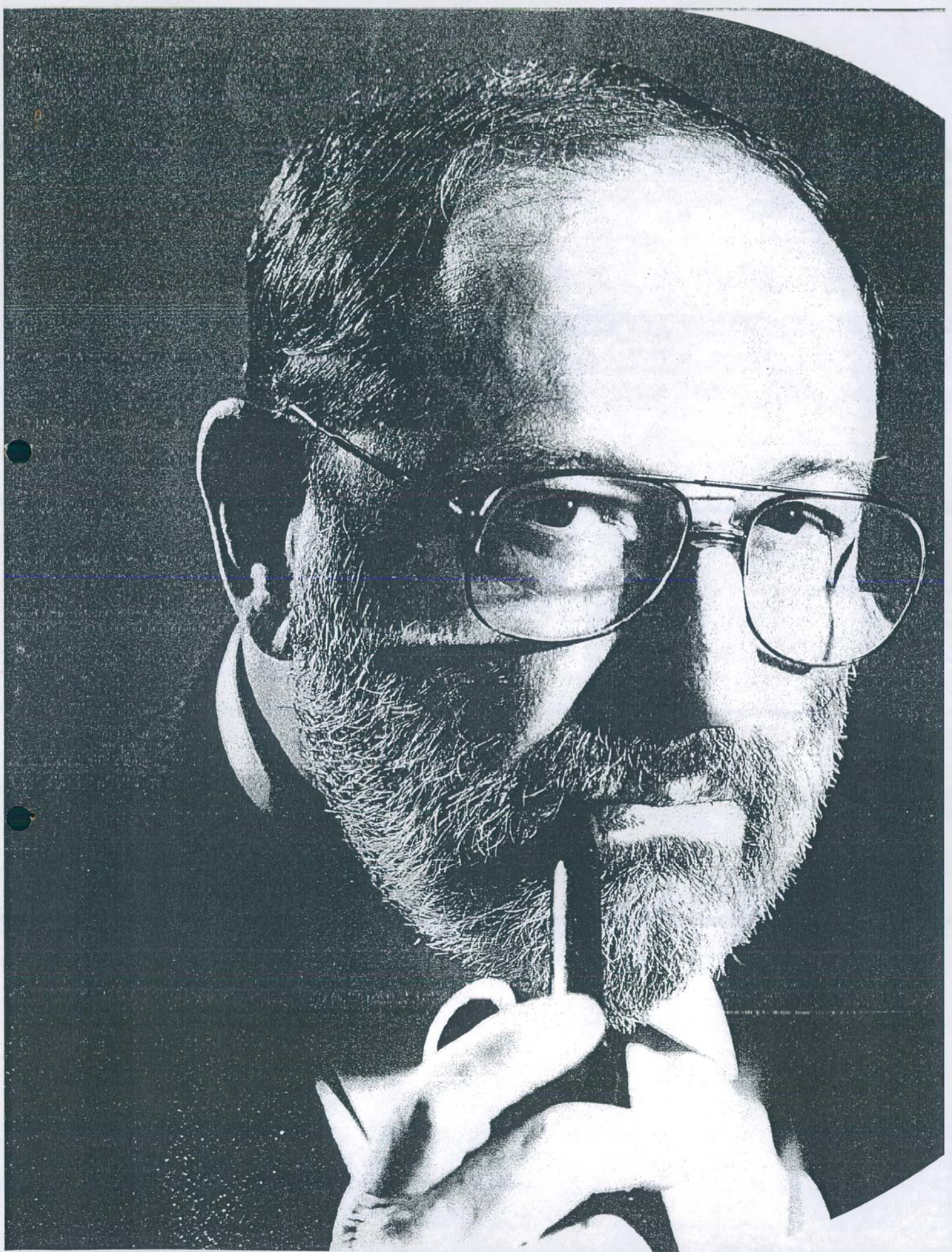
To get involved, simply mail the coupon below. Tomorrow won't wait.

Tell me more about the rainforests and what I can do to help them.

NAME _____
ADDRESS _____
CITY _____ STATE _____ ZIP _____



450 Sansome 7th Fl., San Francisco, CA 94111



En 1996, André Breton aurait fêté son centième anniversaire. Les fidèles vont naturellement se rassembler autour de la dépouille du surréalisme. Portrait vérité

> par Angelo Rinaldi (*critico letterario*)

Breton : ici l'ombre

Le surréalisme, dans l'histoire littéraire du siècle, a la même importance que le big-bang originel. Tout commence par lui, et en découle.

C'ÉTAIT JUSTE AU MILIEU des années soixante, juste avant la publication d'Après ce texte, et juste avant sa mort. Dans les studios d'Europe n° 1, où la rédaction tremblait sous la férule d'un rauque rouquin rogue, chef des « infos génés », était tombée une dépêche annonçant qu'un exalté avait allumé un feu sur le palier de l'appartement d'André Breton, rue Fontaine, à Paris. Le rouquin aboya l'ordre

d'aller y regarder de près à l'un des stagiaires de permanence, qui partit, le Nagra en bandoulière, la tête pleine de citations, la gorge nouée. L'accueil que le poète réserva à l'importun fut à son image – courtois et altier, si courtois même que l'autre s'enhardit : entre

deux bredouillements, il osa rappeler les tumultes, gifles en public et vociférations qui avaient toujours ponctué l'histoire du mouvement surréaliste. Alors, le menton haut, la main épiscopale déjà tendue vers la poignée de la porte, Breton, dont la silhouette se détachait au premier plan d'un capharnaüm à la Des Esseintes, semé de masques africains : « Monsieur, j'ai préconisé l'incendie des âmes, et non celui des paillassons. » Le stagiaire, s'étant trompé dans l'emploi de la machine, rapporta à l'antenne une bobine toujours vierge de sons et de paroles, de bruits. En conséquence de quoi il fut, l'empoté, renvoyé à ses occupations précédentes. Breton, qui croyait au

hasard objectif, estimerait sans doute qu'il était passé par là dans la perspective de la célébration, un jour, du centième anniversaire de sa naissance.

Jean Schuster a dissous le dernier groupe de disciples trois ans après cet épisode que la chronique n'a pas retenu. Mais, en 1991, à l'occasion de l'exposition Breton au centre Beaubourg, il y en eut pour s'indigner des pompes officielles, à l'enseigne d'un homme politique louis-philippard tel que Georges Pompidou, et répandre un tract rédigé sur le modèle du manifeste « Permettez ! » protestant, en 1927, contre l'érection à Charleville d'un monument à la gloire d'Arthur Rimbaud. Les cendres du paillason étaient encore tièdes que ce point, depuis longtemps, ne souffrait plus discussion : le surréalisme, dans l'histoire littéraire du siècle, a la même importance que le big-bang originel. Tout commence par lui, et en découle, et ne se maintient peut-être que dans la décoration des grands magasins. Le surréalisme a, depuis belle lurette, modifié notre regard. Et le mot, qui fut inventé après la chose, en 1924, s'est abâtardi à l'usage, ne désignant plus que le curieux ou le pittoresque. Et la chose, dans son incitation à une permanente traversée des apparences, n'était-elle pas en germe dans le constat de Victor Hugo, qui a beaucoup découvert, comme malgré lui, et peu exploité : « Une fée est cachée en tout ce que tu vois » ? Breton réclamait une « poésie faite par tous et non par un », et qu'elle marchât au même pas que la révolution. On pourrait relever la naïveté de l'ancien étudiant en médecine

dans l'alliance passagère avec le PC, qui l'affecta à la cellule des employés du gaz, où la syntaxe n'asphyxait pas les adhérents. On pourrait noter le ridicule d'avoir confondu la monogamie avec l'amour fou, s'étonner d'une homophobie aussi bourgeoise que suspecte, et qui conduisit René Crevel au suicide. (Que de suicidés dans la troupe ! En 1959, Jean-Pierre Duprey, peintre et poète, ferme le ban, à peu de la trentaine.) On pourrait rappeler les condamnations que Breton, à la manière des commissaires politiques, fulminait contre les amis de la veille, devenus bons à jeter aux chiens pour s'être, d'un millimètre, écartés de la ligne officielle. Et il y aurait autant d'exactitude que de cruauté à constater qu'il termina ses jours en bibliophile et en collectionneur de tableaux, connu même des chefs d'« infos génés », si à court de merveilleux soudain, dans un univers où il avait traqué l'étrange jusque chez les Indiens Hopis, qu'il se tourna à la fin vers un ésotérisme de douteux aloi. A l'instar de Pierre de Mandiargues, son disciple, qui, sur le tard, tomba dans le panneau de l'astrologie.

Avant la guerre, Breton avait aussi gobé la fable des « haricots sauteurs », malgré le scepticisme de Roger Caillois : les haricots sautaient sur la table parce qu'il y avait un ver à l'intérieur ; ils provenaient du Mexique, où il n'est rien qui ne soit violent, jusqu'au légume.

Les offenses au rationalisme de M. Homais, la transgression de divers tabous, la mise à mal du bon goût élitare ont été assez vite digérées ; et les objets tombés dans

Portrait d'André Breton par son contemporain, le peintre surréaliste Victor Brauner.



...enagements des songes désormais aux murs des demeures contre lesquelles ont été conçus. Pour ne pas parler de tableaux, dans la plupart des cas, l'étonnement séché, surtout l'anecdote. Le surréalisme, dans sa stricte application, aurait-il pas suscité plus de chefs-d'œuvre en peinture qu'en littérature ? Non sans perfidie, éry, tour à tour adoré et exécré Breton, remarquait que les choses semblent interchangeables. En somme, dénombrees ses manies et ses impasses, n'aura pas diminué beaucoup les mérites du père fondateur. Ni la doctrine dont il eut l'intuition, avant d'en définir les principes et de se persuader qu'il était en la matière l'infaillibilité

pontificale. Par le surréalisme, Breton entendait, ni plus ni moins, conduire l'humanité occidentale au sortir d'un carnage à s'interroger sur la nature des valeurs qui l'avaient conduite au sacrifice. En vue de la résurrection et du réapprentissage de la liberté, l'auteur des *Champs magnétiques* comprit avant tout le monde l'intérêt de l'enseignement de Freud – enseignement introduit en France avec la seule complicité des artistes. Contre la médecine en place et toutes les Eglises. Bien entendu, il s'agissait d'une psychanalyse non comme un moyen d'adaptation à la société, au service du législateur normatif, mais comme une voie canalisant les forces et les images qui jaillissent de l'inconscient, « des nuits sans nuit, des jours

sans jour », selon l'expression de Michel Leiris. En poésie, les disciples, tels Eluard, Desnos, mort en déportation, n'ont-ils pas dépassé le maître en s'éloignant ? On oubliait Soupault, le pur entre les purs, fils d'industriels qui finit quasi SDF en cachetonnant à France-Culture, aigle dans un poulailler. Qu'importe... Depuis Breton, qui eut des yeux au bout des doigts, l'artiste ne traîne plus derrière lui l'ombre de ses rêves. Au contraire, comme dans les tableaux de De Chirico et de son frère Alberto Savinio, dont Breton fut le premier à déceler le génie, cette ombre le précède. En flèche indicatrice de son destin, sa pointe allongée vers l'issue d'un bonheur qui reste à traverser aux portes de la nuit. ●

Jacques Derrida: 2

ESTRUCTURA, SIGNO, JUEGO

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

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

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

VIDA.

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

Obras.

1962, Edmund Husserl, El origen de la Geometría, traducción y comentario.

1967. De la Grammatologie ed. Minuit. -- L'écriture et la différence. ed. Seuil. -- La voix et le Phénomène. Introd. au probl. des signes dans la phénoménologie de Husserl. ed. PUF. -- La Dissemination ed. Seuil. -- Marges, de la philosophie ed. Minuit.

1974 Glas. Ed. Galilée.

1976 L'Archéologie du frivole. Lire Condillac. ed. Denol/Gonthier. -- Eperons, Sporen, Spours, Sproni. (Quadrilingüe). ed. Venizia, Corbo e Fiore. -- La Vérité en peinture. Ed. Flammarion. Il fattore della verità, ed. Adelphi.

1980 La carte Postale. De Sócrate à Freud et au delà. Ed. Flammarion.

1982 L'oreille de l'autre, textes et debates, C. Levesque et C. McDonald, Montréal. -- Sopravvivere. Milán Feltrinelli.

1983 D'un ton apocalyptique adopté naguère en philosophie, Ed. Galilée. -- Signeponge/Signsponge (bilingüe) Columbia Un. Press. Ed. Seuil. 1988.

1984 La Filosofía como institución. Barcelona Ed. Juan Grancia. -- Otobiographies. L'enseignement de Nietzsche et la politique du nom propre. Ed. Galilée.

1985 La lecture de Droit de Regards, de M-F Plissard. ed. Minuit.

1986 Forcener le subjectile. Ed. Gallimard. -- Mémoires pour Paul De Man. N.Y. Columbia Univers, Press. -- Parages, ed. Galilée.

1987 De l'esprit. Heidegger et la question. ed. Galilée. -- Feu la cendre, Ed. des Femmes. -- Ulisse gramophone. Deux mots pour Joyce. Ed. Galilée.

1988. Limited inc. Evanston Ill. Northwestern U, Press.

1989. Some statements about neologisms... Columbia Un. Press.

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

PRESENTACION

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

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

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

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

ENTRE DIFFERENCE Y 'DIFFERANCE'.

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

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

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

Diferancia es mas un producir ,espaciar separar dialéctico

Diferencia es mas bien un resultado,producto.limite causado por la "diferancia"= imposibilidad de aferrar el ser en modo estable,ordenado, presente.

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

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

cadena... huella... cadena

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

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

↙ aplazamiento

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

Dice Derrida:

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

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

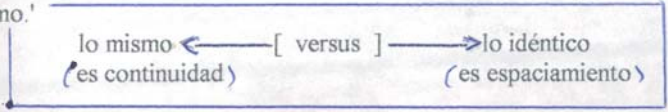
- 1. separación espacial = entre uno y otro lugar.
- 2. separación temporal = de un instante a otro...
- 3. separación funcional = de Ste. a Sdo.
- 4. separación epistemológica = de una percepción a otra diferente.
- 5. separación existencial = de lo genético a lo ontológico.

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

Inversión de jerarquías:

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

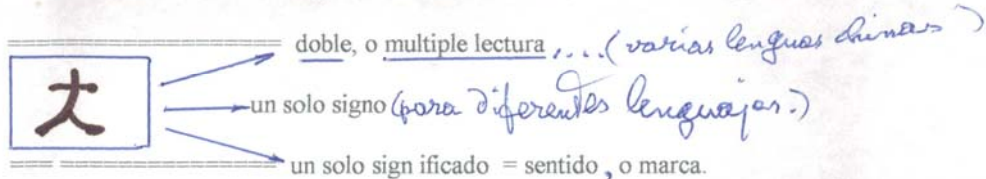
En una entrevista personal, Derrida declara que él busca su identidad; pero al mismo tiempo siente que algo lo mueve hacia fuera de ella. Es como algo que lo avisa de una trampa, una constricción de la que tiene que liberarse. Su compromiso está en otra parte... Con su trabajo, busca reencontrar su identidad.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



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

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

Ej.: un carácter chino:



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

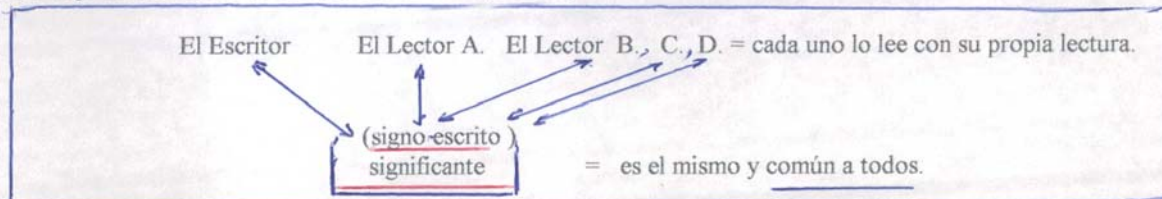
a los Estoicos). Derrida ha sistematizado y formalizado esta "problemática de la escritura" en : De La Gramatología (después de: la Introducción al Origen de la Geometría y, La Voz y el Fenómeno).

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

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

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

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



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

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

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

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

Ej.: Textos

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

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

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

LUCHA CONTRA EL LOGO--CENTRISMO.

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

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

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

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

- 1. Destrucción.(primer momento de la deconstrucción). Reconstruir críticamente la historia.(Platón, Aristóteles, Rousseau, Saussure, Lévi-Strauss, Genet).
- 2. Invertir la relación.(Ste <----> Sdo) . El Significante de la "grafé" (escritura, espacialidad, ritmo , intensidad) fundamenta cualquier "foné" como simple copia de la "grafé" (= lo gráfico domina, tiene prioridad). Con esto se demuele la teoría de la "verdad",se elimina el principio , se instala la "diseminación".

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

Las estrategias de la Deconstrucción:

- a) Simulación. Hay que hacer ver las 'imposiciones' filosóficas previas: Inteligible/Sensible; Habla/Escritura. Hay que demostrar la doble cara, el doble gesto. la ambivalencia,contenidas en estos conceptos, hacer ver las contradicciones internas de dichos discursos.
- b) Deshacer las oposiciones-clásicas (el juego) ,que están atrapadas en el logo-centrismo.Usar la oposición logos---lenguaje (caracterizar de nuevo habla---escritura como fuentes esenciales).
- c) Inversión jerárquica, de las oposiciones binarias. Rechazar la axiología jerárquica.
- d) Nuevos conceptos no asimilables. Desde el interior del sistema deconstruido es necesario dar un paso mas: que irrumpa en una estructura bifida, (por ej. la Arqui--escritura; la diseminación; la anarquía; la meta-lógica; los satisfactores) que no se dejen atrapar--asimilar en el sistema anterior.

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

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

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

Comentario del texto: Estructura, Signo, Juego.

Es la segunda crítica que Derrida dirige a Levi-Strauss. Cree que el concepto de Estructura a lo largo de su historia ya es un "evento" que ha cambiado. El "no--Centro" es ruptura y repetición.

Es un "evento" pero la estructura como tal posee un centro. Para darle ese "centro" ha sido neutralizado el "evento". Un "centro" hace referencia a una presencia. La presencia es imposible. Darle un centro a la estructura ha sido reducirla a "presencia", darle un origen fijo. (Sin embargo la estructura, para ser tal debe poseer un centro).

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

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

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

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

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

EL CIRCULO.

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

Uno queda atrapado en el círculo, de todos modos:

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

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

ANÁLISIS DE LA RELACION - Pensamiento - lenguaje - experiencia

"Doctrinas de lectura -"

