

Cultura e Interculturalidad[1]

Susana OTERO

A partir de la consideración de la cultura como culto, creadora del mundo como texto, dentro de una caracterización tridimensional de la misma[2], y con el propósito de pensar en un vínculo intercultural nos ocupamos en principio, teniendo en cuenta el pensamiento de E. Cassirer y E. Husserl, de: qué es, qué sentido tiene, y, qué función cumple la cultura para el hombre dentro de la sociedad. Luego, planteamos la experiencia de lo extraño en el pensamiento de E. Husserl y de B. Waldenfels, para finalmente, intentar formular nuestro aporte con respecto a un posible vínculo intercultural.

Análisis fenomenológico de la cultura

1.1. E.Cassirer[3] en sus análisis, siguiendo al biólogo Uexküll considera, que el hombre con respecto al animal, no sólo ha ampliado cuantitativamente el “círculo funcional”, de estímulo-respuesta, sino que lo ha cambiado cualitativamente con la incorporación del eslabón simbólico. Con esto, se pone en evidencia, que la realidad física retrocede en la misma medida en que avanza su dimensión simbólica, y el hombre ya no puede ver o conocer nada, sino es a través de esta mediación artificial[4].

El sentido de una transformación (de la vida práctica concreta a la vida teórico abstracta, de la predicción a la profesía, de lo real a lo posible, de lo emotivo a lo proposicional) se pone de manifiesto en todas las fases de la vida cultural. Esto se explicita, en la capacidad de prever sucesos ulteriores y de prepararse para necesidades futuras. La idea teórica del futuro –requisito previo a todas las actividades culturales superiores del hombre-, corresponde a su pasado simbólico y guarda estrecha analogía con él. El poder simbólico del hombre radica en el atrevese a ir más allá de su existencia finita[5]. El estímulo o la motivación no responde al apremio presente del momento, sino que pertenece al porvenir, el cual para poder manifestarse de este modo tiene necesariamente que “adelantarse” de una u otra forma. Esta representación anticipada del futuro caracteriza todos los actos humanos. El hombre necesita representarse algo que no existe, para poder pasar de esta “posibilidad” a la “realidad”, de la potencia al acto.

La función decisiva, que cumplen las formas simbólicas, es que en ellas y a través de ellas se van determinando gradualmente los límites entre el mundo interior y exterior[6]. Las formas simbólicas son los modos que tiene el hombre de exteriorizar u objetivar su interioridad.

“La regla básica que rige toda evolución del espíritu es saber que el espíritu solo alcanza su verdadera y completa interioridad al manifestarse exteriormente”[7]

El principio del simbolismo con su universalidad, su movilidad, su validez y aplicabilidad general, es lo que da acceso a un mundo específicamente humano, como es el mundo de la cultura.

La totalidad de las expresiones espirituales no son copias de modos de ser sino direcciones y modalidades de configuraciones, que se pueden considerar como órganos de significación, con identidad objetiva y disponibilidad intersubjetiva, creados por el hombre para expresar su

articulación del sentido de la realidad. Desde el punto de vista genético el lenguaje es el primer “universo común” en el que penetra el individuo y por su mediación adquiere una visión objetiva de la realidad. Los símbolos del lenguaje consisten en ser el primer eslabón de la cadena por medio de las palabras. Tras ellos vienen las formas del mito, de la religión, del arte, distintas direcciones en las que se realiza la misma función de lo simbólico[8], en cuanto expresiones de la actividad propia de la espontaneidad del espíritu aunque sin reconocerse a sí mismo en ellas como su principio creador[9].

El lenguaje, el mito, la religión, el arte, la ciencia, la historia son las diversas creaciones humanas que constituyen, según Cassirer, el mundo de la cultura; dichos ámbitos no están aislados, sino que se hallan entrelazados por un vínculo común funcional. Si se consideran los resultados – creaciones míticas, credos religiosos, obras de arte, teorías científicas- desde un punto de vista material, es imposible reducir a un origen común el amplio espectro de las distintas esferas en que se divide la cultura. Pero desde un punto de vista formal, la tarea de una filosofía de la cultura debe mostrar frente a la pluralidad de manifestaciones del espíritu la unidad de su esencia, unidad que se evidencia porque la multiplicidad de los productos del espíritu lo confirman en la unidad de la actividad de su producir. La síntesis lógica que opera aquí apunta a la unidad del proceso creador, es decir, al origen de la función simbólica.

“El campo de la subjetividad no se agota en la contemplación cognoscitiva de la naturaleza y la realidad, sino que se muestra activo dondequiera que la totalidad del fenómeno es enfocado desde un punto de vista espiritual determinado y configurado a partir de sí mismo” [10]

Las formas simbólicas, como funciones y energías creadoras, por múltiples y heterogéneas que sean presentan ciertos rasgos de configuración comunes y típicas a través de las cuales la simple presencia del fenómeno recibe una significación determinada, un contenido ideal peculiar. Con cada una de las formas se indica una modalidad determinada de comprensión espiritual y se constituye a la vez, en y por ella, un aspecto propio de lo real.

“No son diferentes modos en los cuales se revele al espíritu algo real en sí mismo, sino que son los caminos que el espíritu sigue en su objetividad, es decir, en su autorevelación” [11]

La esencia del espíritu se ve reflejada en las diferentes direcciones de la creatividad originaria. La referencia de la representación al objeto supone un acto autónomo y espontáneo de la conciencia, en tanto, que el objeto constituido en su unidad sintética es el resultado de una conformación, que se efectúa por medio de los instrumentos básicos de la misma: las condiciones de toda posible objetividad[12].

Todos y cada una de las clases de lenguaje (científico, artístico, religioso etc) determina en qué medida contribuye cada uno de ellos en la construcción de un « mundo común ». Pero no existe nada puramente ideal. Lo ideal existe representado de algún modo material, asequible por medio de los sentidos.(monumentos, signos), sin lo cual nunca podríamos llegar a captar jamás un sentido religioso, lingüístico o artístico. Este entrelazamiento es lo que permite reconocer un objeto como cultural. Pues, lo que constituye la característica común de todos aquellos contenidos a que damos el nombre de “cultura” es su « valor simbólico ». La diferencia se capta cuando nos adentramos en una representación, por ejemplo, de un cuadro o una escultura y nos abocamos puramente a ella. Cassirer, lo explicita en: “la Escuela de Atenas” de Rafael, donde se pueden distinguir los tres momentos fundamentales combinados y entrelazados, que dan como resultado el todo del objeto artístico: los colores que no son solo contemplados como tales, sino que a través de ellos vemos algo objetivo, una determinada escena como el diálogo entre dos filósofos. Pero tampoco este algo objetivo constituye el verdadero objeto de la pintura. Ya que la pintura no consiste simplemente en la representación histórica de la escena, sino que quien verdaderamente habla en la obra es el propio Rafael. Estas tres dimensiones: la de la existencia

física, la del objeto representado y la de la expresión personal del creador son determinantes para una obra, que forma parte no sólo del mundo de la naturaleza sino también de la cultura[13].

La diferencia radical entre la percepción de la cosa (o de un signo) y la percepción de expresiones (o de un sentido) es el significado al que nos remite toda forma simbólica, y con lo cual se implican también otros sujetos fuera de nosotros. El yo y el otro-yo existen en cuanto existen “el uno para el otro” y guardan entre sí una relación funcional de interdependencia. La cultura es la expresión más clara de esta mutua condicionalidad. Las obras de la cultura son obras de carácter material, que llevan en sí la expresión de un sentido.

Una filosofía crítica de la cultura debe hacer comprender que el yo y el otro no son factores dados y fijos que crean las formas de la cultura por medio de la acción que ejercen el uno sobre el otro, sino a la inversa, que es bajo estas formas y gracias a ellas, como se constituyen las dos esferas, el mundo del yo y el del alter ego, siendo posible el intercambio entre ellos por la comunicación a través del lenguaje o de cualquier otra forma cultural. Pero, no hay solo comunicación sino intercambio de discursos. El objetivarse, exteriorizarse[14] es el verdadero camino no solo hacia el otro, sino también, hacia sí mismo. Ya que el yo adquiere autoconciencia de sí a partir de la conciencia del otro.

El mundo de la cultura es un « mundo intersubjetivo » un mundo accesible a todos los sujetos. En la cultura, el hombre vive en las palabras del lenguaje, en las imágenes de la poesía y de las artes plásticas, en las formas de la música etc. En el mundo de la cultura se crea sintéticamente un movimiento constante de flujo y reflujo, poniéndose de manifiesto la vida (subjetividad) de la que aquellos símbolos originariamente brotaron[15]. Las obras del espíritu se convierten así en testimonios (*modus vivendi*) incorporados al recuerdo y a la memoria de la humanidad[16].

1.2.El análisis de la actividad que da origen a cada una de las formas simbólicas que configuran el mundo de la cultura, como lo vimos en Cassirer, es puesto de manifiesto, en el pensamiento husserliano, cuando se cuestiona: “cómo es que una formación como la ‘geometría’ constituida de manera intrapsíquica deviene, en tanto objetividad ideal a la especificidad de un ser intersubjetivo”[17].

Del análisis husserliano se desprende, que toda objetividad ideal[18]constituida del mundo de la cultura (no solo científico, sino también del arte y la literatura), tiene un comienzo histórico por su origen en un acto productor humano, es decir, en una formación de sentido espiritual primitivo. El proceso de su efectucción tiene lugar en la subjetividad del inventor, pero ni la geometría ni las demás disciplinas, que configuran el mundo de la cultura, tienen existencia psíquica sino existencia objetiva para todo el mundo, es decir, después de su profundación (*ihrer Urstiftung*) (s.368) tienen una existencia específicamente supratemporal y accesible a todos los hombres. Si bien las formas de la objetividad ideal[19] no tienen una individualización espacio temporal como toda objetividad sensible, tienen de alguna manera una existencia objetiva en el mundo en virtud de la doble estratificación (acto productivo y evidencia producida) de esas repeticiones y la incorporación sensible de la "carne lingüística" en las mismas[20].

La cultura, en tanto hecho histórico, tiene una estructura de sentido a la que se hace referencia desde aquí, como el a priori estructural que abarca a toda producción humana, es decir, que se trata del modelo histórico de la estructura humana dadora de sentido, de cuya historicidad interna depende la historicidad externa del mundo[21] de la cultura.

El mundo de la cultura en una dimensión histórica particular o universal consiste en el entrelazamiento con todo el desarrollo de su pasado cultural, pero también con la proyección del mismo hacia el futuro desde su presente individualidad en un desenvolvimiento comunitario. La retención, como tradición, es la condición de toda historicidad en virtud de una síntesis continua que como unidad de sentido se reactiva constantemente en los productos del espíritu humano, como "telos inscripto carnalmente en la historia" [22], en proyección al futuro.

La historia del sentido de la cultura, desde Husserl [23], resulta ser un movimiento vivo en la reciprocidad de la formación de sentido (activa) y la sedimentación pasiva de la misma, es decir, el movimiento o proceso continuo de unos con otros (*Miteinandere*) y de unos en otros (*Ineinandere*). Por cuanto, el problema de la cultura se transforma así en la conexión de sentido entre la subjetividad que lo produce y las estructuras de su producción, es decir, en el problema de la filosofía [24].

La experiencia de lo extraño

2.1. Si tenemos en cuenta, siguiendo a Husserl, que lo que nos afecta desde el campo de trasfondo pre-dado cada vez pasivamente, no es un algo del todo vacío [25], la aprehensión que le corresponde a ese algo posee de antemano un horizonte vacío y abierto de explicaciones por activar, quiere decir, que lo que afecta lo conocemos ya pasivamente en el trasfondo como algo experimentable y explicable, ya como cosa, ya como obra humana etc. Es decir, posee un horizonte vacío de un desconocimiento (*Unbekanntheit*) cognoscible o como, dice Husserl, rodeado de una indeterminación determinable [26], que habrá de llevarse al conocimiento.

La experiencia con respecto a una cultura extraña, consistirá en ser pre-captada como determinada desde antes, en virtud de la apercepción anticipativa o tipificante [27] de los objetos. Pues, aperecebimos y esperamos lo desconocido en los modos de lo conocido, lo no familiar en el modo de lo familiar. Por cuanto, con respecto al sentido del mundo de la cultura extraña se ha de poder alcanzar con el proceso de ampliación de la configuración del propio sentido del mundo cultural familiar, siguiendo el modelo de la "constitución orientada", desde el punto cero de toda orientación, que es el cuerpo propio [28].

Cada mundo circundante es el marco u horizonte universal dentro del cual tiene lugar toda tematización en particular, y hace "esperar lo desconocido a partir de lo conocido" [29], lo cual, en el transcurso de la experiencia podrá ser descepcionado o no lo ya anticipado, aunque siempre quede un plus que permanecerá inaccesible, tanto, con respecto al alter ego, como con respecto al sentido del mundo de la cultura extraña. En el encuentro con las personas de un mundo extraño se puede observar, que el sentido se nos oculta o sustrae tras el darse sensible de sus objetos y de su accionar en este su mundo. « Los objetos reales son pensados en una apercepción cultural, es decir, son representados como unidos a un 'sentido espiritual', que en el mundo familiar extraño puede ser distinto que en el nuestro » [30]. Este 'sentido espiritual' de los objetos es adquirido por el sujeto al crecer y vivir dentro de un mundo familiar. De modo que en la penetración y en la participación en una cultura extraña, es posible observar fenomenológicamente los signos de una constitución intersubjetiva del sentido por medio de gestos, acciones, valoraciones, que pueden contradecir o no nuestro *ethos*, pero que coinciden con el *ethos* de la supuesta comunidad extraña.

Lohmar [31] señala, que los elementos comunes entre las comunidades humanas como fundamento de la comprensión antes de toda comprensión lingüística son el darse sensible de

las cosas y la acción común según necesidades antropológicamente fijadas, que Husserl caracteriza como lo « protogenerativo » (*das « Urganerative »* Hua XV, 432). Si bien Lohmar considera controvertida, nosotros compartimos, esta afirmación husserliana de que la sensibilidad exhibe un estrato de la experiencia, que es inmediatamente accesible de igual modo para todos los hombres e independiente de la cultura de los mismos. La adquisición del sentido en el propio mundo cultural familiar es el presupuesto para la adquisición del sentido de un mundo cultural extraño. Pues, por una transferencia analogizante de sentido, al menos podemos suponer, que en él hay un sentido espiritual, así como esperamos también, que haya una constitución intersubjetiva de este mundo extraño, como si fuera un todo con sentido aunque se nos presente distinto al nuestro o simplemente, que se nos sustraiga.

2.2. Sin embargo, el intento de comprender lo extraño a partir de la experiencia de lo propio por medio de una comunicación participativa no es la única perspectiva ni es lo suficiente a tener en cuenta para resolver el trato o la experiencia con lo extraño. Pues, encontramos en el pensamiento de Waldenfels que el hablar de lo extraño, significa « hablar de lo otro y de algo más de lo que sugieren nuestros conceptos y proyectos familiares » [32]. Pues en la experiencia con lo extraño tiene lugar, según Waldenfels, « una interpelación (*Anspruch*) en el doble sentido de lo que interpela y en la interpelación formula una pretensión ». De modo, que lo extraño es “aquello de donde proviene la inquietud provocada” por lo extraño mismo, es decir, lo extraño, además de ser aquello hacia lo cual intencionamos, es un acontecimiento, que se anticipa a nuestras intenciones. En lo extraño se descubre una inagotabilidad e ineludibilidad, que penetra particularmente en el ámbito del arte, del eros y de la religión. Aquí tiene lugar, lo que para Waldenfels significa, una “responsividad” que va más allá de toda intencionalidad y regularidad del comportamiento. El requerimiento y llamada de lo extraño es lo que provoca sentido. Es decir, el sentido surge en el responder mismo a ese llamado. Se trata aquí de la posibilidad de una respuesta creadora (productiva y no reproductiva) en la que se da lo que no se tiene, donde el responder no se define por el yo hablante sino a la inversa, el yo se determina por el responder como respondiente. Esto se da allí donde acontece lo nuevo, y lo nuevo surge en el -entre- nosotros, sin lo cual no se podría hablar de intersubjetividad y tampoco de interculturalidad.

USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

2.3. Por cuanto y a modo de conclusión, el intento de formular un aporte con respecto a la búsqueda de un nuevo vínculo intercultural implica un giro (*die Kehre*), que con el carácter de vuelta, nos reconduce al ámbito de la disponibilidad afectiva y de la comprensión preteórica heideggeriana, donde tiene lugar el juego de lo extraño, como la diferencia de ser y ente. Donde lo extraño llama a acontecer a lo inefable. Y lo que llama y acude es el sentido mismo de lo extraño.

En el análisis del mundo de la cultura se revela el carácter intersubjetivo y mediador de las formas simbólicas, en donde tiene lugar la comunicación de unos con otros o de unos en otros. Siguiendo a Heidegger, que en el origen de la obra de arte, nos dice, “dejar que una obra sea obra es lo que llamamos la contemplación de la obra. Únicamente en la contemplación, la obra se da en su ser creatura como real”. “Si una obra no puede ser sin ser creada, pues necesita esencialmente los creadores, tampoco puede lo creado mismo llegar a ser existente sin la contemplación” [33]. Por cuanto, la forma simbólica, como obra, es el lugar en donde acontece el ser de la comunicación (el entre del creador y la obra, el entre de la obra y el contemplador, y el entre del creador y el contemplador), el “Entre” (“*Zwischen*”) es aquello dentro de lo cual tiene lugar el juego intersubjetivo del ser, como lo que adviene descubriendo lo extraño, y del ente, como lo extraño mismo, que en la apariencia encubre el ser. Además, « el ser no se

presenta en el hombre de modo ocasional ni excepcional ». Sino que, « el ser solo es y dura en tanto llega hasta el hombre con su llamada”. Por cuanto, solo es el hombre el que, “abierto al ser, deja que éste venga a él como presencia”[34], en el “entre” nosotros intercultural.

Se trata de un acontecer, que tiene lugar entre dos interlocutores (o dos culturas) comprometidos en una actividad enteramente conjunta, que se puede llevar a cabo en palabras, gestos o acciones siendo de esta forma eminentemente social. Todo lo que ocurre tiene lugar entre los interlocutores y no dentro de sus mentes tomadas aisladamente una de otra[35]. El sentido se da en lo que el lenguaje alemán designa como *Zweisprach*, que literalmente es “habla de dos”[36], el acontecimiento tiene lugar en el dominio interpersonal de la comunicación. Pertenecce a lo que Heidegger llamaría ser-con-otro (*Mit-sein*), pues ello surge como intercambio en compañía de otros, otro conmigo, y (como caso límite) yo conmigo mismo. En esta situación, temporal, voluntaria, activa co-participativa tiene lugar un estado de ansia-deseo y retracción (simpatía-antipática) peculiar, que ello inspira. Nos vemos anhelantes por conocer el sentido de ciertas experiencias extrañas, pero hay una ambivalente mezcla de desesperación y esperanza, que se encuentra en la extrañeza misma. El estar dirigido a otro, pone de manifiesto un compromiso con otros en persona –presentes- u otros ausentes, pero implicados al ser invocados de otro modo. La realización completa se da en el lenguaje hablado, ya que el discurso es el modo principal en que los hombres se transmiten mutuamente sus experiencias. En el discurso el ser-con se vuelve explícitamente compartido. El lenguaje verbal es la expresión de la articulación del sentido. La comunicación tiene lugar en (se encuentra en) una situación intersubjetiva, cuyos miembros están comprometidos y solicitados de un modo activo a compartir e intercambiar el sentido, en este caso, el de una cultura extraña.

El éxito de alcanzar una experiencia con lo extraño es algo, que no depende solo de nosotros. Lo que queda por hacer es indicar caminos, que conduzcan ante la posibilidad de tener una experiencia con lo extraño. Así, como dice Heidegger, con respecto al habla, “tales caminos existen desde siempre, pero se utilizan pocas veces”[37], y de este modo, uno de los caminos sería, que a la posible experiencia con lo extraño se le dé voz para manifestarse en lo extraño. Es decir, en la experiencia que tengamos con lo extraño debemos estar abiertos y dejar, que lo extraño mismo nos lleve a lo extraño.

Para finalizar, consideramos junto a Hans-Georg Gadamer[38], que desde y con Heidegger, frente a la mediación de las formas simbólicas persiste la autocomprensión del ser. Pues, el ser-ahí no solo se encuentra en el lenguaje como en casa sino que además en el lenguaje hablamos unos con otros. El “ser” es(tá) ahí, está abierto al ahí. Por cuanto, una crítica desde Heidegger a la Fenomenología trascendental y a su concepto de conciencia es productiva al respecto, pues, como dice Gadamer[39]: lo que es el lenguaje en cuanto lenguaje no es inteligible a partir de las formas naturales de la comunicación lingüística, sino que al contrario, estas formas de comunicación son inteligibles en sus posibilidades propias, sobretodo si tenemos en cuenta el modo poético del habla. Y lo mismo pasa en los otros contextos simbólicos, el ser de la imagen vale en cuanto lo representado en la imagen alcanza el ser gracias a la imagen. En este sentido para Gadamer el ser palabra quiere decir “ser dicente” y esto es, lo que él llama “mantenimiento de la proximidad”, que no es este próximo o aquel contenido especificable del discurso, sino la proximidad misma[40], lo cual, puede hacerse extensivo a todo arte. Pues, y siguiendo a Heidegger[41], la verdad “está puesta en obra”, es decir, la verdad de la obra de arte es un “qué” y un “ahí”, al mismo tiempo, que se encuentra en la disputa del desocultamiento y del ocultamiento[42].

[1] Trabajo monográfico presentado en el Seminario de Doctorado “La interculturalidad: en busca de nuevos vínculos”. Prof. M. Gabriela Rebok. Título: “Cultura e interculturalidad”. Facultad de Filosofía y letras. Universidad Nacional de Tucumán, 2001. Una síntesis del mismo es publicado con el título "Cultura e interculturalidad en el siglo XXI", en las actas del Congreso internacional de Filosofía, "El puesto del Hombre en el siglo XXI" "América, tradición y Futuro". Sociedad de Filosofía y Sociedad Argentina Germana de Filosofía. Villa Gral Belgrano, Córdoba. Noviembre 2001.

[2] Rebok, M.G.: “Civilización planetaria y culturas particulares, un vínculo bajo la amenaza de los conflictos », Escritos de Filosofía, N°19-20 Academia de Ciencias 1987 Bs.As. p.41.

[3] Cassirer, E.: *Antropología filosófica*, Trad. revisada de Eugenio Ímaz Ed. F.C.E.1945 México. A partir de aquí usaremos la sigla *A.F.* para las citas siguientes correspondientes a esta obra.

[4] Cassirer, E.: Op.Cit. cita a Epicteto “lo que perturba y alarma al hombre, no son las cosas sino sus opiniones y figuraciones sobre las cosas”. En *las ciencias de la cultura*, trad.de W. Roces FCE 1945 México. Cap.I, dice: la vida puramente instintiva, de la entrega total a las impresiones inmediatas y a las necesidades del momento, deja paso a la vida mediatizada por los “significados”.

[5] Husserl E.: *Gesammelte Werke-Husserliana*, Den Haag Martinus Nijhoff 1950-1980. De aquí en más utilizaremos la sigla *Hua* , seguida del tomo correspondiente. *Hua XI §41*: en la protención se da la génesis de la modalización, y la anticipación inductiva de la espera cobra una mayor relevancia en la determinación del contenido, en virtud del recuerdo.

[6] Otero, S.: “Cultura y Mito”: En el proceso del pensamiento mitológico, por ejemplo éste no es un proceso de reflexión o pura meditación sino que es la acción la que inicia para el hombre la organización espiritual de la realidad. Trabajo presentado en *XI Congreso Interamericano de Filosofía*. Universidad de Guadalajara. Facultad de Filosofía y Letras. México 1985.

[7] Cassirer, E.: *Filosofía de las formas simbólicas*. T.II. Trad. A Morrones, Ed. FCE 1971 México. A partir de aquí usaremos la sigla *F.F.S.* T. II para las citas correspondientes a esta obra. pag. 245.

[8] Cassirer, E.: *FFS*, I, Introducción: Todas y cada una de las energías espirituales tienen una significación “objetiva” peculiar pero no porque reproduzcan una realidad existente sino porque la prefiguran, porque constituyen determinadas maneras y direcciones de la objetividad. Un análisis minucioso nos enseña que la función de lo simbólico consiste precisamente en ser el supuesto previo para todo lo que sea captar « objetos » o realidades.

[9] Otero, S.: “Cultura y mito”: El yo en sus productos se provee a sí mismo de una especie de opuesto que para él aparece de modo completamente objetivo, y solo en esta proyección puede contemplarse a sí mismo. “Extrae de sus propias creaciones espirituales, el lenguaje, el mito, el arte, los patrones con que se mide a sí mismo a través de los cuales se comprende como un cosmos independiente con leyes estructurales y peculiares” Cassirer, E.: *F.F.S.* T.II pag. 270.

[10] Cassirer, E.: *F.F.S* , T.I pag. 7.

[11] Cassirer, E.: *F.F.S* , T.I pag.18.

[12] Fink, E. : *De la phénoménologie*, trad.fran. D.Frank Ed. Minuit 1974 Paris. §9 : en Husserl, las despresentaciones (retención y protención) son los horizontes del tiempo a partir de lo cual cada cosa como un objeto en tanto identidad perdurante puede presentarse en el flujo de las

fases del curso del tiempo. La esencia de toda despresentación en general es el 'ser conciencia de horizonte'. Y constituyen así, las condiciones de posibilidad de toda objetividad.

[13] Cassirer, E.: *Las ciencias de la cultura*, op.cit. pag. 69-70.

[14] Cassirer, E.: *Cs de la C.* cap. II : Toda manifestación inicial es el comienzo de una enajenación. Ninguna forma espiritual es capaz de sobreponerse a este conflicto y en ello reside su destino y tragedia inmanente. Pero la desaparición de este conflicto sería la muerte de lo espiritual cuya vida y misión es separar lo unido para poder luego unir lo separado con mayor fuerza y seguridad.

[15] Cassirer, E.: *Cs de la C.*,cap.III

[16] Cassirer, E.: *Cs de la C.*, cap.V. Cassirer distingue la formación cultural de la humanidad de la simple transformación. La primera se lleva a cabo de un modo activo desembocando en configuraciones permanentes, mientras la segunda se traduce en cambios de un modo pasivo "La voluntad creadora y la fuerza creadora de que emanó viven y perduran en ella imprimiendo nuevas y nuevas creaciones".

[17] Husserl, E.: *Husserliana*, Band VI, Beilage III, s. 365. Haag. Martinus Nijhoff 1954. 'El origen de la geometría', es un escrito del año 1936, que muestra, además, con toda claridad el sentido peculiar de la problemática histórica en Husserl. J.San Martín en "La Theorie Husserlienne de l'Histoire comme moyau d'une Philosophie Phenomenologique de la Cultura", *Recherches Husserliennes*, Vol 11, pp. 79-92. Bruxelles 1999. Centre de recherches phenomenologiques (Fac. Saint Louis), sostiene que Husserl en este manuscrito expone su teoría de la historia y a la vez el principio fundamental de su Filosofía de la Cultura.

[18] Hua XVII §63 (las objetividades ideales) son lo que son realmente "a partir" de una producción original

[19] Hua XVII, § 57,b los procesos mentales que las forman son temporales pero las formaciones irreales del espíritu por esencia excluyen la extensión espacial...mediante signos del lenguaje adquieren existencia espacial secundaria pero en nada cambia la distinción entre lo real y lo irreal. §59 Al actualizarse la rememoración procura por vez primera la certeza original de un objeto subjetivo llamado dato psíquico al cual podemos volver "una y otra vez" y reconocer como el mismo objeto reactualizándolo.

[20] La evidencia misma producida es transitoria, y la actividad que le dio lugar deviene así en pasividad de la conciencia fluyente. Una actividad de producción efectiva se presenta necesariamente en solidaridad con el recordar activo del pasado y al mismo tiempo en un recubrimiento originario brota la evidencia de identidad porque esto que es originariamente efectuado ahora es la misma cosa que ha sido evidente antes, se encuentra así fundada la facultad de repetir a voluntad la formación de sentido originaria, en la evidencia de la identidad (recubrimiento de identidad) a través de las repeticiones. Como se indica, en suma: los tres rasgos fundamentales de la ciencia y la filosofía, para Husserl, son la reiterabilidad idéntica, el ser un presupuesto para la producción de niveles superiores, y un carácter relativo en tanto aproximación a polos infinitamente lejanos (Hua VI, 324). Cf. Hua X §30.

[21] Toulemon, R.: *L'Essence de la société selon Husserl.* pp 133-134 : el sentido de la historicidad de la conciencia individual o de la conciencia colectiva de la sociedad), está ligado en Husserl a la concepción de la temporalidad.

[22] Housset, E.: *Personne et sujet selon Husserl.* Paris 1997 Presses Universitaires de France p.196. En Husserl describe tres niveles de historicidad: arte, ciencia y fenomenología. El tercer

nivel de historicidad es el de la fenomenología pues por ella la historia alcanza su sentido absoluto. En Hua VI, p200-201: la fenomenología trascendental, la ciencia radical de la subjetividad trascendental en su historicidad universal es la encargada de desvelar el "enigma" y "es el filósofo el responsable de continuar con la tradición y la reactivación del sentido teleológico del mismo como el de una "filosofía perennis".

[23] Husserl E.: Hua, Bd.VI, s.380.

[24] Husserl E.: Hua. Bd. VI, s.380.

[25] En Hua I, §50: Toda experiencia cotidiana oculta una transferencia analogizante de un sentido objetivo, ya originariamente instaurado, al nuevo caso, con su aprehensión anticipativa del objeto como objeto de un sentido similar.

[26] Hua XI §2.

[27] Lohmar, D.: *Erfahrung und kategoriales Denken*, Kluwer Academic Publishers 1998 Dordrecht/ Boston/London.s.236.El tipo funciona en modo comparable a los esquemas de Kant, para dirigir el proceso de la conexión de una presentación intuitiva.

[28] Lohmar, D.: "La experiencia de lo extraño", trad.G. Ralón y R. Walton, *Escritos de Filosofía* N°29-30. Academia Nacional de Ciencias 1996 Bs.As. pag.25: "El modelo de la constitución orientada es adecuada para esclarecer la experiencia de la extrañesa.

[29] Hua XV, 430.

[30] Lohmar D.: „La experiencia de lo extraño“: Husserl considera esta adquisición como un presupuesto para la comprensión de culturas extrañas. "Así como al ser niño fui educado dentro de mi mundo generativo de hombre, así también, cuando quiero entender a los chinos debo ser introducido (*hineinerzogen*) debo introviendo (*hineinlebend*), adquirir para mí las apercepciones del mundo familiar extraño, como quiera que, y hasta donde ello sea posible..." (Ms AVII 9, tr.p.15) Cita que debo a Lohmar n.9.

[31] Lohmar D. « La experiencia de lo extraño », en p.29: nos dice que B.Waldenfels ha adherido al punto de vista de Merleau Ponty de defender la tesis que emerge a raíz de Lévi Strauss de la 'región salvaje' como último fundamento de comprensión recíproca.

[32] Waldenfels, B. « Lo propio y lo extraño ». Trad. G. Ralón y R. Walton, *Escritos de Filosofía* N°27-28 Academia de Ciencias 1995, Bs.As.p.160.

[33] Heidegger M.: *Arte y poesía*, trad. y prólogo de S. Ramos. FCE 1958 México p.104.

[34] Heidegger M.: *Identität und Differenz*, Trad. De H.Cortés y A.Leyte. Anthropos ed.1990 España p. 77.

[35] Otero S.: Reminiscencia, "como contar uno sus recuerdos a otros" en E. Casey.*Acciones* educativas en marcha. C.E.I del Instituto Sain Jean N°1 Marzo/Junio 1999.

[36] Casey E.: *Remembering*, A Phenomenological Study. General Editor James M. Ed. Indiana University Press 1987 EE.UU.pag.144-145.

[37] Heidegger, M.: *Unterwegs zur Sprache*, versión castellana Yves Zimmermann, Ed. Del Serbal-Guitard, 1990 España. Pag.144.

[38] Gadamer H-G. *Arte y verdad de la palabra*, Trad. J. Zuñiga García Ed. Paidós Estudios 1998 España.

[39] Gadamer H-G. *Arte y verdad de la palabra*, p.42.

[40] Gadamer H-G. *Arte y verdad de la palabra*, p.46.

[41] Heidegger M. *Arte y Poesía*, p.99.

[42] Gadamer H-G. *Arte y verdad de la palabra*, p.47.



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR