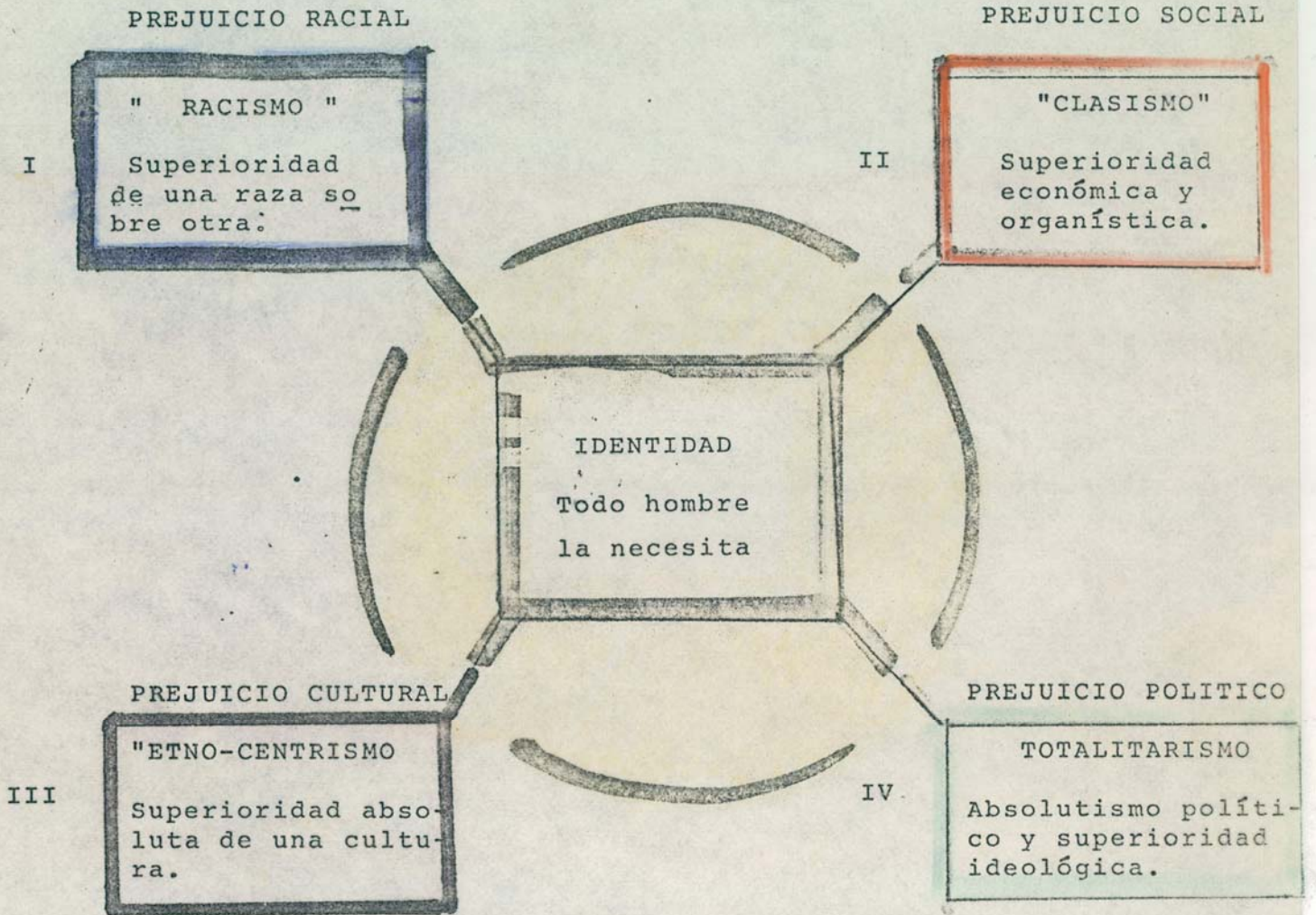


IDENTIDAD
ETNICA

SOCIEDAD MULTIÉTNICA

SOCIEDAD MULTI-RACIAL

IDENTIDAD Y PREJUICIOS

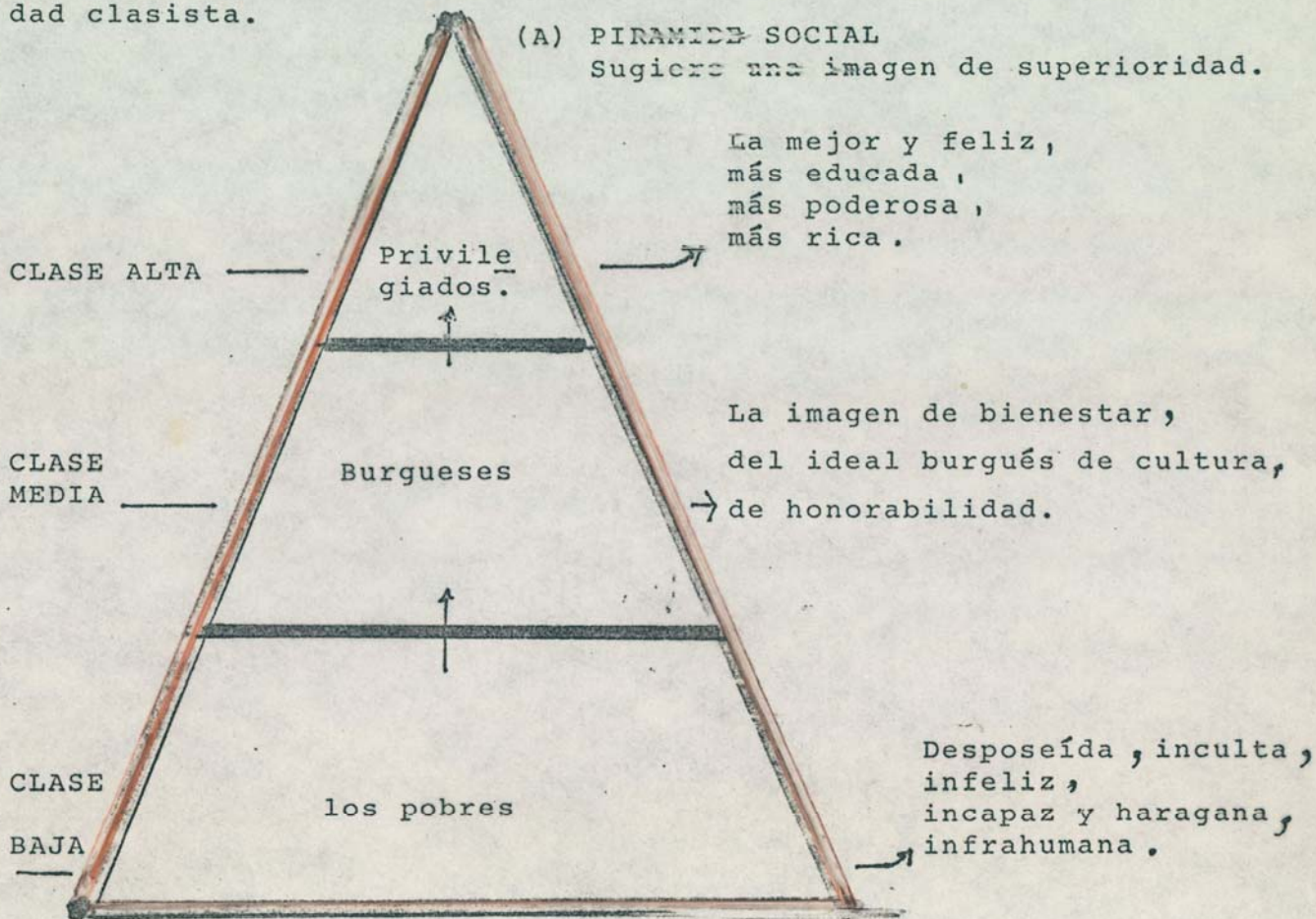


En una sociedad multi-racial y multi-étnica, la identidad de grupo entra en conflicto con los demás grupos creando imágenes ficticias de superioridad.

P I R A M I D E S O C I A L

SEGUN EL PREJUICIO CLASISTA

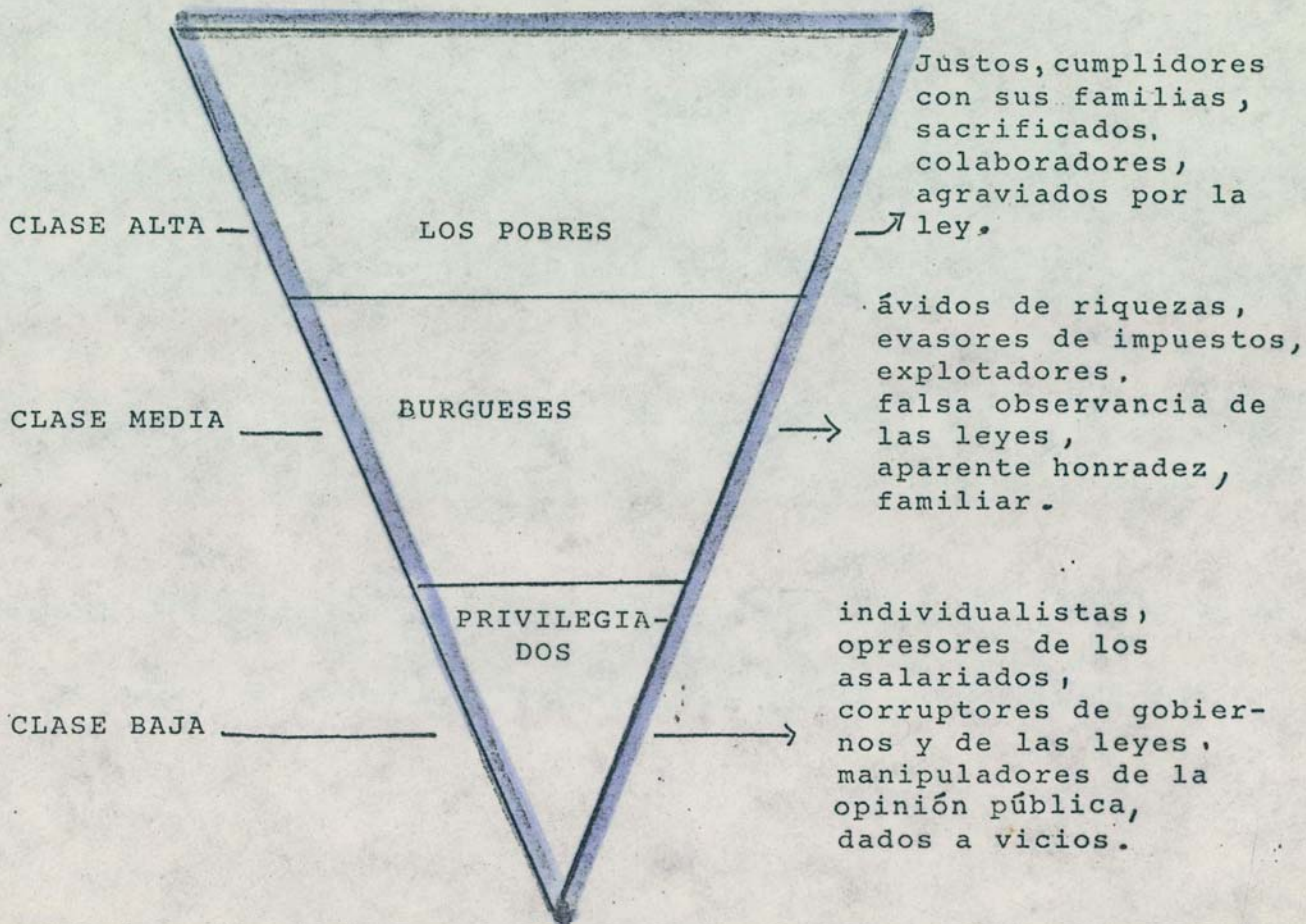
La representación establecida de la pirámide social es por sí misma una "manipulación" de conceptos en función de una superioridad clasista.



El concepto de "movilidad social" significa el paso de una clase inferior a una clase superior, socialmente o sea dentro del esquema impuesto por la clase social más poderosa.

(B) PIRAMIDE SOCIAL

Representada según la dignidad humana .



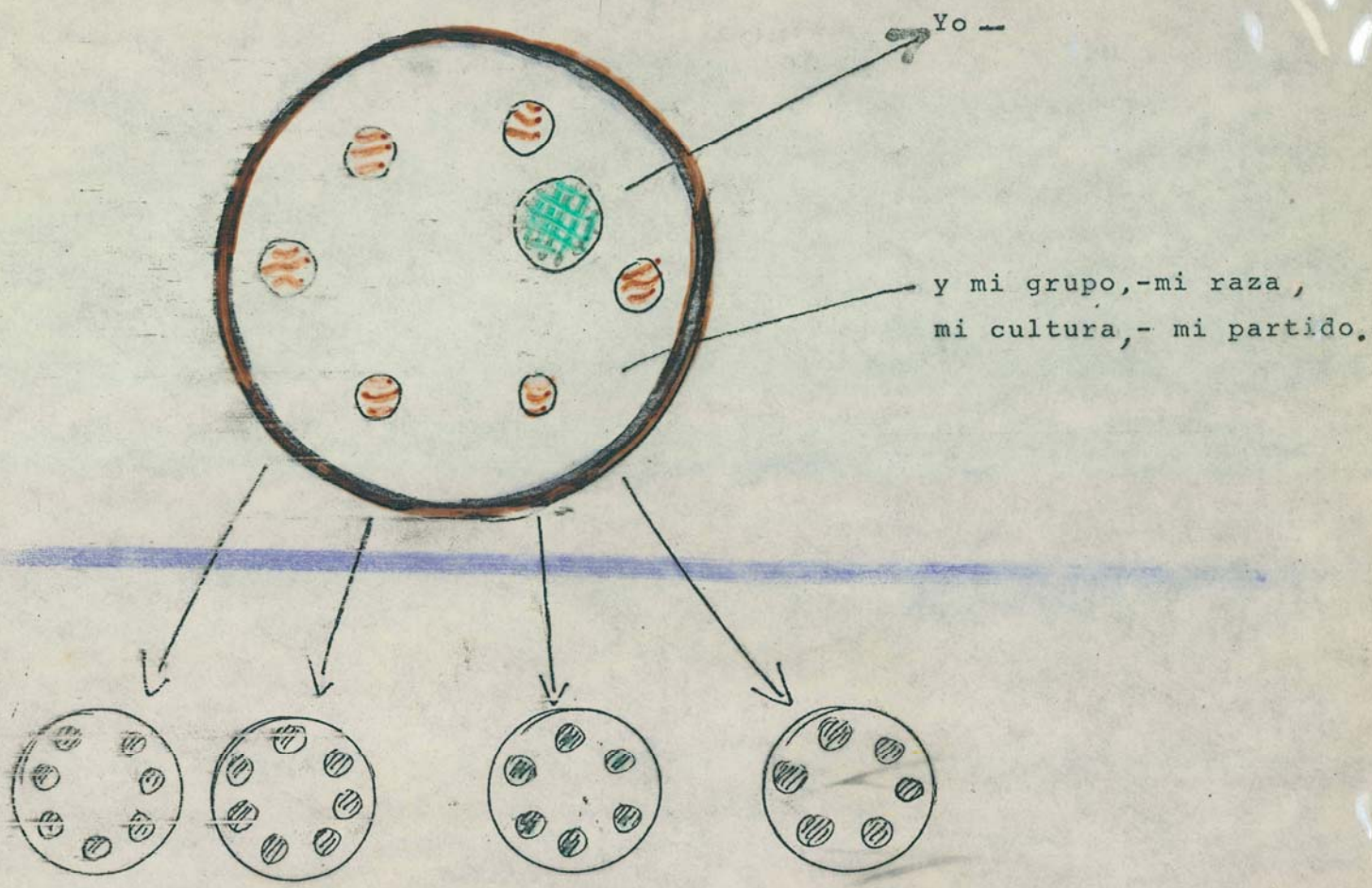
El prejuicio "clasista" invierte la pirámide y produce una imagen ficticia en función de los privilegios del grupo dominante.

Atendiendo al número absoluto de personas, y también al mayor porcentaje; dados los valores y méritos, la pirámide debería tener esta posición.

PREJUICIO
CLASISTA

4

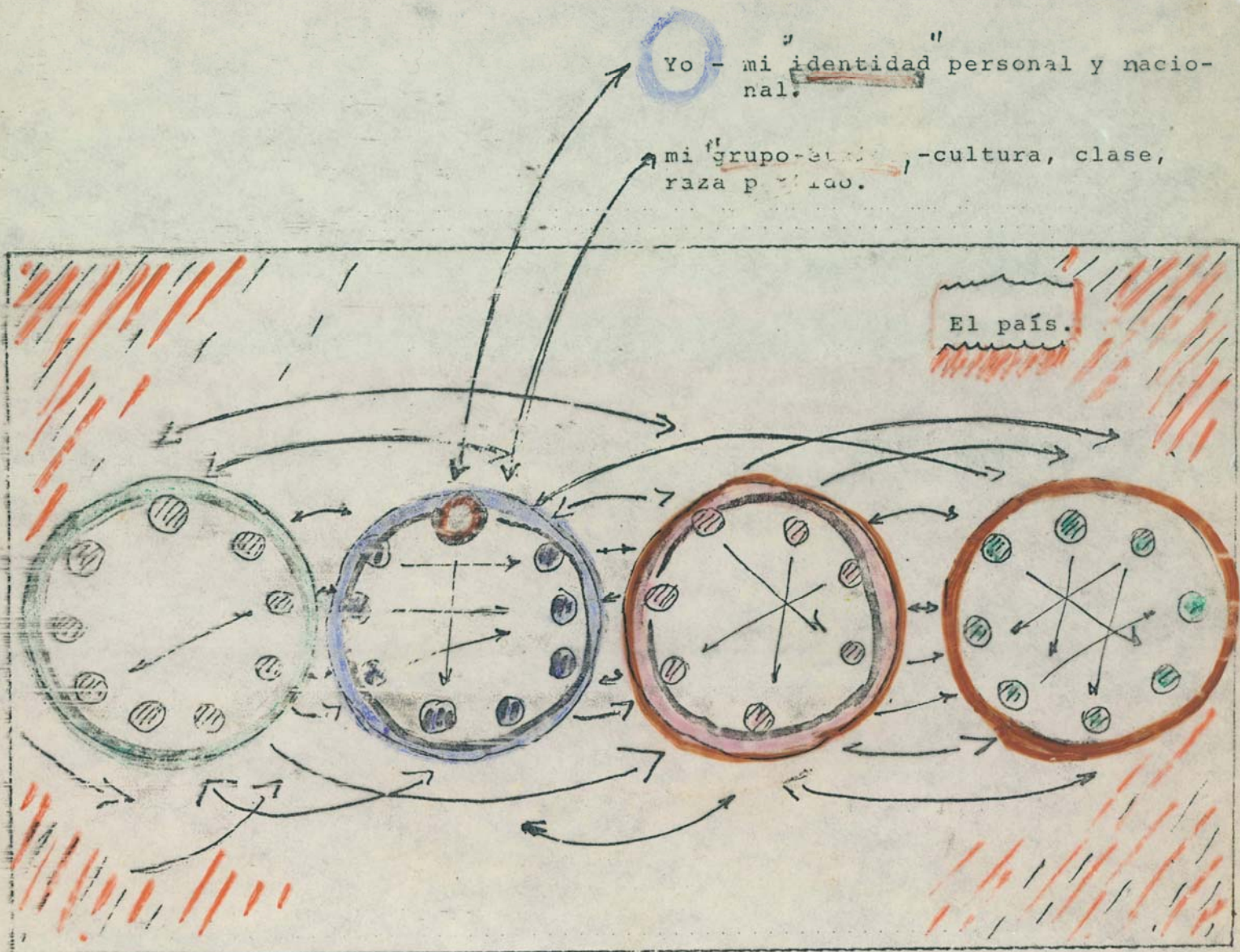
PRESENTACION DEL PREJUICIO



- ▬ Los demás grupos y las clases sociales "bajas"
- ▬ Las demás razas "inferiores".
- ▬ Las demás "culturas" =
 - ▬ incompletas
 - ▬ inaceptables y repugnantes, -aracrónicas,
 - ▬ bárbaras, - atrasadas.
- ▬ Los demás partidos políticos
 - ▬ ineptos,
 - ▬ parciales,
 - ▬ carentes de fuerza ideológica,
 - ▬ inhumanos.

▬ El prejuicio racista y clasista extendido a lo cultural y político coloca los demás grupos en nivel de inferioridad con relación al propio y las leyes nacionales tienden a reforzar esta "situación."

REPRESENTACION DE LA IDENTIDAD



La identidad es la complementación del ser personal con el ser social del hombre dentro de un grupo humano una cultura, una estructura social y política.

El grupo étnico que protege y desarrolla la identidad intercambia con otros grupos étnicos cuyas diferencias culturales, raciales políticas deben armonizarse en la unidad del país.

Lejos de mi intención intentar solucionar todos estos problemas. Sólo queremos diagnosticar una raíz común: el divorcio entre la verdad y el acto interpretativo. Y lejos de mí, también, que ese divorcio tenga sólo una terapia. Mi intención es proponer una base en la cual un realismo metafísico conviva armónicamente con un intelecto activo que interprete. Esa base está, en mi opinión, en un diálogo Santo Tomás-Husserl. Ese diálogo es la base para armonizar, a su vez, la metafísica de Sto Tomás con la plena conciencia hermenéutica post-heideggeriana, lo cual, a su vez, permite una reconsideración realista de los aportes contemporáneos más interesantes de la filosofía del lenguaje y de las ciencias.

2. Método.

Dada la complejidad de temas y autores que se entrecruzan en este problema, es importante aclarar al lector el método que utilizaremos, a fin de evitar confusiones.

Primero: no es mi intención exponer la *intentio auctoris* de Sto. Tomás y de Husserl, y menos aún hacerles decir propuestas determinadas en función de temas y problemas que exceden sus problemas y circunstancias históricas. Esto es, no pretendo exponer el pensamiento de estos autores reclamando el monopolio de su auténtica interpretación, ni tampoco utilizarlos para resolver una circunstancia de principios del siglo XXI como si ellos la hubieran planteado, visto y resuelto.

Segundo, y coherente con lo anterior, lo básico de mi interpretación es mi *intentio lectoris*, esto es, aquello a donde yo quiero llegar, y no porque ese sea “el” modo de abordar un autor, sino porque *en este caso* la circunstancia de lo que estoy investigando así lo determina.

Tercero, trataré, por supuesto, de no hacer violencia al espíritu de cada autor, ni a sus textos ni a sus contextos culturales y personales. Sobre la base de una conjetura de una *intentio auctoris* básica (“*en principio el autor ha dicho esto para esto*”) yo responderé en función de mi propuesta (“*entonces yo puedo tomar este aspecto de su pensamiento para esto*”).

Cuarto, se infiere de lo anterior que el orden expositivo y relevancia de los temas de cada autor no es necesariamente cronológico y que su orden deriva de nuestra *intentio auctoris* final. Por eso el título que antecede a la exposición de cada autor (“qué elementos tomamos de...”) indica que estamos utilizando dichos elementos para la solución del problema planteado en el punto 1. Allí nuestra esperanza radica en no traicionar el espíritu del autor (como sería, por ejemplo, tomar elementos de Tomás de Aquino para

justificar el ateísmo).

Quinto, habrá términos que, tomados de cada autor en cuestión, inspirarán luego una terminología propia en función del problema que queremos resolver. Eso se indicará en cada caso.

3. Qué elementos tomamos de Santo Tomás.

De Santo Tomás de Aquino vamos a tomar:

- a) la relación entre lo universal y lo singular;
- b) la analogía;
- c) la abstracción;
- d) las demás funciones del intelecto.

La relación entre lo universal y lo singular (a) es uno de los elementos más fructíferos de la metafísica de Sto. Tomás.

Ante todo téngase en cuenta que el eje central de su filosofía (si es que se puede hablar de “su filosofía”, como hoy interpretamos esa expresión) es una armonía razón-fe donde la tesis creacionista es la principal. Desde esa perspectiva, tenemos que tener en cuenta que las cosas creadas por Dios son sustancias primeras singulares. Por eso, no de casualidad, que son “más” entes los singulares que los “universales”^[4], pues Dios no crea simplemente esencias, sino sustancias singulares cuyo grado de ser es su esencia^[5].

Ahora bien, hemos puesto “universales” entre comillas porque el Angélico no aclara siempre a qué se refiere. Puede estarse refiriendo a los conceptos universales que en cuanto universales son entes de razón lógicos que se dan sólo en la inteligencia^[6], o puede estarse refiriendo también al fundamento real del concepto universal. Y ese fundamento real es la esencia de la sustancia, realmente existente en la sustancia, que se da totalmente en la sustancia pero a la vez no es reducible a la individualidad de la sustancia^[7].

Esto último que acabamos de decir, cuya fuente hemos citado, tenemos que analizarlo parte por parte.

Ante todo: la sustancia (que en Tomás es ente real, con universalidad trascendental^[8]) recibe participadamente^[9], en grados diversos^[10], el ser que Dios le da. Esos grados diversos son las

esencias, esto es, la parte formal y perfectiva de la sustancia ^[11] O sea que no hay en esta cosmovisión esencias independientes de la realidad de las sustancias singulares, pues las esencias son el grado, el modo de ser de las sustancias singulares creadas. Pero eso no significa que las diversas sustancias singulares estén “colgadas” de una sola esencia. Sean Juan y Pedro dos personas reales. Juan y Pedro no son en parte humanos participando de una sola esencia humana. A pesar de todo lo que Tomás incorpora

de Platón, eso no lo incorporó ^[12]. Juan y Pedro son totalmente humanos. La esencia se da totalmente en las sustancias reales singulares. Ahora bien, no se reduce a su singularidad, esto es, la humanidad no es sólo Pedro ni Juan: se da totalmente en ambos (por eso puede decirse “Juan es totalmente humano”) pero a la vez sería un error decir “sólo Juan es humano”. Por eso es que tiene fundamento real la predicación universal de “ser humano” como concepto universal, y ese fundamento real es la real humanidad de Juan o de Pedro, que se da totalmente en ellos dos pero no se reduce a ninguno de los dos. Que Tomás supera con esto al esencialismo platónico y a la vez a un individualismo ontológico que deriva luego en nominalismo, ya se sabe. Las implicaciones para nuestro tema son más amplias. Las esencias se dan siempre en lo singular existente, y adoptan consiguientemente las manifestaciones típicas de lo que singularmente existe. Entre ellas, el ser en el tiempo, lo cual, trasladado a lo humano, es el ser en la historia.

b) La analogía.

El tratamiento de la analogía por parte de Sto. Tomás es fundamentalmente metafísico. Con lo cual no sólo no negamos, sino que afirmamos el fino tratamiento lógico-predicamental que Tomás le da al tema –nos referimos a clasificaciones tales como analogía de proporción, proporcionalidad, intrínseca, ^[13] extrínseca, etc-. Pero en nuestra opinión las cuestiones metafísicas más profundas han sido olvidadas debido a una exagerada importancia dada a una artillería conceptual lógico-predicamental.

Nuevamente, es en el eje central de una metafísica creacionista donde debemos buscar el significado de una analogía propiamente metafísica. Dios ha creado un universo graduado, participado, donde, como dijimos, los diversos grados de ser participado corresponden a diversas esencias. En ese sentido, ese universo de gradación entitativa diversa implica un universo que no es el mismo en todos sus aspectos ni tampoco absolutamente diverso. Es un universo análogo, donde se pueden distinguir globalmente grados

de ser que van aumentando su perfección ontológica a medida que participan más de la Causa Primera [14]

. Todo ello es así aún en el caso de que no existiera ningún ser humano que predicara (“que hablara de”) este universo analógico. Por eso todo fundamento de la analogía como tema lógico se encuentra en esa analogía propiamente metafísica.

Por ende, cuando logramos encontrar en la realidad algo en común, algo que implica que realidades diversas no son totalmente iguales ni totalmente diversas, el fundamento es esa gradualidad de perfecciones ontológicas. Ello es así también en las sustancias primeras que tienen la misma esencia. No sólo debe insistirse en que en ese caso la esencia está totalmente en cada sustancia primera, sino que también debe afirmarse que cada sustancia primera, dado el *aliquid* que se predica trascendentalmente

[15] de todo ente, es sólo ese ente finito y no otro. Esa sustancia primera también presenta siempre un diverso desarrollo gradual de su esencia, que puede tener mayor riqueza entitativa cuanto más nos vamos acercando a la Causa Primera. Ese desarrollo gradual puede implicar perfecciones diversas, características individuales absolutamente propias (por eso hemos hablado del *aliquid*), pero a la vez análogas sobre la base de una esencia en común. Esta mayor o menor perfección entitativa de una sustancia es en orden, por supuesto, a la finalidad propia del universo, que no es otra que su origen: Dios.

Dos aclaraciones. Primero, que el diálogo con la ciencia contemporánea nos ofrece un gran ejemplo de esta gradación metafísica, sobre todo al ver los diversos grados de auto-organización de la materia

[16] especialmente cuando se llega al caso de los seres vivos. Dos, que la esencia de tal o cual sustancia primera, en cuanto tal esencia, es siempre la misma, con independencia de su desarrollo entitativo. Pero el caso es que ninguna esencia existe sino en una sustancia primera determinada y, por ende, se encuentra siempre en “desarrollo”, en “des-pliegue” que implica por ende hablar de un dinamismo metafísico propio del universo creado cuyo conocimiento por nuestra parte es limitado, gradual y diverso. En ambos casos el conocimiento humano implica un determinado grado de conocimiento que no debe confundirse con el grado de ser propiamente metafísico del cual estamos hablando. Sin embargo, en el tema hermenéutico el conocimiento humano es un polo fundamental, de igual modo que el grado de ser propiamente metafísico. Esto es: aunque el conocimiento humano de la esencia fuera perfecto, ello no implicaría el conocimiento de un universo unívoco. Se conocería

perfectamente un universo análogo. A lo cual hay que agregar que ese universo análogo es imperfectamente conocido: el conocimiento de la esencia es limitado y también gradual. A un universo graduado corresponde un conocimiento gradual que forma parte de ese universo.

Ello nos introduce el siguiente tema, sin antes relacionar todo esto con el punto anterior. Si el universo es análogo, el ser humano es análogo. Y si el universo se da en el tiempo, y el ser humano en la historia, esa historia no será equívoca, sino análoga. Y si el espacio del hombre es su cultura, esa cultura no será equívoca, sino análoga.

c) La abstracción.

c.1. La relación esencia/sustancia primera.

Esa relación entre lo esencial y lo singular, tan importante en Tomás, como hemos visto, se traslada a su teoría del conocimiento, sobre todo a través del papel de la abstracción.

Si somos capaces de distinguir entre Juan, Pedro y su esencia como seres humanos, ello es porque: a) la sustancia singular tiene totalmente su esencia pero no se reduce a ella; b) tenemos la capacidad de hacer

[17]
la distinción . La abstracción es una actividad del intelecto por la cual consideramos a la esencia independientemente de tal o cual individuo, y su fundamento real es la no reductibilidad de la esencia al individuo. Todo lo cual sigue dependiendo, como vemos, de la fuerte relación entre lo esencial y lo individual en la metafísica creacionista de Tomás.

Ahora bien, que podamos considerar esencias no reducidas a lo individual no significa que la inteligencia humana sea como un receptáculo de esencias intemporales y unívocamente significadas. En Tomás se afirma claramente que la esencia se abstrae a partir de una imagen sensible, una *síntesis sensible final* para la cual confluyen los diversos sentidos internos conjugados en la *cogitativa*. Esa imagen sensible es “aquello desde dónde” el intelecto abstrae la esencia, y por ende, conocido concomitantemente con el conocimiento de la esencia.

Ahora bien, esto es importantísimo para nuestros fines porque esa imagen sensible es singular y, por ende, histórica. En la inteligencia de un ser humano no hay conceptos de esencias que sean a-históricas. Nosotros no tenemos una experiencia intelectual aislada de “gato”, “perro”, “agua”, “aire” sino de *este* gato, a partir de cuya imagen sensible podemos considerar “lo que es” pero siempre asociado a una imagen. Y, por ende, a una connotación histórico-cultural. Cuando un occidental de una ciudad

industrializada piensa en el agua, piensa en un grifo, en una botella, etc, y cuando un egipcio del 2000 a.C. piensa en el agua, no piensa en nada de eso. Piensa en un río. Pero, ¿piensan los dos en “lo mismo”? Lo veremos más adelante.

c.2. La limitación del conocimiento de la esencia.

Ahora bien, es importantísimo recordar que en Tomás el conocimiento de la esencia es limitado. No es éste un punto que él en su época haya tenido que aclarar especialmente, sino que eso compete a nosotros. De todos modos tres son las razones por las cuales se desprende claramente que en Tomás de Aquino está muy lejos de plantear un conocimiento casi completo de la esencia con un estilo racionalista [18]

Primera. El eje central del pensamiento de Tomás es una armonía razón/fe creacionista donde sólo Dios conoce totalmente lo creado. Para un intelecto finito lo creado guarda siempre un margen de misterio. Ninguna creatura tiene la visión de Dios, el conocimiento perfecto de Dios, y menos aún el hombre.

Segunda. Para Tomás la sustancia se conoce a través de los accidentes. Por ende ninguna esencia se muestra sino a través del dinamismo propio de sus capacidades operativas. Y ese dinamismo es imperfectamente conocido sobre todo por la tercera razón que ahora explicaremos.

Tercera. Cuando Tomás explica que el conocimiento de la sustancia singular corpórea es indirecto aclara que ello no es por su singularidad, sino por su materialidad [19]. Por lo demás siempre aclara que lo cognoscible es tal en tanto que esté en acto [20], y que lo material implica potencialidad [21]. Por ende a mayor actualidad mayor cognoscibilidad (y por eso tiene que aclarar que Dios no es evidente *quoad nos* [22])

) y a mayor potencialidad, menor inteligibilidad. De esa gradación entitativa a la que siempre nos hemos referido, hay una cognoscibilidad de mayor a menor desde el hombre para abajo en la gradación entitativa (dejando de lado el caso de Dios, como hemos aclarado, y los ángeles, cuyo existir se conoce sólo por Fe). Por ende es obvio que la esencia de las sustancias singulares corpóreas es imperfectamente conocida, aun la del hombre, que es la que conocemos más al conocer su inteligencia y voluntad, lo cual no implica, por supuesto, conocer la esencia del hombre como Dios la conoce ni tampoco eliminar el misterio de todo ser humano real.

Volvemos a aclarar que este punto es fundamental: gran parte de los malentendidos con el mundo filosófico contemporáneo que sanamente reacciona contra cierto racionalismo esencialista pasa por

suponer que Sto Tomás está en ese racionalismo, lo cual de ningún modo es así.

d) Las demás funciones del intelecto.

Hemos dicho “las demás” porque la abstracción ya es una función del intelecto, y una de las más importantes. Pero con los puntos *c* y *d* queremos exponer lo que desde nuestro punto de vista forma parte del *intelecto activo* en Sto Tomás. Esto es, un conjunto de funciones activas del intelecto –y no sólo el *intellectus agens*- que tienen una importancia fundamental para los fines de nuestro estudio.

En primer lugar, y siempre coherente con su creacionismo, el intelecto humano es en Tomás participación en la iluminación divina ^[23]. Esto no sólo no se contradice con la limitación del conocimiento humano, sino que es plenamente coherente: toda creatura, en tanto efecto, participa de su Causa, Dios, y se diferencian esencialmente ^[24]. En la creatura todo es finito y limitado porque ella mismo lo es.

La teoría de la abstracción que Tomás toma de Aristóteles está así coherentemente transformada en una visión agustinista, donde el intelecto humano es ante todo participación en la luz divina, necesitando el concurso de los sentidos y captando imperfectamente lo que Dios conoce absolutamente (“absolutamente” como contrapuesto a imperfectamente). Esta similitud y a la vez diferenciación –típica del pensar analógico de Tomás- con el intelecto divino no dificulta, sino que facilita, el diálogo con un filósofo no creyente, en tanto éste tome las diferencias con el intelecto divino como una hipótesis a partir de la cual explicar mejor el conocimiento humano ^[25].

Ahora bien, la similitud entre el intelecto humano y divino consiste en ese “ver” intuitivo. Ante todo: qué no significa intuición en Tomás? La intuición no significa: revelación divina, o cierta captación emocional no intelectual, o cierta fuerza sobrenatural para el conocimiento de lo real.

La intuición es en Tomás una “captación directa” ^[26]. Directa no por completa, sino porque la contrapone a la *ratio* en cuanto a razonamiento ^[27]. No se contrapone con la noción de abstracción, sino que abstracción e intuición limitada de la esencia son concomitantes: allí donde el intelecto abstrae, ilumina intuitivamente lo esencial y lo distingue de lo que no es esencial. Esta “iluminación intuitiva” debe ser interpretada –no nos cansaremos de aclararlo- no como una fuerza de conocimiento sobrenatural ni tampoco aislada de otras operaciones del intelecto, sino como la simple y limitada captación “no-discursiva” de ese aspecto “esencial”. Más adelante profundizaremos en esto, destacando

lo limitado, humilde y práctico de esa captación.

En segundo lugar, esta intuición de los aspectos esenciales de la realidad se relaciona íntimamente –

aunque no se confunde- con el *intellectus principiorum* ^[28]: un hábito natural innato de los primeros principios. Tomás se refiere en plural a los principios pero en realidad habla fundamentalmente del

principio de no contradicción ^[29]. Aquí hay dos cosas que destacar: primero, se trata de una disposición innata, que se identifica con el dinamismo propio del intelecto. Esto es, el intelecto, en cuanto potencia

en acto primero, ya es intelecto, con toda su capacidad (*virtus*) propia, y cuando pasa al acto segundo,

capta su objeto propio. Dos, el objeto del intelecto es el ente, y *ens* en Tomás no quiere decir un

concepto posible ^[30], sino un *habens esse* ^[31], un sujeto real que tiene acto de ser. Y es esa realidad la que es no contradictoria, y por eso el intelecto predica trascendentalmente ^[32] de todo ente real que no

puede ser y no ser al mismo tiempo y en el mismo sentido, y luego lo traslada al plano lógico. Por eso el

intellectus como hábito innato es una disposición del intelecto mismo en cuanto intelecto para captar la

no contradicción de lo real. En ese sentido se puede hablar de un a priori en Tomás con toda coherencia

con su realismo ^[33].

En tercer lugar: se puede hablar en Tomás de una intuición intelectual que sea provisional, que no tenga

la certeza de las dos primeras? Sin forzar el pensamiento del autor, se podría decir que, con respecto a

ciertos aspectos de lo que entonces era su física, Tomás ve lejanamente algo así ^[34]. Futuros desarrollos de esta cuestión, que hoy podríamos llamar intuición conjetural, no son por ende *directamente*

contradictorios con el pensamiento de Tomás.

En cuarto lugar, el intelecto percibe la *adecuatio*, esto es, la verdad como su adecuación a la realidad.

Una errónea explicación de la verdad en Tomás ha generado graves malentendidos que, de no aclararse, conducirían nuestra propuesta al fracaso total, *ab initio*.

La verdad en Tomás –aparte de estar fundada en la realidad misma como *verum* ^[35] - no es simplemente la correspondencia con la realidad siendo esa correspondencia una especie de copia, de pequeña foto

mental adecuada a su vez con lo real. La verdad no es copia, porque esa copia sería otro *id quod* se

conoce, y así preguntaríamos de vuelta si eso conocido corresponde o no a lo real. La *adecuatio*

intellectus et rei implica un signo muy especial –llamado después signo formal y clave para una

correcta semiótica ^[36] - que es *in quo* la realidad se conoce ^[37], esto es, aquello a través de lo cual la

realidad se conoce, que implica una reflexión intelectual en la cual el sujeto cognoscente, al mismo tiempo que afirma algo, re-conoce su adecuación con lo real ^[38], con lo cual la verdad no es otro juicio afirmado de manera sobrepuesta con la referida afirmación. La no aclaración de estas cuestiones pondrían en peligro toda la elaboración de la parte cuarta de nuestro estudio –la parte pragmática- que de ningún modo es una parte prescindible con relación a las otras tres.

Sintetizando, podríamos decir que en Tomás hay un intelecto no sólo pasivo sino además activo que abstrae, intuye y genera el “ser veritativo”. Pero, ¿por qué hemos dado tanta importancia esta cuestión?

Porque una de las claves de la hermenéutica realista que queremos proponer es que la verdad no implica hablar de “los hechos”, como si se pudiera “hablar” de ellos sin la imprescindible presencia de toda la riqueza de una inteligencia humana a través de la cual la realidad “pasa”. Hablar de objetividad sin el “paso” de la inteligencia humana –y en ese sentido, de la presencia del sujeto, la *subjetividad*- es un imposible absoluto. Pero el caso es que la toma de conciencia de la presencia del sujeto –fundamentalmente por el círculo hermenéutico- deja dudas sobre la “verdad objetiva” y el neopositivismo que aún permanece cree que las ciencias experimentales son el resguardo de la objetividad contra un postmodernismo escéptico, mientras que este último se burla de tal pretensión. Quien nos ayuda a “pasar sobre” este problema es Edmund Husserl, y hacia él debemos dirigir ahora nuestra mirada.

4. Qué elementos tomamos de Husserl.

a) El antihistoricismo, antipsicologismo y antipositivismo.

Ante todo, hay cierta “*intentio auctoris*” primaria que coincide con nuestra propia lectura, sin que esto implique, por supuesto, dar luz a las intrincadas discusiones sobre el sentido auténtico y final de la filosofía de Husserl.

No hay que olvidar que Husserl comienza combatiendo el psicologismo, el historicismo y el positivismo como formas de relativismo ^[39]. Por supuesto que esto, entre varias cosas, es lo que lo sigue enfrentando con cierto postmodernismo actual, pero lo único que nos preocupa de ese enfrentamiento es que quede posicionado por ello como un autor “anti-hermenéutico”.

Obviamente, Husserl no se enfrentaría con estas tres formas de relativismo si no fuera por una peculiar

afirmación que lo acompañará siempre: la captación intelectual (intuición) de la esencia. Pero es conveniente repasar lo que niega para ver los alcances de esa afirmación.

Husserl niega que la comprensión histórica implique la negación de un significado universal. Niega que el fruto de las operaciones intelectuales quede reducido a las operaciones psicológicas que los acompañan, y niega –coherentemente- que la racionalidad humana quede reducida a la sola apreciación

[40] matemática de las ciencias naturales hipotético-deductivas. En esas tres negaciones está la afirmación de que el intelecto humano capta un sentido “objetivo” en cuanto no reducido a esos tres ámbitos. Insistimos en esta especie de circularidad entre lo que Husserl afirma y niega porque eso nos permite distinguir con cierta claridad entre la afirmación de la captación de la esencia y: a) “objetivo” como “dato objetivo” como vanamente pretende el aún remanente positivismo cultural (esto es, un “hecho” donde no interviene la actividad interpretativa del sujeto que “entiende”) b) negación de lo histórico, lo psicológico y lo científico-positivo (nada de eso está negado, sino negado en cuanto al reduccionismo de la significación a esos tres ámbitos) c) la captación “absoluta” de la esencia.

Por esto Husserl recurre a dos temas clásicos en su planteo: a) la distinción entre la operación intelectual y su resultado (noesis y noema); b) la reducción eidética, esto es, la distinción entre la esencia en sí y la posición espacio-temporal concreta de la cosa.

Por supuesto, antes de seguir adelante debemos ubicar estas cuestiones en el contexto propiamente husserliano para no confundirnos.

Es sabido, y en esto hay relativo consenso, que la distinción entre la operación intelectual y su resultado –el razonamiento como acto psicológico y la validez o no del razonamiento, etc.- era tradicional en el contexto escolástico, donde la noción de intencionalidad era fundamental y que Husserl toma de

[41] Brentano. Pero ello no implica que sea lo mismo “esencia” en Tomás y en Husserl. En Tomás la esencia es el grado de ser de la cosa real; es el mismo acto de ser de la cosa real en cuanto finito en tal o cual grado. Pero desde Tomás, que en el siglo XIII y en un contexto creacionista ese *actus essendi* es prácticamente su pre-comprensión originaria, hasta fines del siglo XIX, han pasado muchas cosas –valga la obvia aclaración-. Husserl se mueve en un contexto donde “existencia” hace referencia al aquí y ahora de la cosa (eso nada tiene que ver con el *actus essendi* de Tomás). Entonces es obvio que “lo que la cosa es en sí” no es dado por su posición espacio-temporal (lo que un árbol sea no se responde

hablando de *este* árbol). Entonces hay una analogía entre la reducción eidética de Husserl y la abstracción de la esencia de Tomás, en cuanto que ambas son el camino del intelecto para el encuentro con el sentido o esencia en sí de la cosa. La diferencia –vale la pena aclararlo en honor de estos dos grandes autores- consiste no sólo en la diferencia en cuanto al significado de lo “real” –de donde viene la diferente relevancia gnoseológica de la cosa concreta para ambos- sino que cuando Tomás piensa en esencia –ya lo dijimos- puede referirse al concepto universal pero también a la esencia de la sustancia real, la cual el intelecto conoce merced al signo formal, evitando así el problema del representacionismo. En cambio Husserl –y precisamente para evitar el problema del signo-“copia”- la esencia es el sentido presente en la conciencia pura, que debe poner absolutamente entre paréntesis a la existencia concreta precisamente para lograr la objetividad del significado.

Ahora bien, ¿qué agrega entonces el tema de la esencia en Husserl?

Agrega un análisis especial entre el “polo del sujeto” y el “polo del objeto” que es fundamental para nuestra *intentio lectoris*, una hermenéutica realista, habiendo aclarado ya la principal similitud y diferencias contextuales con el realismo en Tomás.

b) Las “capas” o “niveles” de la esencia.

Husserl tiene un análisis según el cual la contemplación intelectual de la esencia implica ir la penetrando en sus diversos “grados” o despliegues. Esto no se contradice con Sto Tomás pero le agrega algo que había quedado olvidado por la tradición escolástica. Este punto es un eje central para nuestra propuesta.

Ya en Ideas I habla de un complejo de elementos noemáticos (de sentido) en cuyo centro hay un núcleo

que fundamenta otros elementos de sentido ^[42]. Por eso había dicho antes que la captación de la esencia es paso a paso, como algo que es dado desplegándose, abriéndose paso como una serie de

significaciones cuya claridad es de menor a mayor ^[43]. Adelanta después una imagen del conocimiento del sentido objetivo que va a ser muy fecunda a nuestros fines: la conciencia se va acercando a la

esencia “sintéticamente” a través de muchos rayos ^[44] cuyo centro es ese núcleo que explicábamos antes.

Esta misma imagen cobra más fuerza en Ideas II ^[45], cuando habla de un campo intencional que tiene “rayos” los cuales se van recorriendo como en espiral, alcanzando cada vez más plenamente al objeto

^[46]. Pero esa misma imagen de los rayos había sido usada poco antes para describir el polo del sujeto

[47] , como contraponiendo dos polos [48] : el del sujeto y el del objeto. En ambos se da la analogía de los rayos: en el objeto para explicitar las capas de lo objetivo, en el sujeto para describir los focos intencionales a partir de los cuales el sujeto se “enfoca” hacia alguna de las múltiples capas del objeto. Esos focos intencionales ya habían sido tratados antes como posibles rayos intencionales u “horizontes” [49] , importantísima y fundamental noción que analizaremos posteriormente.

La misma idea se desarrolla en Experiencia y juicio, aunque en el contexto de su fundamental distinción entre lo predicativo y lo pre-predicativo [50] . Antes de la explícita formulación de un juicio hay una experiencia de lo pre-dado –noción que también se había manejado en Ideas II-, donde según los intereses del polo del sujeto, éste va dirigiendo su mirada a perspectivas y matizaciones del objeto [51] , que siempre es el mismo *desde diversos lados*. Aunque sea difícil en este momento explicar esto sin introducirnos directamente en lo más interesante de la primera parte de este libro –la noción de horizonte- debemos decir que la misma idea aparece cuando, profundizando en ese tema, reafirma un enriquecimiento cognitivo progresivo por parte del sujeto, dado por un acercamiento al objeto cada vez mayor [52] .

En La crisis de las ciencias europeas, cuando está re-elaborando nuevamente su fenomenología como respuesta a la crisis del positivismo europeo [53] , la misma idea aparece, ahora en otro contexto (el tema del mundo vital) que veremos después. Analizando lo que es “dado” al sujeto en una intuición, vemos lo lejos que está Husserl de pensar en una captación no-progresiva. Habla en ese caso nuevamente de los “lados” del objeto y se refiere explícitamente a las “perspectivas” del sujeto, perspectivas que implican un *progresivo enriquecimiento del significado*, o, lo que es lo mismo, un continuo “despliegue” del significado [54] . Como vemos, nada que ver con un supuesto racionalismo en cuanto a las esencias donde éstas son conocidas por el sujeto totalmente y en una sola captación. La misma noción de “campo” de percepción vuelve a aparecer hacia el final del libro [55] cuando sistematiza las nociones de horizonte y empatía, que, según veremos, se entrecruzan y se retroalimentan conceptualmente para poder explicarse.

Pero si Husserl insiste tanto en esta captación “paso a paso” de una esencia que a su vez presenta despliegues de significación, no pudo haber desatendido la noción de *tiempo y entorno vital del sujeto*, a partir del cual éste realiza esa progresiva captación eidética. Esta es la noción que vamos a tomar a

continuación.

c) El mundo vital.

El tema del mundo vital es una cuestión que Husserl tuvo in mente no sólo hacia el final de sus escritos, dicho esto con independencia de la importancia que el mismo Husserl le haya dado a este tema en los principios de su obra. En sus ahora re-descubiertas lecciones de 1910-1911 ^[56], Husserl acuña una distinción que para nosotros es importantísima: la distinción entre la actitud natural y la actitud teórica, contemplativa o fenomenológica. El sujeto, independientemente de la contemplación fenomenológica, que implica la reducción eidética donde el sentido de las esencias aparecen, se mueve en un “mundo circundante”. Si bien nunca es fácil caracterizar esta noción en estas lecciones, podríamos al menos decir que Husserl está pensando en un mundo de cosas tal como aparecen en la vida cotidiana del sujeto, lo cual incluye el contacto con otros sujetos a través de su cuerpo espiritual (*Leib*) e incluye –esto es fundamental para la apreciación global del pensamiento de Husserl y el contacto conceptual con sus últimas obras- las significaciones “científicas” entendiéndose por éstas las emanadas de las ciencias naturales y su método, que también forman parte –esto es muy profundo y sorprendente- de una actitud natural no-fenomenológica.

Tal vez una de las cosas más interesantes de estas lecciones es que Husserl atribuye a las percepciones efectuadas en este mundo circundante una serie de recuerdos y expectativas, una experiencia de la corriente del pasado, presente y futuro, y una experiencia de los otros ^[57], que tiene que ser distinguida, por medio del concepto de doble reducción ^[58], de una reducción eidética más profunda que se efectúa sobre el *objeto del recuerdo* ^[59] y que lleva a una actitud más teórica. Para nosotros esto es interesante porque nos lleva a una lectura en la cual este mundo de vida y de experiencias aparece como *aquello desde dónde* se efectúa la contemplación fenomenológica más típicamente estudiada. Para nuestros fines esto es sumamente importante: que la significación de la esencia esté íntimamente vinculada, pero a la vez distinguida, del mundo de vida del sujeto cognoscente, es básico para una hermenéutica que supere la dialéctica entre lo objetivo y lo subjetivo, y estamos viendo de qué modo Husserl se convierte en un autor puente y clave entre un objetivismo ^[60] y un post-modernismo donde toda significación ha sido eliminada en la pura subjetividad.

En *Experiencia y juicio* ^[61] el tema aparece tratado desde otra perspectiva, aunque, obviamente, todas se

van complementando. Este es un libro donde Husserl vuelca toda su sabiduría lógica al tema de la expresión del juicio asertórico, pero, como no podía ser de otra manera, vuelca su ya clara filosofía fenomenológica a la experiencia intelectual previa, pre-predicativa, que se produce en el sujeto “antes” de proferir el juicio. Entonces, no de casualidad, el mundo vital surge nuevamente.

Los objetos sobre los cuales el sujeto juzga están pre-dados, son previos al sujeto que juzga sobre ellos,

[62] y entonces es necesario hacer una teoría de esa experiencia pre-predicativa, en la cual una de las primeras cosas que surgen es el mundo como ese conjunto de objetos dados a la conciencia, como presupuesto, como lo único pasivamente dado a un sujeto que ya según sus intereses cognitivos en la vida

[63] práctica –allí aparece el ya referido polo del sujeto- irá convirtiendo esa pasividad en una actividad del foco intencional.

Así vuelve a presentarse este *Lebenswelt* como las evidencias de experiencia que fundan las evidencias

[64] predicativas, donde vuelve a presentarse este mundo de objetos pre-dados y donde se afirma nuevamente –esto es muy importante- que ese mundo vital incluye también lo que la ciencia natural dice

[65] sobre las significaciones de las cosas. Como vemos, el “anti” positivismo de Husserl sigue presente, todo el tiempo, pero no como una oposición a la ciencia en sí misma sino como negación de que nuestra concepción del mundo tenga su origen último en las ciencias experimentales. La importancia de todo esto para nuestro trabajo y para entender el acertado diagnóstico de Husserl –la crisis de la civilización como un reduccionismo científicista- es fundamental.

También el mundo vital es un mundo histórico. Trataremos de hacer de esto la lectura más justa que podamos. Desde luego que Husserl no puso en esta cuestión el centro de sus investigaciones. Sin embargo no por ello tenemos que considerar como marginal o sin importancia el texto que al respecto

[66] aparece en *Experiencia y juicio*. La experiencia “última” del mundo vital significa llegar hasta la historicidad propia del mismo. ¿Por qué no es esto marginal en la obra de Husserl? Porque no es marginal en Husserl el tema de la ciencia y el mundo vital, tema dominante de *La crisis de las ciencias*

[67] europeas y que, como volveremos a ver, aparecía ya en 1910-1911. En el párrafo que hemos citado, la historicidad del mundo vital aparece ligada intrínsecamente a la actitud natural de la ciencia experimental, ciencia que es esencialmente una experiencia “moderna”. Esa ciencia no es en Husserl, de ningún modo, un mundo de significaciones atemporales, sino una determinada experiencia histórica

ligada –como se verá luego- a una determinada visión del mundo ^[68]. Sea o no acertada la génesis de la ciencia moderna tal cual él la concibe, la relación entre lo histórico y lo científico es una de las intuiciones más fecundas de Husserl cuya importancia destacaremos más adelante.

Vayamos entonces al mundo vital tal cual está planteado en La crisis...., donde la relación entre la ciencia experimental y el mundo vital es decisiva y dominante.

Después de expresar su desacuerdo con que la física-matemática haya sido considerada como la originante del sentido último del mundo, no de casualidad destaca al mundo vital del que hablábamos

antes como un mundo originante de sentido pre-científico ^[69]. Y no porque el mundo vital sea equivalente a la reducción eidética, la contemplación de la esencia, sino porque esa actitud teórica en la cual se contempla la esencia presupone, recordemos, una actitud natural *de la cual forma parte* el sentido científico en sentido físico-matemático.

Ahora bien, este tema, dominante de La crisis y –vale la pena recordarlo- de las lecciones de 1910-1911, unos veinticinco años antes, no es sin embargo el único importante de este libro a fines de nuestra propuesta. Hay otro, muy complejo, del cual el mismo Husserl reconoció sus aporías, y con ese nombre ^[70] : la fenomenología del mundo vital.

Obviamente no es nuestro objetivo tratar este tema en particular. Simplemente diremos cuál es en nuestra opinión el problema y por qué es para nosotros importante.

Husserl llega a percibir claramente la íntima relación entre la actitud natural, que es concomitante al mundo vital, y a la actitud teórica, que implica la reducción eidética y la consiguiente captación del sentido de la esencia. Ahora bien, se supone que en su planteo esta captación teórica es el fundamento último del sentido de la esencia, pero ahora aparece el mundo vital como algo “por detrás” de ese sentido, como una especie de sustrato originario, pre-dado a la reducción eidética. Pero entonces, para que la objetividad lograda no se pierda en ese sustrato (y esa pérdida es precisamente lo que no lamentaría una hermenéutica postmoderna) es necesario un análisis fenomenológico de ese mundo vital. Pero ello implica una actitud teórica precisamente allí donde hay actitud natural. Un mundo vital con actitud teórica sería en cierto sentido paradójico: la relación, allí, entre lo fundante y lo fundado se desvanece. Obviamente, quienes estén formados en el anti-fundacionismo de Popper y/o en el neopragmatismo Peirce/Putnam dirán que ese es un problema de Husserl basado en su casi obsesión

por un fundamento último, pero, en este momento, ese tipo de críticas no nos permitirían *comprender* al planteo husserliano ni tampoco futuras líneas de diálogo con la corriente citada. El punto es que frente al relativismo del historicismo y el psicologismo Husserl capta la importancia de un punto de apoyo no relativista; capta al mismo tiempo la relación entre ese punto de apoyo y la vida del sujeto, pero cuando trara de fundar la teoría de ese mundo vital se encuentra hacia el final de su vida con la aporía referida.

[71]

Sería parte de otro estudio analizar de qué modo trató de resolver Husserl este problema . Pero para nuestra propuesta lo relevante es que Husserl ve una posible salida en la intersubjetividad, importantísimo tema a fines de nuestra propuesta que hasta ahora no hemos considerado explícitamente. Pasemos entonces a este importantísimo y muy debatido punto de la filosofía de Husserl.

d) La intersubjetividad.

Por supuesto, no corresponde a los fines de nuestro trabajo dar una opinión fundada sobre la real dimensión de la intersubjetividad dentro de la filosofía de Husserl, tema sin embargo tan importante en él. La interpretación del auténtico sentido de la famosa meditación quinta de Meditaciones Cartesianas [72], el sentido que tiene el tema en el epílogo de Ideas I [73], la real dimensión, en el conjunto de la obra de Husserl, que el tema tiene dado lo planteado en las ya citadas lecciones de 1910-1911, o un juicio aunque sea provisorio de la salida realista que este tema pueda dar a la fenomenología de Husserl, quedan por ahora fuera de nuestros objetivos. Esto debemos aclararlo dada que la *intentio lectoris* que nosotros daremos al tema será esencia para una hermenéutica realista, pero, como dijimos desde el principio, lejos de nuestro ánimo *confundir* nuestra propuesta con la de Husserl.

De todos modos, los temas que Husserl se plantea conducen “en sí mismos” a una relación íntima entre intersubjetividad, sentido, realidad del mundo e interpretación de los fenómenos sociales. Ya en las señaladas lecciones de 1910-1911 Husserl une esa percepción dinámica del pasado, presente y futuro – donde se da la referida doble reducción- a la *empatía* de la conciencia del otro dada *en cuanto otro*, a lo

[74]

cual atribuye el carácter de dato fenomenológico . A la captación del mundo vital dado en esa doble reducción hay que añadir, concomitantemente, a un mundo de sujetos, a una intersubjetividad a la cual parece llegarse con vivencia fenomenológica en la captación del “objeto del recuerdo” que quedaba, como vimos, dada en esa corriente pasado-presente-futuro implicada en la captación del mundo vital. Si el mundo vital es pues condición necesaria, mas no suficiente, para la reducción eidética, y ese mundo

vital es un mundo intersubjetivo (donde, por ejemplo, lo que el agua “sea” no puede ser captado de manera solipsista) sospechamos por qué Husserl termina viendo unos veinticinco años después a la intersubjetividad como una solución a las aporías del mundo vital.

El tema “parece” olvidado en *Ideas I*, si no fuera por el importantísimo detalle de que en su epílogo distingue enérgicamente su propio idealismo –el trascendental- del psicológico (el habitualmente

llamado idealismo) justamente sobre la base de la intersubjetividad ^[75]. En *Ideas II* el tema es sencillamente fundamental. La captación de la intersubjetividad, de la conciencia del otro, pasa por el

planteo del *Leib*, el cuerpo espiritual ^[76], a diferencia del *Korper*, cuerpo solamente material. Esta *fundamental* distinción ^[77] lleva a Husserl al planteo de un mundo espiritual en el cual, por medio de

una empatía del otro, puedo captar sus motivaciones ^[78], y de este modo, por medio de esta “motivación

como ley fundamental del mundo espiritual” ^[79] puedo establecer una *comprensión* del mundo social ^[80]

. Esto es básico para una fenomenología de las ciencias sociales donde la espiritualidad del otro nos lleva a un mundo de fines, de motivaciones conocidas fenomenológicamente por medio de la empatía.

Esto explica fácilmente el absoluto anti-positivismo de la filosofía de las ciencias y, en particular, de las

ciencias sociales, en Husserl, lo cual tuvo un clásico desarrollo en A. Schutz ^[81]. El contacto que esta cuestión tiene con la espiritualidad del alma y la causa final en la tradición tomista debería meditarse mucho más.

Pero lo más importante a nuestros fines y, a la vez, más delicado, es destacar la relación entre intersubjetividad y captación del sentido de la esencia. Ya hemos dicho que el mundo vital, que otorga los elementos pre-dados a la reducción eidética, es también un mundo intersubjetivo. A eso hay que

agregar que el párrafo 47 de la parte III de *La crisis...* ^[82] está dedicado en gran parte a esta cuestión. Paralelamente a esa captación progresiva de la esencia de la cual ya hemos hablado, hay una

comunicación de experiencias en el mundo intersubjetivo ^[83]. Hay un entendimiento recíproco, un

diálogo recíproco, concomitante con ese rodeo progresivo de las capas de la esencia ^[84]. Esto puede parecer una relativización del sentido objetivo de la esencia, pero pensamos que no. Si el polo del objeto

“dialoga” con el sujeto, dado que la esencia va mostrando sus diferentes niveles mediante las perspectivas del sujeto a través de las cuales éste va penetrando sucesivamente esa esencia, ello no es contradictorio, sino concomitante, con un “diálogo” del sujeto con otros sujetos sobre esas mismas

perspectivas. He aquí un punto delicado pero que será clave para futuras reflexiones. Dada la relación entre la captación de la esencia y el mundo vital, nos atrevemos a decir que la captación de la esencia no es ni meramente utilitaria ni contemplativa absolutamente. Tiene que ver cierto uso que las personas hacen de las cosas por el cual las personas se acercan al sentido de la cosa. Al principio de este trabajo dejamos pendiente la pregunta de si el egipcio y el occidental piensan “lo mismo” respecto al agua. No si cada uno piensa en su propia circunstancia cultural. No si cada uno piensa en su paradigma científico. Sí, si ambos tuvieran una perspectiva teórica sobre su actitud natural –que sí sería solamente utilitaria– e hicieran explícito un sentido de la esencia del agua que aparecería tal vez como primera capa en su reducción eidética: el agua es “algo” que sirve para tomar, lavarse... Que las cosas no humanas sean vistas desde el horizonte humano no “tapa” su esencia, sino que des-cubre aspectos de esa esencia más in-mediatamente accesibles a nuestra humana condición.

Por algo había dicho Husserl, precisamente cuando hablaba del ser humano en cuanto co-habitante del mundo espiritual y del mundo natural, que eso significa que los otros son captados en un mundo circundante de personas y “cosas” implicadas en los actos de las personas ^[85]. Nos atrevemos a re-interpretar esto como un camino desde la evidencia fenomenológica del otro en tanto otro a la evidencia fenomenológica del mundo circundante de cosas físicas que rodean a la persona, dado que el otro es un *Leib*, un *cuero* espiritual, que no puede consiguientemente existir sin co-existir con lo físico, además de con “otros”, por supuesto. Desde luego esto implica ya la afirmación “decidida” de un realismo vía intersubjetividad, y por eso dijimos “nos atrevemos a re-interpretar” dado que este es un *punto de llegada coherente* del planteo husserliano pero no su *punto de partida* en tanto *intentio auctoris*. ^[86]

Sin embargo, independientemente de esto último, creemos que ha quedado claro el papel central de la intersubjetividad en Husserl: integrante del mundo vital; co-captadora del sentido vía el diálogo y el *Leib*; salida posible hacia un realismo; fundante de la empatía del mundo de los fines del sujeto que a su vez funda una fenomenología de los estudios sociales. No es poco.

Nos queda un tema, que implícitamente ha estado siempre presente, que cierra el tema de los sentidos de la esencia visto al principio y hace claramente explícito la dimensión hermenéutica en Husserl. Nos referimos a los horizontes.

e) Los horizontes del polo del sujeto.

Con este tema, que ahora veremos explícitamente, pero que fue visto implícitamente en todos los puntos anteriores, “cerramos” en cierto sentido un ciclo conceptual que es esencial para los fines de nuestra propuesta. Se trata nada más ni nada menos que de la “actividad” del sujeto frente al objeto.

Husserl ha sido uno de los pocos que sin renunciar a la objetividad y racionalidad en el conocimiento de la esencia plantea no un sujeto pasivo, sino fundamentalmente activo. Es más, es *por* ello que no renuncia a la objetividad. Por eso comenzamos con los aspectos de la esencia y terminamos “explícitamente” con las perspectivas del sujeto, desde las cuales esos aspectos son “decodificados” (la terminología es nuestra). Es en ese planteo del polo del objeto y polo del sujeto donde Husserl hace uno de sus más fundamentales aportes, en sí considerados, y fundamentales a fines de nuestra propuesta.

Por supuesto, el tema ya estaba presente en Ideas II, donde, en los mismos lugares que hemos citado, aparece la fundamental noción de “campo” intencional por parte del sujeto, correspondientes a esos despliegues de la esencia que se manifiestan con la fecunda analogía del centro y sus “rayos” y que en Ideas I había sido sugerido como lo tético y lo politético. Pero es en Experiencia y juicio donde esta noción aparece más detallada, y relacionada con la ya vista del mundo vital en continuidad con la Crisis. Habíamos hablado ya del mundo vital como sustrato de las experiencias pre-predicativas y como condición de lo que después serán las evidencias pre-predicativas. Ahora bien, esas experiencias no son, y nada tienen que ver, con la tabula rasa pasiva de cualquier tipo de empirismo. Hay un horizonte experiencial desde el cual se da una *anticipación originaria* que conduce al sujeto a alguna posibilidad cognitiva, correspondiendo ese horizonte a ese foco intencional que comentábamos en Ideas II. Ese horizonte, desde el cual el sujeto pre-enfoca su interés cognitivo hacia algún aspecto de los múltiples

aspectos de la esencia –sus pliegues- es el *horizonte interno* ^[87] (íntimamente ligado, como dijimos, al mundo vital y la consiguiente empatía e intersubjetividad). Y esos pliegues de los que estamos hablando,

ese “mundo de objetos” hacia los cuales el sujeto puede enfocarse, es su *horizonte externo* ^[88].

Comentemos aquí que la noción de lo previo al encuentro con el objeto y la “anticipación” son fundamentales para lograr concebir el conocimiento humano como humano y no como un máquina grabadora, y que además están en plena armonía con el conocimiento objetivo de la esencia (en la reducción eidética) porque hemos dicho precisamente en los puntos a y b del puto 4 que la esencia se “des-pliega” (polo del objeto) progresivamente ante un sujeto que no es pasivo frente a ese despliegue

sino activo, porque ese despliegue no podría darse sin un sujeto que activamente va rodeando a esos pliegues, como en circunferencia, según su horizonte interno y sus empatías cognitivas. Esto es básico a la hora de sistematizar nuestra propuesta.

Por eso dice Husserl más adelante que el percibir objetos es una labor activa del yo, y vuelve a destacar que esa labor activa del yo –que queda en Ideas II como foco intencional- es concomitante no con un [89]

mero caos o datos confusos, sino con un campo de sentido que emana precisamente de la esencia . Nos atrevemos a decir que en esto Husserl es claro. Se puede discutir si su propuesta final es idealista y/o de qué tipo –él aclara bien que no es idealismo psicológico, y que la fenomenología nunca niega la [90] “existencia” de las cosas del mundo externo - pero es suficientemente explícito a la hora de destacar una y otra vez que la objetividad de la esencia no podría ser tal sin la actividad del sujeto que, desde su horizonte interno, enfoca un des-pliegue de la esencia y *por* eso puede conocerla.

El desarrollo del tema en la Crisis es importante precisamente porque el trasfondo cultural positivista que aún persiste ha ligado lo objetivo con lo científico. Lo que “hoy” suena revolucionario de este olvidado Husserl es que las supuestas objetividades de la ciencia hipotético deductiva dependen de un método que en sí no está desligado de la actitud natural. Nada malo con ello, excepto que se olvide –y esto es lo criticado por Husserl- que para acceder al significado de la esencia, y mucho más si nos movemos en el mundo espiritual, hay que acceder a la actitud fenomenológica que implica la reducción edictica. Esto es, es imposible pretender un mundo “objetivo” sin pasar por las presuposiciones del mundo vital [91], al cual, como vimos, está ligado este horizonte interno. Veremos, en la parte tercera de esta propuesta, la importancia cultural actual de todo esto.

Pero no insistiremos más en este punto: lo importante es que la noción de horizonte aparece en la Crisis tratada con toda naturalidad cada vez que asoma el tema del mundo vital y la crítica a la noción de objetividad positivista. Ahora es digno de destacar a fines de nuestra propuesta que el mundo vital se presenta también como un horizonte de posibles cosas del mundo de la experiencia que tiene una [92]

“estructura común” con otras culturas . Esta “tensión” que el mundo vital puede ofrecer entre lo histórico y lo común –ligada a la noción de horizonte experiencial- no es un defecto de la filosofía de Husserl: al contrario, es una tensión que temple la cuerda de nuestro pensamiento hacia la clave de la cuestión hermenéutica. El polo del sujeto tiene un acercamiento progresivo a los pliegues del polo del

objeto en un sentido cada vez más universal, desde lo más particular. Desarrollaremos la fecundidad de esta cuestión más adelante.

En definitiva, si hemos comenzado por explicar el tema de los des-plegues de la esencia, no es gratuito que concluyamos esta apretada síntesis con unos concomitantes des-plegues del polo del sujeto: sus horizontes internos, a partir de los cuales, junto con su mundo vital, enfoca al objeto. Profundizar en esta cuestión es clave a la hora de no seguir encerrados en una disyuntiva que tiene trabada a toda la cultura contemporánea: se gana lo “objetivo”, pero el precio pagado es la pérdida del mundo del sujeto, o, cuando se advierte que ese precio es imposible, se renuncia absolutamente a lo objetivo y se pierde toda noción de sentido en el mundo vital del sujeto. Positivismo y post-modernismo son las dos caras de una moneda que es en sí una disyuntiva mal planteada. En una disyuntiva simplista y para saltar sobre ella – no para salir de ella como si hubiéramos entrado- hay que resolver las tensiones del fecundo pensamiento de Husserl.

5. Conclusiones de esta primera parte.

a) Advertencia metodológica.

Ahora llega el momento donde explícitamente, a partir de lo visto, sacaremos conclusiones estrictamente personales. Lo que queremos enfatizar es que si bien los puntos 3 y 4 han estado obviamente marcados por nuestra interpretación del autor, en esos puntos hemos querido mantenernos fieles, en la medida de lo posible, a lo que honestamente consideramos una plausible interpretación de Sto. Tomás y Husserl. Incluso, nuestro vocabulario ha tratado de mantenerse fiel también en sus oscuridades y dificultades. Ahora pasaremos a exponer directamente nuestro propio pensamiento. Es el momento donde nuestra propuesta, sugerida muchas veces en los puntos anteriores, se hará explícita y sistemática.

Sin embargo, debe recordarse que estamos recién en la primera parte de nuestro análisis. Hay muchas cuestiones implícitas en los puntos anteriores que ahora no vamos a tratar. Lo que sigue es sólo lo necesario como para delinear (sólo delinear) uno de los conceptos resultantes más importantes, a saber, el de “significado analogante”. Otras implicaciones respecto a los horizontes, la intersubjetividad y el mundo vital serán tratadas en las fases posteriores del trabajo.

Por último, no efectuaremos en lo que sigue un análisis comparativo de los dos autores. Trataremos de

exponer lo que a nuestro juicio, y con nuestro riesgo, consideramos conclusiones que emergen naturalmente de todo lo visto.

b) La esencia.

La esencia es el co-principio potencial participante del ente finito, por el cual éste se ubica en una determinada gradación entitativa. Estas esencias son análogas, en tanto que las cosas se “implican” entre sí en un universo graduado, y por ende en sí mismo análogo. Si el universo fuera unívoco, todo formaría parte de sólo una cosa; si fuera equívoco, la distinción entre las cosas llegaría a tal punto que no habría aspectos parecidos, similares y en ese sentido comunicables.

Pero las cosas tienen una esencia análoga no sólo en su comparación con otras, sino en tanto que cada cosa implica un despliegue de perfecciones dinámicamente lanzadas en las operaciones propias de su gradación entitativa.

En ese sentido cada gradación entitativa, cada esencia de una cosa, es como un sol y sus rayos: un centro, del cual emanan, concéntricamente, rayos, más amplios cuanto mayor es la perfección entitativa de la cosa. Cada uno de los segmentos así representados por esa imagen de líneas concéntricas, es un aspecto de la esencia. Allí está su analogía: cada uno de estos aspectos no se identifica absolutamente con el otro, pero todos ellos emanan de un centro ontológico común.

c) El sujeto cognoscente de la esencia (el polo del sujeto).

El sujeto, el ser humano, puede conocer *algo* de la esencia merced a su intelecto, su *intus-legit*, esto es, su capacidad de leer, de “decodificar” (analógicamente) algo de la esencia de la cosa. Ese intelecto es pasivo nada más, ni nada menos, en el sentido de que no da a la cosa su esencia y su acto de ser, sino que, de algún modo, los recibe. Pero *para* esa “recepción” el sujeto debe desplegar una importante *actividad*. En primer lugar debe *abstraer* algo de esa esencia, esto es, debe captar algo esencial y distinguirlo de lo que no es esencial. El fruto de esa abstracción no es el objeto de conocimiento, no es copia ni representación de la cosa, sino un signo por el cual conocemos algo de la cosa real.

En segundo lugar, (esta enumeración no es temporal, sino que señala operaciones del intelecto todas concomitantes) el sujeto *enfoca* el aspecto de la esencia con el cual tiene empatía. Análogamente al polo del objeto, en el sujeto cognoscente también se da un centro (el yo que conoce) y unos rayos que emanan concéntricamente de ese yo. Cada uno de los segmentos de esa imagen representa las *perspectivas* del

sujeto desde las cuales éste enfoca a algún *aspecto* de la esencia. Las perspectivas corresponden al sujeto y los aspectos a la esencia; sin perspectivas desde las cuales se enfoque, los aspectos de la esencia quedarían desconocidos.

En tercer lugar, a partir de todo lo anterior el sujeto emite un mensaje de lo conocido, un juicio o proposición que no es en sí el algo de la esencia conocida sino la explícita comunicación por parte del sujeto de ese aspecto conocido. El mensaje no debe confundirse con la esencia: la supone, pero no lo es. El mensaje supone toda la actividad del sujeto cognoscente por la cual ésta ha enfocado un aspecto de la esencia y lo ha abstraído, ubicándolo en un entramado de relaciones con otros aspectos. Sólo allí el aspecto de la esencia tiene sentido para el sujeto, y en la medida que el mensaje tenga referencia a algo de la esencia, el sujeto engendra el ser veritativo. El sentido conocido está en potencia en la esencia; pasa de la potencia al acto sólo después de toda esta actividad por parte del sujeto.

d) El horizonte interno de anticipación de sentido por parte del sujeto.

Todo este “enfoque” por parte del sujeto tiene como principio, esto es, como “aquello a partir de lo cual se enfoca” al mundo vital del sujeto. Ese mundo vital está constituido por la vida cotidiana del sujeto, que se despliega en: 1) cosas no humanas naturalmente dadas; b) arte-factos e instrumentos humanamente producidos; c) personas humanas que forman un entramado cotidiano de las relaciones vitales (mundo intersubjetivo); d) las cosmovisiones científicas, filosóficas y religiosas vividas acriticamente por el sujeto; e) la historia personal y vocacional del sujeto; f) el marco cultural e histórico que rodea a los puntos anteriores. Todo esto configura un marco de intereses vitales y significaciones dadas naturalmente al sujeto que explican por qué éste enfoca a la realidad desde ángulos diversos, que implican *empatías* diversas para con diversos aspectos de las esencias. Esa empatía es una anticipación, por parte del sujeto, de los aspectos de la esencia, en cuanto que las cosas conocidas no se enfrentan con sujetos que pasivamente las reciben sino con sujetos que activamente han salido a la búsqueda de esos aspectos, a partir de todo su mundo vital. Ese mundo vital se encuentra implicado en cada imagen sensible a partir de la cual el sujeto abstrae las esencias. En ese mundo vital, los aspectos de las esencias de las cosas no humanas serían mudas sin el entramado de relaciones intersubjetivas por cuanto todas las cosas no humanas están ligadas a lo humano por la unidad cuerpo-espíritu: el mundo de intereses vitales del sujeto humano no pasa a las cosas no humanas sino a través de un cuerpo espiritual, y esa

corporeidad espiritual, que lleva a la empatía de la realidad de otros humanos, forma parte del modo humano de conocimiento de lo no humano. Nunca tendremos naturalmente la experiencia de conocer como un no humano podría conocer.

Este horizonte interno, “que sale a la búsqueda de” nos explica que la captación de los sentidos de la esencia es también un despliegue progresivo, paralelamente al despliegue progresivo de los aspectos de la esencia. El sujeto cognoscente, por medio de su actividad cognoscitiva, va “rodeando” progresivamente a la cosa, casi como en espiral. Eso nos lleva a un punto importantísimo: el despliegue progresivo de los aspectos cada vez más universales (esto es, centrales) de la esencia.

e) El significado analogante.

Ya hemos dicho que el sujeto abstrae la esencia a partir del mundo vital, que queda reflejado en la síntesis sensible final a partir de la cual se realiza la abstracción. Profundizaremos las implicaciones de esto, a fines de nuestra propuesta, en la parte dos de nuestro estudio. Por ahora vamos a distinguir dos tipos de abstracción –que *no* son análogas a la doble reducción vista en el punto 4-. Hay una primera abstracción por la cual el sujeto capta algo de la esencia más directamente relacionado con los aspectos más históricos del mundo vital. Siguiendo la analogía del sol y sus rayos, el sujeto capta en ese caso un aspecto esencial más periférico con respecto al centro de la esencia. Hay una segunda abstracción, en cambio, en la cual el sujeto capta lo más cercano al centro de la esencia y, en ese sentido, lo más universal y menos ligado a circunstancias históricas.

Demos un ejemplo, uno de un elemento no humano, y otro de un fenómeno social.

Supongamos el agua para el egipcio y el agua para un occidental de una ciudad industrializada del siglo XX. Los dos abstraen “agua”, pero en su mundo vital, en su cotidianeidad, ambos la relacionan inmediatamente con su circunstancia histórico/cultural. En uno, el agua está ligada conceptualmente al río; en el otro, a botellas y grifos. Esta abstracción es correspondiente a una actitud natural pre-teórica. En esta actitud entran, también, los diversos paradigmas que hoy llamaríamos científicos que le digan conjeturalmente lo que el agua es. Profundizaremos este punto en la parte tercera de nuestro estudio.

De igual modo, en el ámbito social, el egipcio tiene la noción de “faraón” y el occidental siglo XX, en general, tiene la noción de “presidente”, primer ministro, etc. En este caso hay una empatía para con los

finés de este mundo espiritual que determinan qué sea un faraón o un presidente. Pero estamos aún en una actitud natural.

Por supuesto, el caso del agua no es separable del mundo social, por cuanto en esta actitud natural el “algo” de la esencia del agua conocido está muy ligado a los usos sociales (intersubjetivos) de ese elemento natural, y así con todos. Veremos más adelante que las hoy llamadas ciencias experimentales no pueden desprenderse de estas significaciones, aunque el paradigma positivista así lo pretenda.

Concomitantemente con esta primera abstracción, hay una segunda abstracción, una implícita, otra explícita.

Sin advertirlo expresamente –por eso hablamos de algo implícito- tanto el egipcio como el occidental, en la captación de la capa periférica de la esencia, han captado el centro de la esencia. Esto se haría vagamente explícito si en un hipotético viaje en el tiempo yo intentara explicarle a un egipcio qué es un presidente: haría una analogía con el faraón, y, al mismo tiempo que explico las diferencias, parto de un punto en común. Que yo tenga que recurrir a una analogía implica la analogía de la realidad misma. El faraón es análogo al presidente en cuanto al fenómeno social del poder político. He allí lo común, el “centro” de la esencia que estamos considerando. Que aún conocido como centro no es conocido totalmente, pero sí como común.

De igual modo sucedería –para ir a un fenómeno natural, con las aclaraciones efectuadas- si yo tuviera que explicarle a un egipcio qué es una botella de agua mineral.

Ahora bien: este significado común, que vamos a llamar significado analogante, se hace explícito en una actitud teórica, que implica entonces una fenomenología del mundo vital. Es ese caso tratamos de describir qué es el agua en sí misma considerada. No es esta una descripción que hoy llamaríamos científica, sino una explicitación lo más precisa posible de los elementos comunes al agua del egipcio y a nuestra agua, tratando de describir fundamentalmente usos intersubjetivos que sean comunes a la naturaleza humana. Esto es científico en otro sentido del término: en el sentido de actitud teórica, contemplativa, de lo que antes era implícito en una actitud natural. Lo que hoy llamamos ciencia nace del paso de un mundo vital a-criticamente considerado a una conjetura explicativa, pero esto será profundizado después.

En el caso social, el significado analogante sería el poder político en sí mismo considerado. La

CONFERENCIA

DE FILOSOFÍA.

12-14 de Marzo 2000.

Efecto de la globalización como sistema:

- 1) Mercado libre a nivel planetario =
- 2) producción - complementaria - sectorizada - planificada
- 3) especialización de actividades; con carácter funcional
- 4) Tecnología unificada y consuetudinaria y actitudes
- 5) Comunicación y lenguaje estandarizado: medios y conocimientos
- 6) Estructuras lógicas comunes y funcionales dominadas por parámetros intern.
- 7) Una concepción de la vida "extraterritorial", ^{normas de} ~~uniforme~~ y

Carácter de la Identidad cultural -

1. Comunicación personal a nivel de grupo y generación de costumbres propias y significativas para el mismo. -
2. Frondere Étnica - valorización de las diferencias culturales y construcción de un carácter específico de Identidad. -
3. Valorización de la lengua, literatura, arte de una particular región, formas de vida y de producción, ordenamiento, materiales y generos alimenticios.

CONFERENCIA

DE FILOSOFIA

4. - Dimensión histórica de la identidad, conocimiento del pasado y valores y de las condiciones particulares de vida, modelos de existencia, y proyección hacia ideales arraigados en las condiciones del medio geográfico ecológico y social.

5. - Interrelación individuo-comunidad, que favorece el desarrollo sentimental, intelectual y moral en un contexto consciente y vivencial que proporciona a las personas una estructura humana coherente y capaz de ofrecer seguridad y conciencia de libertad y valores. -

Las dos perspectivas aparentemente imprimitas poseen "dos clases" de componentes:

- a) - Elementos mutuamente exclusivos, contrarios y claramente inconciliables -
- b) - Elementos modificables y satisfactorios para ambos puntos de vista. -

a) Exclusivos:

- La com. personal con la com. y las culturas -
- La forma de vida familiar y social -
- La continuidad histórica
- La creatividad en algún campo -

b) No exclusivos:

- Entrar en competencia con un tipo de creación original -
- Adaptar productos estándar de uso general. -

este -
 literatura -
 artesania -
 productos agrícolas originales -
 tecnologías creativas innovadoras
 agroindustria moderna y 4 tipos
 ideas

Preguntas:

- a) La ^{línea} individuation y fragmentación de la globalización a causa de permitir a las culturas "individuales" (que) conservar su identidad?
que particular
- b) La noión auténtica de cultura como de unidades individuales pueden ser una consecuencia de la lógica globalizadora?
que esto se vuelve auto-correctiva
en el sentido que aceptaría la lógica *(ala que se intenta criticar - oponerse?)* de aquella
- c) Cuales acercos metodológicos y enfoques son aprovechables - disponibles o son factibles (pueden ser ideados) para abrir una parte de cultura y su autoconocimiento sin impactar el impacto de una lógica - globalizadora - opulenta (abogante)
(de lógica - globalizadora - preparadora)
- d) Es necesario relacionar el autenticidad entendimiento de una cultura (en preguntas) desde el momento que se establece también el resultado de una interpretación - "particular" de una cultura "particular".?
Esta pregunta implica también que la posibilidad de globalizar la lógica y una estaurión de una particular cultura tiene explicación universales
- e) Es posible en principio "desentender" (desentender) el entendimiento propio de uno desde el ser inmerso en un dato mundo de la vida - en el fin de "articular" ese mundo de vida?
relator - desentender - desentender
mi mundo (su)
O es necesario subrezarse a reflexiones - comparativas que precipitarían muchas limitaciones, sin un entendimiento - agregado, de lo que se requeriría a cada uno y en cada folio para entender las culturas?
implica de superior necesario
- f) Es posible articular en muchos debates concepciones globalizadoras? o al contrario el autenticidad lenguaje de la globalización debe ser tomado en cuenta como parte de los debates discursivos? (del lenguaje de los debates?)
de la discontinuidad de los debates?

TELEFONOS: { 236-1311
236-1868
236-1226
236-1436



APARTADO 6-1696
PANAMA 6 PANAMA

UNIVERSIDAD "SANTA MARIA LA ANTIGUA"

PROGRAMA DE
ESTUDIOS GENERALES

Panamá, 1 de enero de 1997

Profesor
Antonio Gallo
Integración Cultural
Universidad Rafael Landívar
Apt Postal 39C
Guatemala, GUATEMALA

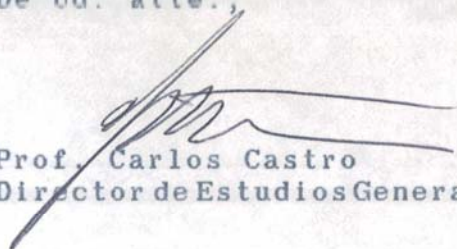
Estimado Profesor:

Al momento de recibir esta nota, usted, ya debe haber recibido una versión en inglés de la invitación al Seminario sobre Sociedad Civil y Reconstrucción Social, que ha de celebrarse en la Ciudad de Panamá del 5 al 7 de marzo de 1997.

Por este medio queremos reiterarle nuestra invitación formal a tan importante evento intelectual, de gran significación, para el destino de nuestros pueblos, frente al desafío que representa el nuevo milenio.

Adjunto encontrará un resumen de la Convocatoria al evento en español para su beneficio.

De Ud. atte.,


Prof. Carlos Castro
Director de Estudios Generales

Adj: Lo indicado.

CERTIFICATE BOND

25% COTTON FIBER

SEMINARIO SOBRE SOCIEDAD CIVIL Y RECONSTRUCCION SOCIAL
(PANAMA 5-7 DE MARZO DE 1997)

La Ocasión

En 1826 inmediatamente después de la victoria de Ayacucho, que significó la expulsión del imperio español de las Americas, Simón Bolívar entrentó el reto de construir las instituciones sociales necesarias a fin de que los pueblos recientemente liberados pudieran vivir su nueva libertad. Su respuesta fue la reunión en Panamá de los países de Suramerica y Centro America.

Hoy, 170 años después, luego del fin de las ideologías y de la guerra fría y de cara al nuevo milenio enfrentamos una situación análoga. Las preocupaciones por los imperios han pasado y enfrentamos el reto del desarrollo de la vida social sobre las bases de las culturas de los pueblos y de los modos que respondan a sus necesidades reales. Tal es el tema de la sociedad Civil.

Es pues, particularmente oportuno en este 170 aniversario, reunirnos en Panamá en un encuentro de los distintos equipos de investigadores en Centroamerica, el Caribe y los países adyacentes, Colombia y Venezuela, para trabajar sobre el tema de la Sociedad Civil

El Reto

Al acercarnos al nuevo siglo, seguimos intensamente afectados y efectivamente condicionado por un sistema que, a pesar de sus impresionantes logros, mantiene a vastos grupos de la población mundial económica y culturalmente marginados. Se ha constituido un mundo en el cual la mecanica del lucro mueve las ruedas de la vida humana penetrando en los hombres y en las culturas de todas las latitudes por medio el homogeneizante imperativo de la producción, compensado por el incentivo del consumo donde este puede ser satisfecho mientras produce frustración en grandes mayorias. Es este el mundo que arrasa con los valores tradicionales, subrepticamente introduciendo por doquier el valor de la eficiencia, bajo un manto de neutralidad valorativa.

Ante esta presión homogenizadora entrenamos el reto de preservar las identidades parciales en un mundo que se ha unificado, porque es tan solo a partir de la autoafirmación que puede surgir una constructiva cooperación para la constitución de un mundo mas humano.

El Requerimiento

Como respuesta a esta problematica hemos considerado de importancia para nuestro trabajo en este Coloquio, tomar en cuenta el concepto de Sociedad Civil, pues este se refiere al contexto en el cual las personas, interactuando constituyen el ambiente requerido para su propia realización tanto personal como social. Es mas bien social que individual y es Civil puesto que expresa la vida de las personas en Sociedad, de la que surgen iniciativas y organizaciones procurando expresarse y realizarse, ejerciendo presión sobre el Estado el que tendra que tomarlas en cuenta. Esto revela su caracter personal y humanizante, pues es de la Sociedad Civil de donde surge el rol del pueblo como agente de su propia realidad sociocultural. Trasciende cualquier dimensión etnica, cultural o religiosa, pues incluyendo a todas procura proveer el contexto integral sin el cual ninguna de ella podria realmente prosperar.

Esto complementa en forma esencial dos grandes preocupaciones actuales como son la dignidad de la persona y la importancia de la solidaridad humana. Para lograr su implementación, es decir para que la dignidad personal sea ejercida en la sociedad y para que tenga, se requiere de la "subsidiaridad" como un tercer elemento integrador.

Esto significa en primer lugar, una reconstitución de las estructuras de asociación que implemente la solidaridad y la cooperación humana. En cada campo, vecindad, educación, salud, negocios, religión, se deberian rearticular y promover, las formas de vida social interpersonal.

En segundo termino, en lugar de un ordenamiento racionalista y desde arriba, los patrones de relación de la comunidad humana deben ser definidos desde abajo, estableciendo su natural jerarquía e interacción. Estas estructuras tomarán forma, fundamentalmente, a partir del carácter espacial y temporal concreto de las necesidades humanas y de los patrones prácticos, culturales y religiosos de los intereses humanos.

Esta conferencia busca reunir a participantes de varios países y de diferentes disciplinas en un intento de profundizar en la naturaleza de la Sociedad Civil y en las estructuras, el orden y la dinámica de "Subsidiaridad" que ellas implican.

Para la realización de esta tarea existen recursos significativos y promedores. Además del rol clarificador e integrador de la Filosofía, contamos con las Ciencias Sociales, (Psicología, Sociología, Antropología, Economía, Historia) y las Humanidades (Literatura y Arte en General), las que pueden contribuir a la comprensión tanto de las estructuras sociales como de los valores de las diversas culturas del mundo en que vivimos. Sobre todo ser necesarios que pensemos juntos a fin de comprender la forma en que la libertad humana es más bien abierta que cerrada, y como la autoafirmación consiste en acercarse a los demás en las múltiples formas de una Sociedad Civil caracterizada por el respeto humano la solidaridad y la "Subsidiaridad".

La Respuesta

El reto de nuestro tiempo requiere recursos intelectuales que sobrepasan las capacidades de cualquier estudioso individualmente considerado. En consecuencia, el CRVP ha convocado al conjunto de unos 10 equipos de filósofos y estudiosos relacionados con el tema. Cada equipo, localizado en un centro universitario mayor, se encuentra elaborando el borrador de un volumen sobre un aspecto particular del tema que le concierne particularmente a su nación o relacionado con el tema de investigación de sus propios profesores.

Los borradores de estos 10 volúmenes será el resultado de una intensa discusión con los equipos. En la primavera de 1997 estarán listos para ser presentados en la reunión en Panamá. En la conmemoración de la reunión original convocada por Bolívar en 1826 para elaborar una visión de los pueblos que se acababan de liberar.

Al final, más que la presentación y discusión de una serie de ponencias individuales con autores separados, el congreso será la cosecha de un trabajo amplio de equipos de profesores que reflexionan sobre las competencias y preocupaciones de la región y sobre esta base, entrarán en un nuevo proceso de diálogo del cual cabe esperar el surgimiento de una visión madura de la sociedad en esta coyuntura histórica.

Categoría del Programa

Situación/Problema/Desafío
Dignidad Personal y herencia cultural
Solidaridad humana: Inquietud Civil
Subsidiaridad Social: Estructuras de libertad
Asociación y Cooperación
Respuesta al presente desafío
Planeación / Conclusión

Información

Como un paso hacia un proyecto más amplio, el congreso debe ser un paso en el desarrollo del tema de la sociedad civil y sus implicaciones en México, Centro América y el Caribe.

El congreso discutirá los borradores de los volúmenes que se han escrito hasta el momento. Así mismo, algunas sesiones estarán dedicadas a la presentación y discusión de algunas ponencias temáticas especialmente para el congreso mismo. Lo invitamos a sugerirnos el tema de alguna ponencia adicional que usted quisiera presentar en el congreso y/o incluir en el volumen del congreso de acuerdo con la posibilidad del programa.

Hospedaje y Alimentación

Se han hecho arreglos con la Universidad Santa María La Antigua y el Seminario Mayor San José para ofrecer hospedaje y alimentación desde el 5 de marzo al 9 de marzo.

Estos servicios se ofrecen en el Seminario Mayor San José, Avenida Ricardo J. Alfaro (Tumba Muerto), Panamá, República de Panamá, Tel/ 507/236-3709 (Att: Mons Jorge Altafulla), adyacente a la Universidad Santa María La Antigua. El costo de hospedaje y alimentación debe ser de \$10.00 (diez dólares americanos) por día. Se les instruye a los participantes el traer toallas, sábanas, sobrecamas, etc. La temperatura promedio para el período es de 24 grados centígrados.

Viajes y Arribo

1. Para arreglos de viajes y / o si prefiere hospedarse en hoteles, las reservaciones pueden hacerse a través de:

Agencia de Viajes Continental, S.A.
Avenida 7 España y Calle Ricardo Arias
Apartado 5304, Zona 5
Telefax (507) 263-5531 / (507) 263-6162
Panamá, República de Panamá

2. Al llegar a Panamá tome un taxi hacia el Seminario Mayor San José.

3. En caso de algun problema al momento de llegar, por favor comuníquese con el Prof. Carlos Castro a la dirección de cubierta, en horas de oficina o después de esa hora, a su residencia, al teléfono
(507) 235-9630.

Sesiones

1. Las sesiones de la conferencia debe ser dictadas de 9:00 a 12:30 a .m. y de 3:00 a 6:30 p.m. cada día a partir del 6 al 8 de marzo.

2. El lugar a efectuarse será: La Universidad Santa María La Antigua (USMA), Programa de Estudios Generales, Avenida Ricardo J. Alfaro (Tumba Muerto) Panamá, República de Panamá tel (507) 236-1311 / (507) 236-1868 Ext 157-158.

3. Una pequeña cuota de \$20.00 será necesaria para sufragar ciertos gastos de preparación, y otros aspectos necesarios para la ejecución de la Conferencia.

Jouen - Univ de Berlin = Verein für Sozialpolitik Estudios
 Kolloidier Sozial. W. = Societes academicas Trabajo
 Nacionalista - económicos
bancos
conductores de
negocio

Max Weber - en contemp. de Musserl (= n. 1864) = Bauer was Jouen!

1892 = 28 años se casa

1893 = Freiburg = profesor
 Lec. "narrative" "The National State and Germanic Policy" = historia de sus ideas
 Heidelberg - profesor de economía -

Supra un surmenage de 4 años.

1903 regresar a Göttingen; estudio sobre

Método de ciencias sociales -

1904 visita USA = ve el "crecer de las masas"
 Publica: "La ética protestante y el espíritu del capitalismo!"

De como puede crecer el capitalismo sin religión, mecanización productiva -

1907 = se muda de G. - Emite:

"Economía y Sociedad!"

1918. Rep. de Weimar - Emite para
 incluir art 41 = presidente electo por parlamento -

+ 1920

Ideas: En Logos vol III (1913) = sintetiza su pensamiento acerca de sociología

En "Wirtschaft und Gesellschaft" = "Economía, Sociedad" cap 10. lo rescribió -

Intro. de Osvaldo
Salazar al "Hombre mi
hermano" _____
1996 - agosto

PREFACIO

Si los prefacios pudiesen llevar nombre propio, no dudaría un instante en llamar a éste: "Diferencia cultural, diferencia ontológica". Veamos por qué.

Esta colección reúne ensayos que cubren, por lo menos, diez años de investigación filosófica del padre Antonio Gallo, S.J. Como es sabido, el padre Gallo siempre ha combinado la investigación con la docencia en filosofía. Para quienes hemos tenido el privilegio de estudiar con él, es claro el vínculo que se ha mantenido entre los contenidos de sus cursos y sus publicaciones. En general, puede decirse que, en el ámbito académico, el padre Gallo es conocido como un filósofo que ha hecho esfuerzos muy concretos por acercarse al problema de la identidad en una sociedad multilingüe y pluricultural (véase: *Identidad Nacional*), y por formar generaciones de pensadores que continúen esa labor tan esencial para el país. Sin temor a equivocarnos, podríamos decir que ésta ha sido la columna vertebral de su pensamiento, la preocupación fundamental. Sin embargo, las formas de abordar dicho problema han variado en el tiempo.

En *Identidad Nacional*, publicado en 1978 en su primera edición, podemos ver cómo la influencia de la antropología estructural fue básica para el acercamiento metódico al problema de la *diferencia* cultural (de cara al reto de la identidad nacional). Pero la década de los años ochenta, con su culminación en una debacle de los planteamientos ideológicos, y los noventa con su apertura a la primacía de lo étnico y la *diseminación* (dispersión, multiplicidad individual, desencanto del sueño del origen, notable lugar vacío) del sentido histórico-cultural, cambiaron la perspectiva incluso metodológica del problema. Este cambio se registró en dos órdenes distintos.

En primer lugar tenemos que reconocer que los métodos estrictamente científicos, como el estructural, por ejemplo, empezaron a relativizarse, es decir, a encontrar su lugar en un contexto dialógico definido frente al cuestionamiento fenomenológico de toda teoría de las ciencias. En la década de los ochenta (y estos ensayos dejan testimonio de ello), podemos empezar a percibir la duda del padre Gallo (al unísono con la fenomenología y sus versiones postmodernas), relativa a las pretensiones absolutistas de los métodos científicos.

En segundo lugar, esta preocupación, que se inicia como una reflexión al interior del problema del método, se convierte poco a poco en la tematización de una nueva antropología. Al reflexionar sobre la cuestión del método, el filósofo cae en la cuenta del carácter subyacente de una filosofía del hombre. Sin embargo, aquí la cuestión es saber cuál antropología.

Estamos acostumbrados a pensar al hombre desde los conceptos estáticos de las antropologías propias de la modernidad, donde sólo importa el qué y nunca el quién del hombre. Pero después de los cuestionamientos que tanto Scheler como los mismos Husserl y Heidegger hicieron, en su momento y de acuerdo con sus intereses, de la naturaleza positiva del pensamiento racionalista, ya no es posible defender el individualismo derivado ya sea del extremo empirismo (como es el caso del sujeto que se desprende del pensamiento de un Hume o, mejor aún, de un Locke, que piensa su naturaleza objetivizada al margen de las determinaciones históricas y, por lo tanto, como capaz de transformar lo real de acuerdo a los poderes de la racionalidad formalizada) o del extremo subjetivismo (por ejemplo, ese individuo atrapado en la mecánica celeste de la dialéctica de la historia, que sólo encuentra su rostro contra el trasfondo ficticio del Estado). El padre Gallo medita ampliamente en estos ensayos sobre el problema de la

trascendencia, el del yo y, consecuentemente, el de la intersubjetividad, donde se asienta el sentido como un tema central de la fenomenología hermenéutica. Su punto de partida lo toma de la crítica husserliana al concepto de mónada de Leibniz. El ego trascendental es una mónada abierta no sólo al mundo, sino, sobre todo, al otro. Este es el principio de la llamada comunidad de egos donde se comparte el sentido del mundo. Pero este sentido es posible, como sabemos, por el trabajo que ya Husserl había hecho sobre el restringido concepto racionalista de intuición, y sobre el cual el primer Heidegger fundamenta su meditación sobre el Ser de los entes. A nivel de pura intuición se registra una fisura, una *diferencia* que Heidegger apellida "ontológica" y que, últimamente, se ha convertido en el punto de partida de un intento (a todo nivel) de señalar que lo que realmente importa es lo particular, lo individual, las diferencias. Me atrevo a decir que la reflexión del padre Gallo sobre la diferencia cultural, participa de este espíritu crítico de la postmodernidad.

Ahora bien, el trabajo filosófico del padre Gallo no se detiene en un simple comentario del pensamiento filosófico contemporáneo; esto no es más que un paso en el camino de la comprensión del ser guatemalteco. *El hombre, mi hermano*, es un testimonio del interés por

reflexionar a la par de las preocupaciones actuales del pensamiento; pero también de hacerlo desde una circunstancia concreta: la Guatemala de hoy con sus diferencias, su rabia contenida, su discurso implícito, sus múltiples horizontes, su historia entrelazada, su interna extraterritorialidad... El padre Gallo nos entrega, en esta colección de ensayos, una incomparable oportunidad para reflexionar sobre la verdadera Guatemala: esa que todos llevamos dentro.

Subject: La Conferencia

Date: Mon, 31 Jan 2000 12:10:14 -0500 (EST)

From: jmurphy@umiami.ir.miami.edu

To: argueta bienvenido <bienvenido.argueta@undp.org>

CC: john murphy <JMurphy@umiami.ir.miami.edu>

Saludos Bienvenido:

El titulo de mi trabajo es: "The Hidden Justification for Assimilation, Multiculturalism, and the Prospects for Democracy."

Leere mi articulo en ingles. No obstante aqui estan los resúmenes en español y inglés. Lo siento que mi computadora no tenga los acentos.

Resumen

En mi artículo, discutiré las presuposiciones de asimilación que los críticos pasan por alto regularmente. Sin embargo esta información es muy importante y socava la democracia. Estas suposiciones, adicionalmente, sostienen imágenes de orden social que no son coherentes con una política democrática. A menos que esta epistemología se abandone, la democracia no puede ser alcanzada. La unificación de la cultura exigirá que todo el mundo rechace su herencia y se adapte a una cultura única y uniforme. En la ausencia de este tipo de asimilación, el orden social no puede sobrevivir. La tradición de sociología se basa en este realismo que intento rebatir.

Abstract

In my article, I will discuss the presuppositions of assimilation that critics regularly overlook. However, this information is very important and undermines democracy. These suppositions, additionally, support images of social order that contradict a democratic polity. Unless this epistemology is abandoned, democracy cannot be achieved. The unification of culture will require that everyone reject their heritage and adapt to a single and uniform culture. In the absence of this kind of assimilation, social order cannot survive. The sociological tradition is based on this sort of realism that I intend to refute.

Quisiera una habitación simple. Llegaré a la Ciudad de Guatemala el domingo, 11 de marzo y me iré el 18 de marzo. Por lo tanto necesitare una habitación desde 11 hasta 17 (siete noches). ¿Puede Ud. hacer las reservaciones o debo llamar el hotel yo mismo? Dígame que debo hacer. Ahora mismo, sin embargo, no conozco los hoteles en la ciudad. También necesito la dirección de la universidad y un mapa que me diga como ir al universidad al hotel desde el aeropuerto.

Le enviare mi trabajo abacado pronto. Gracias.

John W. Murphy

[URL. 1/2 de Marzo, 2000]
Edif. "O" 2º nivel.

"INTERNATIONAL CONFERENCE"
GLOBALIZATION AND SEARCH FOR CULTURAL IDENTITIES

The conference will focus on the various levels of globalization logic such as processes of homogenization, individuation, fragmentation, and quantification. These processes also suggest various forms of reproducing human functions in face of the globalizing material requirements. Such requirements can be discussed in diverse ways such as redesigning functions for labor all the way through the iconic imagery demanding specific conformity with what one might be or look. This means that certain mass media globalizing processes, including television and computerization, demand conformity and uniformity. These processes have a metonymic logic wherein parts and functions can become equivalently replaceable. In this sense, any cultural differences become suppressed and even national or geographical boundaries are abolished. Whenever one needs a technical expert with certain functions, such an expert can be transferred to any part of the world, leading to nomadic conceptions of modern human existence.

In face of this globalizing logic, the issue of cultural identity is brought into a sharp relief. The questions that suggest themselves for conference discussions are as follows:

- a) Is the globalizing individuation and fragmentation capable of permitting individual cultures to retain their identities?
- b) Would the very notion of culture as individual units with their rights follow from the globalizing logic and hence become self defeating in the sense that it would accept the very logic that it attempts to resist?
- c) What methodological accesses and approaches are available or can be designed to open up a given culture and its own self understanding without the impact of overwhelming globalizing logic?
- d) Is it necessary to place the very understanding of culture into question since it too maybe a result of a particular interpretation of a particular "culture"? This question also includes the possibility that the globalizing logic is an extension of a particular culture toward universal claims.
- e) Is it in principle possible to extricate one's understanding from being immerse in a given lifeworld in order to articulate that lifeworld? Or is it necessary to engage in comparative reflections that would offer mutual limitations without a required supervening understanding of what would be required everyone and everywhere to understand cultures?
- f) Is it possible to avoid globalizing conceptions in the current debates, or the very language of globalization must be taken into the account as part of the discursive confrontations?

OFRECEN:

“ SEMINARIO DE FILOSOFIA EN LA URL “

DE FILOSOFOS AMERICANOS

JOHN MURPHY : Pragmatico : from Peirce to Derrida
JOHN ONEILL
JOE PILOTTA
ALPHONSE - LINGIS = Chicago
JURGUITA SALTANAVICIUTE
HARRY REEDER
FRED DALLMAYR
THOMAS SHEEHAN
ALGIS MICKUNAS, Ohio
ALBERT MOSLEY

Excesivo: Ferrus and Culture SUNY
2) L.L.S.O. Indiana
3) Search born Subject down Indiana 89

- | | | | |
|----|------------------------|----|----------------|
| 1 | Dall Mayr Fred | 1 | Dall Mayr |
| 2 | Lingis Alphonse | 2 | Lingis |
| 3 | Mickunas Algis | 3 | Mickunas |
| 4 | Mosley Albert | 4 | Mosley |
| 5 | Murphy John | 5 | Murphy - |
| 6 | Pilotta Joe | 6 | Oneil |
| 7 | O'Neill John | 7 | Pilotta |
| 8 | Reeder Harry | 8 | Reeder |
| 9 | Saltanaviciute Jurgita | 9 | Saltanaviciute |
| 10 | Sheehan Thomas | 10 | Sheehan |

Para la mitad de marzo 2000 .

Giordano Bruno = [ed. in WÖESIG]

... .. was & pagine.

—
—
—
—
—
—
—
—

"The heroic teluzier (pogo)"

Here is a collection

[Richard Blackwell
Robert De Luca (eds.)
Alfonsus in regno

"Cause, Principle and
Unity, and Essays
on 'Magie'"

Cambridge University Press

<http://www.caffeeuropa.it/> = notizie variegate

www.Emiliani.it ≡ (è una pagina di filosofia)

(= Enciclopedia delle Scienze filosofiche -)

IDENTIDADES Y COMUNICACION EN UNA CULTURA GLOBALIZADA

Resumen.

Este trabajo intenta observar la posible penetración de una supuesta cultura-planetaria en las diferentes culturas tradicionales. Ve la necesidad de plantear un análisis de los niveles de esta penetración a través de la comunicación y descubrir las posibilidades de supervivencia de las identidades locales y sus fundamentos culturales. Lo cual es importante en orden a conciliar dos cosas: el cambio necesario impuesto por la realidad contemporánea por una parte y por otra, los valores humanos fundamentales de las identidades de los grupos humanos y sus culturas.

Hay estudios recientes (de tipo arqueológico y etnológico), en los que se sugiere que la duración del imperio romano y su cultura a través de los siglos, más que a la organización centralizada del poder, establecido en la ciudad de Roma por el "senatus populusque romanus", se debió a la identidad cultural y política de numerosos y modestas municipalidades diseminadas por las provincias: desde Colonia en Alemania, a Itálica en el sur de España; a Mérida o Tarragona, Siracusa o Brindisi. Muchas, no solo permanecieron por siglos, sino que subsisten en nuestros días.

Algo semejante sucedió con las identidades culturales de las ciudades en la cultura griega de la época alejandrina, desde Corinto a Cirene, desde Antioquía a Efeso o Cesarea. Según esta interpretación habría que concluir que una cultura "globalizada" se instalaría en el planeta, siendo compatible, con la permanencia de identidades minoritarias y de diferentes culturas locales.

Desafortunadamente nuestro conocimiento actual no puede estimar con precisión la posible virulencia y el potencial de penetración de la llamada globalización de nuestros días, con todos sus medios electrónicos, y sus instrumentos económico-políticos de depresión. El mismo concepto en cuanto tal, se encuentra todavía en proceso de formación.

Se tratará únicamente de una revolución económico-industrial con sus derivaciones tecnológicas; o bien se llegará a instaurar una dictadura ideológica que transforme y unifique las bases de la sociedad? Qué pasará con los gustos, los ideales humanos, la libertad? Se llegará a manipularlos con el fin de configurarlos en los planes de una razón-instrumental universal?

A pesar de tales preguntas sin respuesta, cabe todavía enfocar el problema desde el interior de las culturas minoritarias y su posibilidad de supervivencia. Es evidente que un grupo cultural cualquiera no deja de comunicarse con otros grupos e intercambiar elementos culturales sin perder la propia identidad: aculturación, transculturación, complementariedad, simbiosis, etc.. En este sentido se puede afirmar que a cierto nivel, se elabora constantemente una cultura común, cuando menos reducida a los fenómenos de intercambio.

Esto nos insinúa la posibilidad de un análisis que tenga en cuenta los diferentes niveles de comunicación entre culturas, las cuales pueden desempeñar un rol importante en el caso de una cultura global que amenace convertirse en dominante, opresiva o alienante para las culturas particulares. Por esto intentaré presentar, meramente título de material de discusión un esquema en el que se enfocan las posibilidades de intercambio y consecuentemente de adaptación entre grupos humanos que posean una identidad bien caracterizada y exijan defender los elementos culturales que les sirven de fundamento.

Imaginemos cuatro divisiones o estratos de una construcción. En el nivel más elevado colocamos las formas culturales que en la experiencia diaria se consideran tan universales del ser humano que sean propiedad de todos los hombres en general y no pongan obstáculos a la comunicación entre culturas, formando así el vértice de nuestra cultura globalizada.

Nivel Uno.

1. Consideremos las puras estructuras lógicas de la mente. Las fórmulas de la lógica simbólica, totalmente vaciadas de contenidos empíricos.
2. También los procesos lógicos deductivos, los cálculos matemáticos, como pura teoría de los números, simples cálculos especulativos igualmente liberados de sus referencias a grandezas concretas.
3. Los simples sonidos, las figuras o imágenes de toda clase, de los medios impresos, televisivos, o digitales. Imágenes tan descontextualizadas que al decir de Baudrillard se reducen a simulacros sin sentido.

No se trata de un mismo grado de abstracción. Las tres divisiones anteriores cubren una inmensa gama de actividades culturales, sin embargo podemos visualizarlos como un solo nivel en que la comunicación es fácil y completa. Sin problema es posible enseñar lógica o matemática, un razonamiento inductivo o deductivo a individuos de diferentes culturas, con un éxito comparable. Igualmente puede afirmarse de la percepción de los sonidos, colores y figuras, geométricas o no.

Una cultura globalizada que considere únicamente la comunicación de estas variadas clases de objetos podría comodamente ser considerada una sola y común. Pero tan solo se trata de niveles. Obsérvese la diferencia entre los números dos y tres: son actividades comunicables muy distantes entre sí, que ocupan dos extremos de las facultades humanas, unas sutiles y esenciales: las lógicas, y estructurales; otras materiales, sensibles y superficiales: formas y vibraciones. Sin embargo ambos extremos poseen algo en común, lo de carecer de un significado propio; estar vacíos de contenido. Y este es el caso, tanto de las puras fórmulas; como, en el otro extremo, el de las imágenes o sonidos acumulados por los medios de información despojados de sus referencias a la realidad vital del *lebenswelt*.

Nivel Dos.

Un nivel mediano de generalización corresponde presumiblemente a aquello que llamamos ideas o conceptos, fenómenos de la mente que se producen en las experiencias o creaciones personales. Reflexionamos sobre las cosas conocidas, posibilidades, recuerdos, proyectamos nuestras intenciones, planificamos objetivos, etc... Cualquiera que sea nuestra teoría del conocimiento, coincidimos en admitir que estas ideas, representaciones o conceptos, se dan esencialmente como contenidos, un significado, un valor semántico.

Pongamos como ejemplo la idea de persona humana, de justicia, de democracia, de valor estético, económico o moral. Se trata de una franja intelectual que supuestamente podemos también comunicar a otros. No hablamos aquí de comunicación intra-étnica (que nos parece más exhaustiva) sino inter-étnica, es decir entre hombres de diferentes identidades grupales y culturas. Nuestros instrumentos de comunicación, en estos casos, son únicamente palabras, gestos, o imágenes; pero sustanciadas de significado: es decir capaces de transmitir algo que no es la palabra misma o el gesto o la imagen. A pesar de que con esto se entre en el campo de la semiótica, a esto nos referimos cuando decimos, expresar y representar.

De inmediato nos percatamos que la comunicación en este nivel se vuelve más insegura y problemática. Es la comunicación de quienes buscan las palabras en el diccionario, para conocer como se dice en otra lengua, o qué significado tiene una costumbre en otro pueblo, o con qué metáfora se expresa lo mismo en otra cultura. Es prácticamente imposible hacer coincidir los significados de palabras aparentemente afines, si se consideran los múltiples usos, en opuestas circunstancias de la vida.

Hablar de unificación de culturas en este nivel tropieza con enormes dificultades de comunicación precisamente por tratarse de conceptos enraizados en la historia, la organización social, el pensamiento especulativo de cada pueblo. En otras palabras esta nueva franja no se acomodaría por completo a una cultura globalizada. Siempre nos dejaría en la incertidumbre de si nuestra explicación ha sido traducida correctamente, o si se ha usado la imagen apropiada. Aplicadas a este nivel, también las estadísticas y las medidas matemáticas, ya no son estructuras universales, sino que incorporan materiales que rebasan el valor de los números: son cosas, seres humanos, bienes útiles, condicionados por el entorno étnico.

Consecuentemente, en este nivel dos, una cultura globalizada ,a pesar del carácter todavía muy abstracto de los objetos ,no podría ser asimilada correctamente por los diversos pueblos, sin precipitarlos en un estado de alienación y marginación,con respecto a un bloque de generalizaciones impuestas y no asimiladas.

Nivel Tres

Penetrando a un medio cultural más denso y enriquecido de valores locales, ,mas encarnado en las características peculiares de cada grupo étnico, se encuentra el discurso. Este comprende no solo diferencia entre lenguas, sino los tipos de lenguajes, los medios de expresión, como el arte figurativo o arquitectónico, la literatura, el teatro, la música, las artesanías las costumbres sociales , las celebraciones.

Se percibe aquí un contraste de evaluaciones que corresponden al interior de un grupo cultural y las posibilidades de aceptación y de aprecio por parte de otros grupos culturales o culturas extrañas. No existen diccionarios para traducir la sensibilidad o el mundo poético de una cultura a otra. En este nivel soñar en la unificación mundial, libremente obtenida o bien impuesta, carece totalmente de sentido. Significaría decidirse en favor de alguna cultura privilegiada ya existente , con la eliminación de las demás.

Esta franja de actividades y expresiones caracteriza precisamente aquellas cualidades y valores que denominamos lo humano, lo humanístico, aquello que hace del ser humano el intérprete del universo. Cuando pensamos en la grandeza de los griegos recordamos la filosofía griega, el arte griego, el teatro griego, sus ideales de democracia, etc... Y cuando pensamos en los Romanos recordamos a Virgilio:” tu regere imperio populos romane memento, parcere subjectis et debellare superbos” que traducido modernamente podría sonar como: “ guiarse con el derecho, respetar a los pueblos pacíficos y amansar a los violentos.”

Todas las culturas que penetran en profundidad en el ser humano por contraste pagan un tributo a sus propias limitaciones , y disfrutan de un ámbito muy reducido de comunicación. Consecuentemente deben encarar el problema de las fronteras étnicas y de la intraducibilidad de su esencia más íntima.

Nivel Cuarto.

Es posible considerar un nivel mas intenso y específico de las relaciones culturales. Son las reacciones personales ,físicas o psíquicas. Los recuerdos de experiencias vividas , las relaciones familiares y comunitarias . Se encuentra una nueva franja de acciones y reacciones en las que la posibilidad de comunicación se reduce a proporciones ínfimas. Es el ámbito de la privacidad ,de la percepción sensible y emotiva, cuya significación está vinculada a la experiencia de la primera edad y que marca cada individuos con el sello indeleble de los contactos personales e interpersonales .

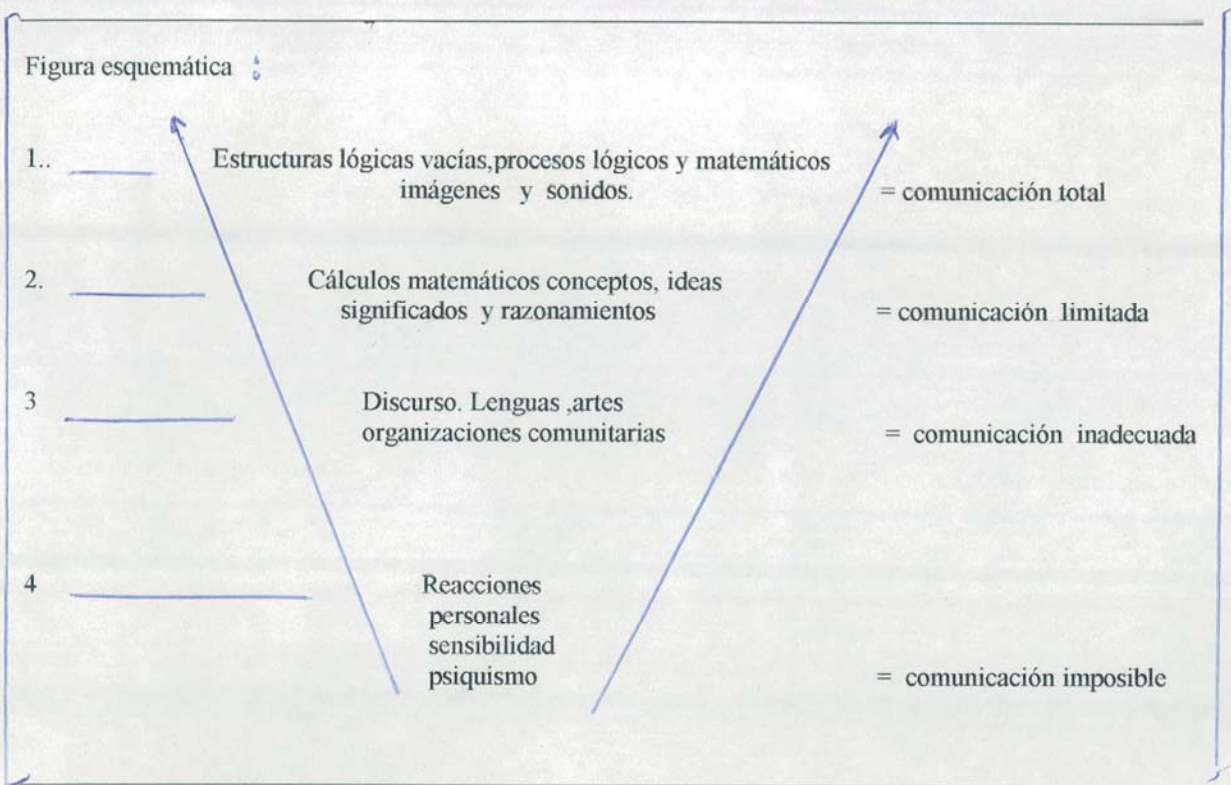
Estas experiencias, incorporadas a la personalidad individual, corresponden a lo que Alfred Schutz denomina, ” un caudal de conocimientos a la mano”, y presiden, conciente o inconcientemente, a la toma de decisiones personales ,sea prácticas como teóricas. Estas se refieren a la actitud frente a la vida, al pesimismo o al optimismo, a la creatividad o inercia, el conformismo o la originalidad. Son las actitudes que determinan qué clase de musica escuchamos, que estilo de moda o de arte elgimos, qué proyectos desarrollamos, qué clase de ideales cultivamos.

Quien analice este cuarto nivel descubrirá de inmediato que este no se extiende unicamente a diferencias materiales, como ubicación, horizonte geográfico y ecológico, sino que alcanza los laberintos mas ocultos de la especulación, la fuente de los valores, la originalidad de la intuición humana, las energías creadoras que marcan los avances de la humanidad .

En este cuarto nivel , el más propio, el más complejo, el más fuerte creador de identidad, tanto personal como grupal , radica el poder de las diferencias culturales ; y consecuentemente también la máxima resistencia a la asimilación de la cultura de otros. En este nivel, la comparación entre una cultura y otra es practicamente imposible: la imposición de una cultura global indiferenciada reduciría el ser humano a poco menos de un robot programado.

Ahora que se ha completado el cuadro de los cuatro niveles, es conveniente recomponer el perfil de las culturas diferenciadas dentro de un posible marco de globalización. Y preguntarnos: existirá un punto de equilibrio entre las ventajas y las conquistas de una homogeneización, y las exigencias humanas de la libertad individual y grupal? No se pretende con esto dar ninguna solución al problema, sino visualizar los elementos que, desde la perspectiva de la comunicación entre culturas, entran en juego, cada uno con sus responsabilidades.

Se puede fingir de ignorar el cuarto nivel, o hasta el tercero. Ellos siempre permanecerán allí, reclamando la autonomía para el individuo y la cultura del grupo. Esto no significa rechazar cierto grado de uniformidad por una parte o por otra de especialización, impuestos por la planetarización de la producción industrial y el avance de las ciencias y las tecnologías. A cierto nivel se puede entrever la posibilidad de una articulación entre lo propio y lo común que asegure la compatibilidad de cierto sistema global con los espacios necesarios a la afirmación del individuo humano, de su identidad personal y comunitaria, con sus particularidades y limitaciones étnicas, pero también con su poderosa originalidad.



Resumen

Titulo: Violencia en el Proceso de Asimilacion y Bienestar Psicologico

El argumento central de este trabajo es que si las minorias (raciales y culturales) aceptan y funcionan dentro del marco de la asimilacion (es decir, se asimilan), la igualdad social se no pueda alcanzar. A causa de su filosofia dualista, la perspectiva de la asimilacion no puede promover la igualdad entre las personas y las culturas. La asimilacion prohíbe a las minorias entender la naturaleza de la opresion social o politica. Sin duda la asimilacion sostiene la jerarquia y la violencia simbolica. La asimilacion es un promesa enganosa que se establece en un marco teorico que sustenta la dominacion de las minorias. La asimilacion viene acompañada de la perdida de la tradicion, la comunidad, y, lo que es quizás mas importante, la dignidad de la persona. Claramente, segun la teoria de la asimilacion, el bienestar de la persona no es importante. Por lo tanto, para organizar una sociedad igualitaria, la politica de asimilacion ha de ser rechazada.

Abstract

Jung Choi

The Violence of Assimilation and Psychological Well-Being

The central argument in this paper is that as long as minorities accept and work within the framework of the assimilation perspective, equality cannot be gained. Due to its dualistic philosophy, assimilation perspective does not allow for egalitarian relations to ensue. Assimilation perspective hinders minorities from understanding properly the nature of oppression. To be sure, assimilation perspective is grounded on inherent hierarchy and symbolic violence. Assimilation is a promise built on a dubious foundation that presupposes cultural supremacy and domination. Assimilation is accompanied by the loss of tradition, community, and, possibly most important, self-respect. Obviously, within this framework, a person's well-being is threatened. Indeed, in order to organize an egalitarian society, assimilation perspective must be dismantled.

**Theory and Outline of Communication Research and Policy
for Managing Cultural Change**

Joe Pilotta
Abstract

Western knowledge transfers activities have come under increasing criticism in several years for bringing about disintegration of indigenous cultures and lopsided transformation of social environment in many parts of the developing world. In this period of modernizing globalization, global economy and post-modernism, the need for a responsible tech/knowledge transfer practices is in order. This paper reviews some of the principle concerns and advances a methodological justification for change management based upon joint coordination of pertinent cultural relevance. By treating culture and their technological artifacts as elaborate sign systems designs, it introduces a method of indexing social and cultural interaction with novel transferred technologies.

This paper discusses not only a research outline for strategies of implementation but also possible policy objectives.

manual del perfecto idiota landivariano

por Andres Zepeda

PROLOGO:
YO CONFIESO...

Soy ex alumno de la Landívar, la universidad privada por excelencia. Privada de una administración eficiente, privada de catedráticos capacitados, privada de una mentalidad moderna. Durante nueve años me tocó probar el rancio sabor de la estafa, perpetrada por una esmerada selección de ineptos: secretarías, catedráticos, directores, encargados, auxiliares, decanos (y vice decanos), rectores (y vice rectores), policías y curas. Y no voy a hablar de las excepciones que las hubo, porque nunca lograron hacer la diferencia. Es inútil: el resto conforma una mayoría demasiado aplastante para permitir hacer algo contra ella.

Cada uno de ellos es un perfecto idiota landivariano. Pero no tan perfectamente idiota como cada uno de los alumnos que, como yo, elegimos dejarnos subyugar por esa hermandad de buenos para nada. A ambos, empleados y alumnos, está dedicado este texto idiota.

Experiencias en
mi paso por la peor
universidad
de Guatemala



CAPÍTULO UNO: el perfil.
Pero, ¿quiénes conforman esa fauna de alumnos? Yo detecto tres clases de perfectos idiotas landivarianos:

1. Los apáticos: están en la Landívar porque lo mismo les da estar ahí que en cualquier otro lugar.

2. Los ignorantes: están en la Landívar porque no saben a lo que se están metiendo. Pero no tardan mucho en adaptarse, o en resignarse a la idiotez.

3. Los huevos tibios: están en la Landívar por huvia de meterse en la Marroquín, que les exige más; y/o por miedo a meterse en la San Carlos, porque es pública.

Uno, dos o tres, qué más da: todos ellos, al final, van a parar a esa gran cloaca que es la Landívar, fundiéndose y confundiéndose en una sola y repugnante idiotez colectiva. Y todos, TODOS ellos se lo merecen, por apáticos, por resignados, por huevos tibios y mediocres. Por mierdas. Por idiotas.

CAPÍTULO DOS: "no le sabría decir".

El "no le sabría decir" es equivalente al "no sabe/no contesta" de las encuestas y, por supuesto, la burocracia landivariana no podía dejar de adoptarla como su frase de batalla, su evasiva preferida. Para muestra, narro una escena padecida por tantos y tantos alumnos, tan perfectamente estúpidos y landivarianos como lo fui yo.

Llega un perfecto idiota a la oficina de su facultad y pregunta por el encargado de la carrera. La secretaria contesta:

-Acaba de salir, fijese.

-¿Y a qué horas regresa?

-No le sabría decir.

-¿Y usted sabe en dónde lo puedo localizar? Es que me urge hablarle.

-No le sabría decir. ¿Por qué no viene mañana? Tal vez lo encuentra.

-Señora, tengo dos semanas de venir TODOS LOS DÍAS y NUNCA está. Lo llamo por teléfono y nunca lo encuentro. ¿Todavía trabaja aquí, o será que hace falta que alguien se lo recuerde? El otro día lo vine a buscar a las 12 y me dijeron que había salido a almorzar, y que regresaba a las 4. Sólo aquí son capaces de tardarse cuatro horas almorzando. ¿Qué tengo que hacer para que me atiendan? Mañana no tengo clases, y no pienso echar viaje hasta acá sin tener la seguridad de que el encargado esté. Mire, ¿y no habrá otra persona que

me pueda atender en vez de él? Tal vez usted me pueda ayudar...

-No estoy autorizada; si no, con mucho gusto.

-¿Y algu en más?

-No le sabría decir, fijese

Y así son: los burócratas landivarianos nunca nos pueden decir absolutamente nada acerca de nada. Están ahí, pero de nada sirven, porque "no están autorizados" a usar su cerebro. Parecen vegetales, ahí sembrados en las oficinas, haciendo estorbo y robando oxígeno. Me refiero a los que están, porque faltan esos que nunca están, como usualmente sucede con los encargados de las carreras: "está en un seminario, fijese", "no, él no viene los viernes en la tarde, fijese", "sí está, pero está dando clases en este momento, fijese", "está en auditorium y no se le puede interrumpir, fijese", "está en la capilla oyendo misa, fijese"...

CAPÍTULO TRES: los pájaros tirándole a las escopetas.

La administración landivariana no funciona, pero los catedráticos no se quedan atrás. Lógico: recibiendo salarios miserables, viéndose obligados a ir todos los días a dar clases hasta el quinto infierno y con todo el sistema protegiendo su negligencia, no es de extrañar que terminen diluyéndose en el pantanoso y burocrático charco de la inutilidad. Todo ello, claro está, en detrimento del alumno perfectamente idiota y landivariano.

¿Qué pasa con el servicio en la Landívar? Una palabra tan bíblica y cristiana como las doctrinas sociales que los jesuitas incluyen en el pênsum de las carreras, pero que en la Landívar parece desconocerse por completo. Y cuando hablo de "servicio", que quede claro: no me refiero a cholerazgo sino a la disposición de ayudar y de ser útiles. En vez de tanta doctrina social de la Iglesia y de tanta reflexión teológica, mucho mejor sería predicar con el ejemplo y brindar un poco de actitud de servicio a cada uno de los alumnos. Los sueldos de cada mes provienen de los alumnos, o de sus papás (pobres idiotas), no hay que olvidarlo.

Es por eso que el alumno tiene todo el derecho de exigir, y el personal universitario tiene toda la obligación de dar. El alumno paga en espera de obtener ALGO a cambio, y la U le paga a su personal para que le den ese ALGO a los alumnos. Demasiado simple para la Landívar, donde los pájaros resultan tirándole a las escopetas, y el alumno perfectamente idiota termina siendo el chompipe de la fiesta.

Un botón para muestra: ¿cuántas veces ha pasado que el alumno no se puede asignar un curso porque todavía no ha sido publicada la nota final de la clase que llevó en el semestre anterior? A mí me pasó varias veces. Claro, por idiota.

CAPÍTULO CUATRO: una Oficina de Registro que no registra nada.

La Oficina de Registro viene a ser algo así como una singularidad en el espacio: el agujero negro donde las cosas entran pero nunca salen. El Triángulo de las Bermudas. Cada vez que un empleado landivariano no encuentra algo, su respuesta de autómatas perfectamente idiota es: "¿por qué no va a averiguar a Registro?". Pero en Registro nada saben. Si el catedrático perdió la nota de un alumno, entonces ha de estar en Registro. Si la constancia de pago no aparece, entonces ha de estar en Registro. Si el alumno pagó la clase pero su nombre no aparece en la nómina, entonces ha de estar en Registro.

Pero en Registro no hay nada. Es una oficina habitada por fantasmas. Se oyen voces, pero nunca está la persona a la que uno busca. Entran y salen zombies de rostros inmutables. Uno pregunta y nadie responde. La energúmena que atiende parece no escuchar nuestras preguntas, da media vuelta sin contestar y penetra en la zona tenebrosa, sólo para salir cinco minutos más

tarde sin una respuesta, como es de esperarse. La escena se contempla a través del minúsculo espacio que deja una ventanita donde una nutrida cola de alumnos atónitos y perfectamente idiotizados esperan turno para presenciar la experiencia más surrealista de sus vidas.

Lejos de horror, lo que todo esto provoca es rabia. Uno está cansado de exigir soluciones y respuestas que nunca llegan. Hasta que terminamos por autocompadecernos: bienvenido a la Landívar, lugar donde todo, absolutamente TODO es posible, siempre que perjudique al más perfectamente idiota de todos los landivarianos: el alumno.

CAPÍTULO QUINTO: fascismo solapado.

El área que une el Edificio J con el graderío de cafetería está equipado con mesas de ping pong, tableros para jugar ajedrez y mesitas para hacer pulsos. Pegadas en las columnas aledañas, hasta no hace mucho aún podían verse hojas que ordenaban terminantemente: SE PROHIBE JUGAR CARTAS. Nunca entendí por qué, pero tampoco le di mucha importancia, hasta que entendí el fondo del asunto: detrás del manual de conducta landivariano, detrás de cada procedimiento administrativo, detrás de las instrucciones que reciben los agentes en las garitas, detrás de las disposiciones para el uso de parqueos, detrás de cada reglamento, de cada formulario, de cada rutina, de cada norma disciplinaria, por insignificante que sea; detrás de todo ello hay un criterio fascista que busca ordenar y controlar (objetivos que, de todas maneras, nunca se cumplen), más que facilitar.

Con semejantes principios, dignos de la Escuela Politécnica, se invierten las prioridades, y entonces ya nada de lo que pase puede extrañarnos. Para qué hacer las cosas fáciles, si pueden hacerse difíciles. Todo alumno es culpable hasta que demuestre lo contrario. Los parqueos más cercanos al campus son para uso exclusivo de catedráticos y auxiliares. Los alumnos que se jodan. Que estacionen donde puedan, si pueden. Allá ellos. Desconfianza y mano dura. Se prohíbe esto, se prohíbe aquello.

CAPÍTULO SEXTO: la eterna recta final.

¿Cerraste pénsum y ya sólo te falta la tesis? Felicidades, idiota, que lo peor está aún por venir. No te engañés: en la Landívar, NADIE quiere que te gradués. Te tienen envidia, y van a hacer hasta lo imposible por alargarte el camino y llenarte de trabas.

En primer lugar, pedí un certificado de cursos aprobados (eso se paga, por supuesto, aquí no hay nada gratis). Y ojo, porque no es de extrañar que una clase que creías cursada y aprobada resulte sin aparecer en tu registro. De ser así, armáte de valor y de paciencia, no te queda otra, porque la U nunca se equivoca. El mula fuiste vos, que no pagaste a tiempo. Ya es demasiado tarde. Si lo hubieras notificado antes, tal vez se hubiera podido hacer algo. Ahora sólo te queda repetir el curso.

En segundo lugar, ni se te ocurra elegir un tema ambicioso para tu tesis porque te la van a hacer trocitos: en la Landívar, sólo se vale ser mediocre. Y un día te atreves a cuestionar los valores tradicionales, eso no se puede; la verdad es UNA, que te olvide. Tu tesis debe encajar

con la metodología del Padre "Acha", y para ello tenés que comprar el libro (editorial URL, \$\$\$). No te salgás del guacal, no tratés de hacer algo original: sólo hay una manera de hacer tu tesis, la del Padre "Acha". Todas las demás son maneras equivocadas. Si la lográs terminar, te toca soportar la evaluación de una terna que te pide cambios. No discutás. Hacélos, entregálos y esperá lo increíble: más cambios, una y otra vez, hasta que terminan quitando lo que te pidieron que pusieras. No cuestionés. Son perfectos idiotas landivarianos, al igual que vos, pero creen saberlo todo, y vos lo que querés es graduarte, ¿verdad? Aguantá, pues. O mandálos a la mierda, y te salís, te cam-

Es risa, es la risa,
es la espuma.

Risa ante los que hoy decidieron rasurarse
y recomenzar,
pero en algún lugar del mundo
una mujer histérica descuelga el teléfono
para decir algo doloroso en la oreja del hombre
nuevo.

Y rebelarse a nadie convence.

Y de nada sirve exhibir un odio,
volverse una persona interesante,
un exquisito,
un santo.

Los héroes cansados
se han cansado de ser héroes.
Se dedican en jornadas monumentales
a ordenar las cocinas, las habitaciones,
las salas lentas del mundo,
para luego quedar rendidos,
y descubrir al otro día
que todo está hecho una mierda de nuevo.

O se van desbriznando
ante los televisores constantes.
O muerden panes de tabaco.

Hemos vomitado como en las películas de
junkies.

O ya no saben hacer metáforas
de mujeres vulgarmente
maquilladas.

Pavese termina la última línea de su diario.

Maurice Echeverría

biás de U y empezás de nuevo, a ver si tenés los huevos. No, ¿verdad? ¡Claro que no!, porque sos un perfecto idiota landivariano.

Y aguantáte, que ahí no termina la cosa. Después de la tesis viene la graduación, y si la querés solemne te tenés que esperar otro rato. Y después de la graduación, hay que tramitar el título, proceso que puede llevarte meses, a menos que le pagués 400 pesos a una empleada de registro, que por lo visto hace las fichas a expensas tuyas y del tiempo que le roba a su trabajo en la U. ¡Ella sí que no es idiota!

Date: Mon, 14 Feb 2000 15:15:43 -0600
X-Sender: edcarmen@mail.url.edu.gt
X-Mailer: Windows Eudora Light Version 1.5.2
To: talvarez@mail.url.edu.gt
From: Eugenia Del Carmen <edcarmen@mail.url.edu.gt>
Subject: imprimir

Overview of Presentation for the Globalization and Cultural
Identity Conference

Speaker: Judith Pilotta
Nationwide Financial Services, Inc.
Columbus, Ohio
USA

Title: Managing Cultural Identity in U.S. Globalization Efforts

This presentation will first review the "textbook approach" regarding the management of cultural differences recommended to US companies newly entering the global market. How these recommendations are interpreted and implemented by different companies will also be discussed. In conclusion, some thoughts will be offered on how a host country and its businesses can determine the cultural "sensitivity" of a company entering its marketplace.

**GLOBALIZATION AND PRESERVATION: STRUGGLE FOR NATIVE
AMERICAN SACRED SITES IN THE UNITED STATES**

Jurgita Saltanaviciute

University of Wyoming

Abstract

Globalization of individuality and human experiences has been the issue in Native American struggle for free exercise of their traditional religions in the United States. Universal access and multiple use projects have caused desacralization of one of the central elements of tribal religions, sacred sites, to the use of which Native Americans, as the original inhabitants of the continent, claim primary and exclusive rights, attempting to preserve their centuries old religious traditions.

In the nineteenth century, as a result of federal assimilation policies, tribal religions were outlawed, and the tribes were denied access to their sacred sites which happened to be located on public lands. Thus the sites have often become victimized by economic development issues and the dominant society's insensitivity to tribal modes of worship.

In the second half of the twentieth century, historic preservation and environmental laws provided legal support in Native American struggle to practice their traditional religions. However, the sacred sites on federally owned lands are subjects to many interests and their management is decided in complex negotiation processes. The major and most recent cases in Wyoming, the Bighorn Medicine Wheel and the Devil's Tower, are significant moments in the development of sacred sites management issues in the Great Plains region.

Date: Mon, 14 Feb 2000 15:01:45 -0600
X-Sender: edcarmen@mail.url.edu.gt
X-Mailer: Windows Eudora Light Version 1.5.2
To: talvarez@mail.url.edu.gt
From: Eugenia Del Carmen <edcarmen@mail.url.edu.gt>
Subject: imprimir dos copias

Oh, My Others, There is No Other!
Capital Culture, Class and Other-wiseness
John O'Neill
York University, Toronto, Canada

ABSTRACT

The discourse of cultural politics now seems to be dividing into an idiom of difference (race, sexuality, multiculturalism) and an idiom of community (recognition of otherness). Yet the two idioms are not really distinct because communitarians are strained by the fact of multiculturalism to exaggerate the other-ness of members in a pluralized political society. What is lacking is the idiom of civic intersubjectivity, i.e. a structure of otherwise-mess which delimits both the otherness of the other and the selfness of the self. Because global capitalism has no other, except for class differences, the politics of culture (gender, race) only contribute to global capital's own abandonment of any difference but globalized class differences. By contrast, class differences might be softened by restructuring the civic legacy of the welfare state. In this case, citizenship is reconfigured as the public conduct of persons who covenant to minimize socio-economic inequality in order to enable community, family and individual life-chances.

Professor John O'Neill F.R.S.C.
94 Beaufort St., Flat #3
London, SW3 6BU
Tel 0171-351-9684 (February to March 31/2000)
after that: joneill@yorku.ca

Date: Wed, 9 Feb 2000 16:00:02 -0600
X-Sender: edcarmen@mail.url.edu.gt
X-Mailer: Windows Eudora Light Version 1.5.2
To: talvarez@mail.url.edu.gt
From: Eugenia Del Carmen <edcarmen@mail.url.edu.gt>
Subject: imprimir

To: Eugenia Del Carmen <edcarmen@mail.url.edu.gt>
Subject: Re: conferencia en Guatemala
References: <200002080059.SAA06464@mail.url.edu.gt>

Estimado Professor DelCarmen: Aqui esta mi abastrac y titulo:

Globalization and Cultural Relativism

Abstract

Dr. Harry P. Reeder, Philosophy
University of Texas at Arlington

The prospect of globalization arises at a time when many philosophers are claiming various forms of cultural relativism. This essay provides phenomenological evidence for the impropriety of claims of cultural and linguistic relativism. Section one introduces the problem of globalization and cultural relativism, section two sketches the structure of the skeptical-relativist positions, and section three develops a phenomenological response to linguistic and cultural relativism.

Me gustara' conocerle a Ud.
harry

Subject: Re: from rekha

Date: Wed, 26 Jan 2000 19:04:09 -0500 (EST)

From: bg24601@binghamton.edu

To: Bienvenido Argueta <bienvenido.argueta@undp.org>

Dear Nido,

Thanks for inviting me Nido, I hope you haven't misunderstood me, I really ment when I knew who all are coming I felt I am the only student out there and felt a small fry,,,,,and I did not write to you immediately is because we just started our semester and I was busy, I am teaching a new course called Dancing Eros in Indian Art, so I was setting the syllabus and etc the response is great there are so many students and the class is closed and many more want to get in so I am really amazed there are people who want to do Indian philosophy and art.

About me coming Algis convinced me that I am not a small fry,,,so you will see me there if everything goes well,,,

but I do think I do need a visa and for that and to ask for funds from the school I do need an official letter from your side so if you can send that to me as soon as possible that would be very helpful,,,

I will give you a brief abstract of what I would present and the title,, and do tell me if that sounds good,,,

Hope everything is going fine with you,,,my love to your family

take care , thanks once again

bye love Rekha

the abstract

Title:The Rhetoric Power of the Global Space

In our post-colonial context, translation is interpretation and becomes a site, a space that creates a history of convergence between the global and the local. Nonetheless, we are compelled to acquire a new subject in place of our old self due to colonial enterprise. By the new subject I mean the construction of a subject through technologies or practices of power where the idiom of progress and development is employed to regard our traditional self as inadequate as far as our culture is concerned. Hence, I become historicized local. In this context I would like to propose in my paper where India, is the local-historical Space, a local-Global India trying to catch up with the Western Space. After all, we must catch up to the "world history" since our history is not part of the world. We are the Third Space, the Third World; we are attempting to be global and yet compelled to be local-third. We are compelled to become subjects of technical power and prowess, and yet we still cling to our self.

Hope this sounds good take care

bye love Rekha

Date: Mon, 14 Feb 2000 18:11:15 -0600
X-Sender: edcarmen@mail.url.edu.gt
X-Mailer: Windows Eudora Light Version 1.5.2
To: talvarez@mail.url.edu.gt
From: Eugenia Del Carmen <edcarmen@mail.url.edu.gt>
Subject: imprimir

At 10:19 AM 13/02/2000 -0800, you wrote:
>The following information you can use for the
>conference program. The title of my paper will be:
>
>Cultural Fusion, Not "Adaptation"
>
>This paper is a Nietzschean critique of the theory of
>cultural adaptation. The theory of cultural
>adapation, put forth by William Gudykunst and Young
>Yun Kim (1997) is a version of social engineering
>masquerading as social "science." It manifests
>ethnocentric ideology in the guise of cognitive
>science. In this form, it offers legitimation for
>globalizing conformity. After critiquing the
>Gudykunst & Kim theory, Kramer offers a
>hermeneutically based theory of intercultural
>communication as an alternative explanation for the
>global processes of intercultural churning. Some of
>the issues addressed include cultural extinction,
>social Darwinism as "science," identity, global
>imperialism, and resistance.
>
>
>I hope this short abstract will suffice for the
>program. Do you want me to send the completed paper
>at this time? Also, if you can, please make lodging
>arrangements for me. I wish to stay with the rest of
>the visiting scholars in the same hotel or dorm. You
>mentioned some touring. When will the tour take
>place? Before, during or after the stated conference
>dates? This information will help me to plan my
>flight. As it now stands, I plan on arriving on the
>fourteenth and leaving on the sixteenth. I have not
>bought my airplane ticket yet. I will await further
>information from you about this itenerary. In other
>words, should I plan on coming sooner or staying
>longer? Thank you for your help.
>
>Eric Kramer



Fuzzy Logic Laboratorium Linz - Hagenberg

Softwarepark Hagenberg

Hauptstraße 99

A-4232 Hagenberg

Phone: +43 (0)7236 3343 431

Fax: +43 (0)7236 3343 434

Johannes Kepler Universität

Institut f. Algebra, Stochastik u.

wissensbasierte math. Systeme

A-4040 Linz

Phone: +43 (0)732 2468 9194

Fax: +43 (0)732 2468 10

E-mail: info@fll.uni-linz.ac.at

ABOUT THE FLL

LECTURES

WHAT'S FUZZY

LINZ SEMINARS

STAFF

PUBLICATIONS

JOBS

WHAT'S NEW

PROJECTS

LINKS

This site is
part of n!
The (n-1)
Permutation

Next
Site

Number of visits since 98-05-18:
FLL Intranet Service (Internal access
only)

Last update on 98-05-18 by
webmaster@fll.uni-linz.ac.at