



PONTIFICIA **UNIVERSIDAD CATÓLICA** DEL PERÚ

Esta obra ha sido publicada bajo la licencia Creative Commons
Reconocimiento-No comercial-Compartir bajo la misma licencia 2.5 Perú.

Para ver una copia de dicha licencia, visite
<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/2.5/pe/>



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESCUELA DE GRADUADOS



AMPLIACIÓN DE MUNDOS CIRCUNDANTES

Fundamentos para una fenomenología de la comunicación audiovisual
contemporánea: el caso del ver televisión

Tesis para optar por el grado de
MAGÍSTER EN FILOSOFÍA

Víctor Casallo Mesías
Código: 1986.0168.0

Enero, 2004

► Vamos, chicos, *apuraylla*. Sólo les he pedido que dibujen lo que sueñan para su vida... No se trata de ser Miguel Ángel...

– ...

► ...Esteee....¿Alguien sabe quién es Miguel Ángel?

– ...

► Vamos... con confianza, ... ¿alguien sabe?

– ... ¡Sí, profe!

► ¿Y quién es Miguel Ángel?

- ¡Una de las tortuninjas!

Colegio Estatal Secundario Señor de Qoyllur Rit'i,

Ocongate a 3600 m.s.n.m, Quispicanchi, Cusco

Abril de 1999

“Pues ya no puedo obtener la vieja ingenuidad; sólo puedo comprenderla. (...). Todo nuevo descubrimiento trascendental, al volver a la actitud natural, enriquece, pues, la vida anímica mía y (apercepción sin más) de cualquier otro.”

Edmund Husserl, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, § 58

“Así, se puede decir realmente, si se aman las paradojas, y decir con estricta verdad, con tal de que se entienda bien el equívoco sentido, que la “ficción” constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética; que la ficción es la fuente de donde saca su sustento el conocimiento de las ‘verdades eternas’.”

Edmund Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, § 70

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	i
CAPÍTULO 1		
Caracterización fenomenológica de la experiencia del ver televisión	1
1. Ver televisión: el ver como inicio de la investigación fenomenológica	6
1.1 Ver televisión: del sentido común a lo propiamente dado en la experiencia	6
1.2 Hacia la experiencia misma del ver televisión: la reducción fenomenológica	7
1.3 Lo “ahí delante” de la conciencia en el ver televisión	10
1.3.1 Sobre las referencias a la actitud natural desde la reducción	11
1.4 La constitución de la imagen	13
1.4.1 Condiciones de posibilidad de la conciencia de imagen	15
1.4.1.1 Distinciones noético-noemáticas: a propósito de la modificación de neutralidad	18
1.4.1.2 Lo intencional: precisión inicial a partir del caso de la significación	22
1.4.2 La constitución de la imagen como unidad	28
1.4.3 La constitución de la imagen como una imagen entre imágenes	29
1.4.4 Constitución de la imagen como imagen entre imágenes sobre un fondo	32
1.4.5 Constitución de la imagen como imagen entre imágenes que se mueven sobre un fondo alterable	35
1.5 Acerca de la unidad compleja de la cosa material percibida	39
1.6 Síntesis: el mundo espacio-temporal determinado por las imágenes	44
CAPÍTULO 2		
La realidad televisiva como realidad espiritual	47
2. 1 La imagen audiovisual televisiva y el dominio del espacio y el tiempo	51
2.1.1 La articulación de unidades espacio-temporales y las circunstancias de la cosa material	53
2.1.2 La significatividad de las síntesis espacio-temporales e inicio del estudio de <i>lo subjetivo</i> en la experiencia	56
2.2 El audio y los personajes humanos: la aprehensión de lo corporal y lo psíquico	61
2.2.1 Sentido propio de <i>imagen</i> en la aprehensión del personaje y sus objetos circundantes	63
2.2.2 Acerca de lo psíquico y lo corporal	68

2.3 La aprehensión del mundo intersubjetivo humano como sinestesia universal	73
2.3.1 La complejidad del mundo sensible y la corporalidad corporal	75
2.3.1.1 Digresión sobre la vista, sensaciones cinestésicas y la corporalidad: infancia	79
2.3.2 La objetividad como intersubjetividad	83
2.4 El acceso intersubjetivo a la recreación de la experiencia subjetiva	89
2.4.1 Acceso a la realidad espiritual: El “Yo puedo...” personal	90
2.4.1.1 La motivación mutua entre sujetos personales	96
2.4.2 El realizador como condición de posibilidad personal del mundo intersubjetivo experimentado al ver televisión	100
2.4.3 Revisión: la dación originaria del mundo espiritual y su primacía ontológica	107
2.4.3.1 La naturaleza correlativa a la ciencia como mundo circundante secundario	113
2.5 Tesis: la comprensión como participación en el ver televisión	124

CAPÍTULO 3

Las mediaciones sociales del ver televisión y su investigación	128
3.1 <i>Sed contra</i> : la amenaza alienante de la televisión	129
3.1.1 El <i>desde dónde</i> de la crítica y nuestra investigación	132
3.1.2 El modelo del texto escrito: fenomenología del leer	136
3.1.3 La objetivación de sentido en la escritura y su reestructuración de la conciencia	143
3.1.3.1 La memoria oral y su transformación tecnológica	145
3.1.3.2 Condiciones y dinámicas de la <i>comunicación</i> escrita	155
3.1.3.2.1 Historicidad e investigación fenomenológica	170
3.1.3.3 Conquistas y puntos ciegos de nuestra escritura	175
3.1.4 Los horizontes críticos en el conglomerado social	190
3.2 Comunidades y mundos circundantes correlativos: hacia una consideración compleja del medio cultural	199
3.2.1 Ver televisión como acceso a espacios de exclusión	202
3.2.2 Cultura popular: el consumo como posibilidad de resignificación	206
3.2.3 Presencias resignificadas y reconfiguración de las <i>distancias</i> sociales	214
3.3 Fenomenología del ver televisión: algunas observaciones metodológicas sobre posibles estudios en comunicación	223
3.3.1 La prevención fenomenológica frente a la actitud naturalista	227
3.3.2 Comprensión fenomenológica de las ciencias del espíritu	231
3.3.3 Las conquistas y cegueras humanas de la actitud naturalista en las ciencias	239

CAPÍTULO 4

Experiencia de la televisión y experiencia del mundo	246
4.1 Ver televisión y articulación de mundos experimentados	247
4.2 Experiencia cotidiana y actividad trascendental constitutiva	249
4.3 Revisión: accesos posibles a la investigación	252
4.3.1 Acceso a los encuentros interculturales	252
4.3.2 Acceso al educar	260
4.3.2.1 Ampliación de mundos circundantes y significatividad humana en la enseñanza-aprendizaje	263
4.3.2.2 Educación humanista y reconocimiento mutuo	266
4.3.3 Acceso al mundo de la vida familiar	273
4.3.3.1 Autoridad y formación para la autonomía	275
4.3.3.2 Interpelaciones políticas desde la familia	279
4.3.4 Acceso a la presencia en el entretenimiento	281
4.3.4.1 Impostura y representación	282
4.3.4.2 Presencia y redescubrimiento	287
4.3.4.3 Límite: por los medios de vuelta a nosotros mismos	292
4.3.5 Silencio	298
4.4 Inicio: Fenomenología, acción responsable y verdad	303
 CONCLUSIONES	 308
 BIBLIOGRAFÍA	 316

INTRODUCCIÓN

Este trabajo es una aplicación de la fenomenología de Edmund Husserl a la experiencia del ver televisión. Es aplicación, en cuanto Husserl no conoció la televisión y, por tanto, no la pudo estudiar; pero también en cuanto la experiencia se aplica a la fenomenología misma, interpelando su validez para dar cuenta cabal de su verdad. El método fenomenológico, que se da a sí mismo a medida que explora su campo de estudio para ir explicitando sus hilos conductores, exige esta correlación permanente.

El horizonte teórico de la investigación son los tres tomos de las *Ideas para una fenomenología trascendental y una filosofía fenomenológica*. Aunque nos referiremos también a obras previas y posteriores de Husserl, hemos optado por estos textos, no sólo porque contienen sus conceptos y temas fundamentales, sino por la misma orientación argumentativa que los articula y que le permitió al autor mostrar cómo las nociones de conciencia, *epoché*, correlación noético-noemática, corporalidad, alma, objetividad intersubjetiva, sujeto personal, mundo científico, mundo de la vida, etc. se exigen en un preciso orden sistemático de fundamentación, que sólo al completarse muestra su verdadero sentido.

Nuestro trabajo sigue un camino similar de búsqueda y exposición sistemáticas de los diferentes estratos intencionales de la experiencia, sus articulaciones internas las estructuras constitutivas del sujeto y su mundo, y, de manera especial, la situación y compromiso prácticos en los que la misma investigación se revela. Como indicamos, los resultados en estos rubros no sólo deberán ser consistentes con el proyecto husserliano explícito, sino

mostrar simultáneamente la vitalidad de éste para reactualizarse en la comprensión de las experiencias fundamentales de nuestro tiempo.

La investigación procede en cuatro capítulos. Los dos primeros exponen la argumentación sistemática que sostiene nuestra tesis. El tercer capítulo somete ésta a discusión, a partir del contexto peculiar en que ha sido posible; y el cuarto ensaya el valor de sus resultados proyectándolos a un horizonte más amplio de problemas, aunque relacionados siempre con la televisión y los medios de comunicación en general.

El PRIMER CAPÍTULO parte del acto de percepción que de suyo nos aparece involucrado en el ver televisión. El hilo conductor serán las condiciones de posibilidad de la determinación de la imagen televisiva. Comenzará allí el debate, que tomará diferentes formas a lo largo de la investigación, con la explicación empirista –fisiológica o mecánica– de la experiencia. Las estructuras y horizontes de sentido que las discusiones revelarán en la conciencia y lo que aparece a ella, proporcionarán las herramientas conceptuales y principios metodológicos que se desarrollarán más en adelante. Simultáneamente, se aclarará técnicamente, a través del debate mencionado, motivos fenomenológicos fundamentales como la actitud natural, la *epojé* y la reducción trascendental. Estas discusiones permitirán apoyar los capítulos siguientes en una comprensión correcta de la conciencia de imagen al ver televisión, que exige internamente la investigación de horizontes constitutivos más amplios.

En el SEGUNDO CAPÍTULO, el proceder de la investigación la reubica en la consideración de la corporalidad sentiente del ser humano, su estrato anímico y el horizonte

espiritual, sobre el cual se comprenden. Al perseguir establecer las condiciones de posibilidad de las síntesis espacio-temporales en las que se unifican las imágenes diferenciadas sobre un fondo alterable que nos aparecen al ver la pantalla, alcanzaremos una comprensión más profunda de lo subjetivo en el ver televisión, que finalmente sólo puede objetivarse y objetivar su mundo de experiencia apelando intersubjetivamente a la corporalidad viva que su aprehensión visual y auditiva presupone. Esta determinación objetiva de las imágenes muestra que éstas son aprehendidas en primer lugar como personajes y objetos sobre un horizonte significativo, que exige correlativamente comprender al sujeto en un horizonte personal que, en virtud de la independencia de lo que acaece a las imágenes, integra la consideración del realizador del programa a la investigación. La investigación tematiza aquí el sentido de su secuencia fundadora y se recapitula a través de la comprensión de la afirmación husserliana de la primacía ontológica del mundo espiritual respecto al mundo constituido por la actividad de las ciencias naturales.

La investigación permitirá en este punto dotar de contenido **la tesis** de que ver televisión compromete la participación del televidente, como parte de un conglomerado personal, ofreciéndole una oportunidad de ampliación de sus mundos circundantes. Esta conclusión establece, además, la necesidad de su peculiar secuencia argumentativa, o, en otras palabras, la exigencia de empezar por el comienzo, para ganar luego, por exigencia interna de la discusión, horizontes constitutivos más amplios que se revelan, finalmente, como los más fundamentales. Esta prescripción metodológica no descarta iniciar un estudio de la televisión como experiencia de ficción, texto cultural o fenómeno tecnológico; más bien resitúa su aporte en función de la actitud natural que presuponen y que la fenomenología

debe levantar hasta partir de lo dado absolutamente, que es donde se basan todos esos posibles discursos. La imposibilidad de prescindir de ese primer capítulo en toda investigación explicita el motivo fenomenológico que nuestro trabajo comparte: la pertinencia y urgencia de dar sentido fundado a nuestras descripciones, hipótesis y juicios al buscar comprender la experiencia humana y, aquí en particular, el ver televisión.

En el TERCER CAPÍTULO sometemos nuestra tesis a la objeción de que su declaración de las oportunidades de ampliar nuestros mundos circundantes parece no considerar los intereses manipuladores en la producción y difusión de quienes hacen televisión, así como sus consecuencias alienantes. Ello nos permitirá explicitar las dinámicas de poder en la configuración social del conocimiento en el Perú, y una comprensión más profunda de lo que implica hablar de rigor metodológico. Veremos que esa interpretación suspicaz corresponde a la mención ya en el capítulo anterior de la situación particular de todo sujeto individual o colectivo en el conglomerado social. La estrategia de nuestra investigación no será oponerla a otra teoría sistemática alternativa, sino referirla a las creencias del sentido común sobre la educación, la cultura y la televisión, para cuestionar tanto el contenido de nuestro trabajo como su sentido, en tanto producto académico. La consideración fenomenológica de las dinámicas de la oralidad y la escritura nos revelará las configuraciones del poder en que el conocimiento se ejerce y reconoce en el Perú, y donde toman posición –teórica y práctica– las comprensiones acerca de la televisión sometidas a examen. Concluiremos, así, que nuestra tesis efectivamente considera estas posibles amenazas alienantes, no menos que permite descubrirnos en procesos culturales que pasan inadvertidos a las interpretaciones exclusivamente suspicaces frente a la televisión. Cerraremos estas reflexiones con una recapitulación metodológica de los tres capítulos,

aplicándola a una noción fundamental de los estudios culturales, para constatar cómo toda investigación, desde que debe reflexionar sobre sus condiciones de validez, está comprometida con el proceso histórico del que forma parte en su conglomerado social particular.

El CUARTO CAPÍTULO propone aproximaciones iniciales para la comprensión fenomenológica del encuentro intercultural, la educación, la vida familiar y el mundo del entretenimiento, a partir del horizonte argumentativo alcanzado en las discusiones previas sobre el ver televisión. Se explora aquí la constatación de los procesos de resignificación y descubrimiento cultural en los que estamos inmersos, el medio significativo que ofrece la televisión para la educación y la raíz humanista que se exige en ésta, el mundo de sentidos mediático que debe asumir el ejercicio de autoridad en la familia para formar en una autonomía responsable, la búsqueda de una presencia humana en el entretenimiento a través del cuerpo, y el sentido de cuidado de la verdad que la fenomenología supone. La investigación vuelve así al mundo de la vida que la originó, comprometiéndose con ella al proponerse como comprensión esclarecedora, para provocar el diálogo y alcanzarnos su verdad como tarea compartida.

Como se señaló, el trabajo en su unidad es tanto una lectura desde Husserl de una experiencia que presumiblemente viene transformando nuestro mundo contemporáneo, como una relectura del motivo filosófico en la fenomenología del propio Husserl, a partir de nuestro mundo vivido. Tal es su alcance, como también su límite. En su análisis fenomenológico, busca explorar la profunda riqueza de la experiencia humana presupuesta en su simple facticidad, proponiendo luces a la búsqueda de condiciones de validez para su

ejercicio responsable. A ese momento propositivo no llegamos, como tampoco a muchas otras experiencias emparentadas o basadas en el ver televisión, a fin de completar esta primera aproximación fenomenológica. En ese sentido, hemos debido hacer dialogar la bibliografía disponible, que siendo abundante en referencia a la fenomenología y en referencia a la televisión, sólo se ocupa episódicamente de ambas en forma de ensayos sobre temas puntuales. Así, nuestro trabajo introduce, desde el estudio del ver televisión, a la riqueza del análisis fenomenológico, y desde éste al sentido y posibilidades de la experiencia televisiva. Esta exploración de la fenomenología a través de su ejercicio, ofrece un texto que debe responder por sí mismo a sus lectores, pero que además debe explicitar la vida de la razón que se esconde tras su versión final. En ese trabajo previo hay intereses, problemas, intuiciones, sinsentidos, nuevas perspectivas, desesperación y no poco buen humor, que lo llevaron a su término. Transparentar, a través de la verdad de las afirmaciones, ese trabajo, subraya y participa, en la medida de nuestra capacidad, del motivo fenomenológico fundamental: el servicio racional de la experiencia humana, paciente y riguroso en sus investigaciones infinitas.

No es menos verdad que la aproximación a ese telos ideal sólo es posible por condiciones que permiten su realización, lo que, siendo la investigación fenomenológica una tarea trascendental-mundana, es tanto como decir que hay más de un autor de estas páginas.

En primer lugar, el tiempo y espacio material para trabajar, son resultado de la confianza de Rómulo Franco y Luis Peirano, a quienes asistimos en el Departamento de Comunicaciones y la Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicación en la Pontificia Universidad Católica

del Perú. Sin su confianza y ánimo para balancear y complementar nuestro trabajo administrativo y docente con esta tarea académica, ni estas ideas ni este texto serían posibles. Ese espíritu amplio corresponde a los profesores y compañeros de trabajo en esas unidades de la Pontificia Universidad Católica del Perú, así como en el Departamento de Humanidades, cuyo ímpetu y seriedad intelectual me han servido de modelo y en primer lugar de orientación al empezar a profundizar en estos temas.

En esa línea, mi deuda con Daniel Hartnett , Guillermo Nugent, y Vicente Santuc, se hace más profunda a medida que lo que aprendí de ellos, se me ha descubierto en la fenomenología, todavía más valioso y profundo, en la fascinante apertura de los horizontes humanos.

La agudeza intelectual, infinita paciencia, y sobre todo, calidad humana de la Dra. Rosemary Rizo-Patrón permitieron concretar, gracias a su asesoría, aquellas condiciones previas en este proyecto de investigación. Las ideas y su formulación no aparecen de por sí; sólo el estudio, la reflexión y el esforzarse por confrontar y aclarar la propia intelección forman un conocimiento verdadero, esto es, según Husserl, humanamente valioso. La introducción al pensamiento fenomenológico, pero sobre todo la pasión y fe en que la filosofía puede decir de la vida y a la vida, han sido lo primero que hemos aprendido con nuestra asesora. Los resultados que hemos podido alcanzar tratan de honrar las valiosas horas de su tiempo que la Dra. Rizo-Patrón invirtió en la discusión y revisión de los borradores.

Toda acción realizada, sin embargo, sólo es comprensible desde su motivación. Ya la lectura de textos filosóficos o ver televisión son experiencias espirituales. En mi caso, el espíritu está más atrás, y en rigor, más arriba. Las preguntas que he buscado responder aquí surgieron en más de una conversación espiritual –en el sentido más husserliano del término- con los compañeros de aventura y trabajo de la comunidad jesuita de Urcos en el Cusco. Empezar a comprender qué significa la mirada admirada del fenomenólogo sobre lo más cotidiano tras la reducción trascendental, ha sido, en mi particular historia, conocer mejor a amigos siempre cercanos como Manuel Montero y Antonio Sánchez-Guardamino; y, en ellos, a mis padres. Con todos ellos comparto el amor y la voluntad de vida para ese mundo de la vida. Finalmente, la compañía cercana, amical y crítica, de Beatriz Albinagorta y su fortaleza, Jaime Vidaurrázaga y su siempre lúcido buen humor, Miguel Carhuayo y nuestras discusiones sobre cómics y vídeos, y tantos amigos, han hecho posible en los dos últimos años que esta autointeligencia de mi propia experiencia no sea una árida rutina profesional, alejada del *telos* fenomenológico, sino un redescubrimiento renovado de lo que el ser persona humana implica.

En ese mundo humano en el que nos hemos situado al plantearnos nuestras preguntas, nos descubrimos en un momento cualquiera, profesores y estudiantes sentados frente a un televisor, como probablemente lo hacen millones, desde sus vidas y lugares particulares, a la vez. La cuestión es qué sentido humano podemos estar experimentando en esta actividad cotidiana, y qué nos puede enseñar sobre nosotros mismos. Las siguientes páginas tratan de alcanzar una respuesta fundamental a estas interrogantes.

ESCUELA DE GRADUADOS

Maestría en Filosofía

Tesis: “Ampliación de mundos circundantes: Fundamentos para una fenomenología de la comunicación audiovisual contemporánea: el caso del ver televisión”

Alumno: Víctor CASALLO MESÍAS Código 1986.0168.0

La investigación aplica el método fenomenológico de las *Ideas para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* de Husserl a la experiencia contemporánea del ver televisión. Luego de desarrollar la descripción sistemática de las estructuras constitutivas de la experiencia, muestra como su concreción en un mundo de la vida determinado –en este caso, el Perú- es un momento inseparable de esa descripción.

La investigación inicial de la constitución de la conciencia de la imagen televisiva revela que ésta sólo se determina en relación a las otras imágenes como un conjunto que destaca sobre un fondo esencialmente alterable. Las estructuras noético-noemáticas (de la vivencia subjetiva y al objeto intencional que le es correlativo) involucradas constituyen lo visto en su tridimensionalidad y carácter de “allí-delante” característicos.

Sin embargo la aprehensión de lo que acaece a las imágenes en el transcurso de los segmentos espacio-temporales unificados del programa, sólo es posible a partir de su comprensión como personajes y objetos en un mundo humano compartido característico. El sujeto se revela así como corporalidad viviente intersubjetivamente objetiva que presupone un estrato anímico, pero que a su vez sólo es distinguible de esa forma desde la experiencia originaria de sujetos espirituales en un mundo de la vida con sus propias relaciones de objetividad, de las que se derivan, entre otras, las de las ciencias naturales. Desde esta comprensión de la experiencia, la **tesis** afirma la compleja participación subjetiva requerida en la constitución de sentido de la experiencia del ver televisión como experiencia de un mundo circundante espiritual secundario ofrecido al televidente.

La objeción del sentido común -para el cual la investigación quiere ser significativa- que ven la televisión como oferta cultural empobrecedora, profundiza la discusión, remitiendo ese análisis suspicaz de los medios, y con él, el de la tesis, a las condiciones de su enunciación en el Perú. La investigación fenomenológica de la oralidad y la escritura en ese contexto, precisa esos posibles intereses manipuladores en el hacer televisión, así como las nuevas formas históricas de reapropiación y resignificación que sectores excluidos del poder obran a través de la mediación televisiva contemporánea.

Tras recapitular pautas metodológicas extraíbles de la investigación, se aplica el potencial cognoscitivo de la tesis a los temas del diálogo intercultural, la educación, el mundo de la vida familiar y el entretenimiento, para ofrecer posibles accesos a su investigación fenomenológica. Esta vuelta al mundo de la vida de donde surgió la investigación permite explicitar su sentido como parte de la *praxis* humanizante en ese mundo.

0. Introducción

1. Ver televisión: el ver como inicio de la investigación fenomenológica

- 1.1 Ver televisión: del sentido común a lo propiamente dado en la experiencia
- 1.2 Hacia la experiencia misma del ver televisión: la reducción fenomenológica
- 1.3 Lo “ahí delante” de la conciencia en el ver televisión
 - 1.3.1 Sobre las referencias a la actitud natural desde la reducción
- 1.4 La constitución de la imagen
 - 1.4.1 Condiciones de posibilidad de la conciencia de imagen
 - 1.4.1.1 Distinciones noético-noemáticas: a propósito de la modificación de neutralidad
 - 1.4.1.2 [Lo intencional: precisión inicial a partir del caso de la significación.](#)
 - 1.4.2 La constitución de la imagen como unidad
 - 1.4.3 La constitución de la imagen como una imagen entre imágenes
 - 1.4.4 Constitución de la imagen como una imagen entre imágenes sobre un fondo
 - 1.4.5 Constitución de la imagen como imagen entre imágenes que se mueven sobre un fondo alterable
- 1.5 Acerca de la unidad compleja de la cosa material percibida
- 1.6 Síntesis: el mundo espacio-temporal determinado por las imágenes

2. La realidad televisiva como realidad espiritual

- 2. 1 La imagen audiovisual televisiva y el dominio del espacio y el tiempo
 - 2.1.1 La articulación de unidades espacio-temporales y las circunstancias de la cosa material
 - 2.1.2 La significatividad de las síntesis espacio-temporales e inicio del estudio de *lo subjetivo* en la experiencia.
- 2.2 El audio y los personajes humanos: la aprehensión de lo corporal y lo psíquico
 - 2.2.1 Sentido propio de *imagen* en la aprehensión del personaje y sus objetos circundantes.
 - 2.2.2 Acerca de lo psíquico y lo corporal
- 2.3 La aprehensión del mundo intersubjetivo humano como sintestesia universal
 - 2.3.1 La complejidad del mundo sensible y la corporalidad corporal
 - 2.3.1.1 [Digresión sobre la vista, sensaciones cinestésicas y la corporalidad: infancia](#)
 - 2.3.2 La objetividad como intersubjetividad
- 2.4 El acceso intersubjetivo a la recreación de la experiencia subjetiva
 - 2.4.1 Acceso a la realidad espiritual: El “Yo puedo...” personal
 - 2.4.1.1 [La motivación mutua entre sujetos personales](#)
 - 2.4.2 El realizador como condición de posibilidad personal del mundo intersubjetivo experimentado al ver televisión
 - 2.4.3 Revisión: la dación originaria del mundo espiritual y su primacía ontológica
 - 2.4.3.1 La naturaleza correlativa a la ciencia como mundo circundante secundario
- 2.5 Tesis: la comprensión como participación en el ver televisión

3. Las mediaciones sociales del ver televisión y su investigación

- 3.1 *Sed contra*: la amenaza alienante de la televisión
 - 3.1.1 El *desde dónde* de la crítica y nuestra investigación
 - 3.1.2 El modelo del texto escrito: fenomenología del leer
 - 3.1.3 La objetivación de sentido en la escritura y su reestructuración de la conciencia
 - 3.1.3.1 La memoria oral y su transformación tecnológica
 - 3.1.3.2 Condiciones y dinámicas de la *comunicación* escrita
 - 3.1.3.2.1 [Historicidad e investigación fenomenológica](#)
 - 3.1.3.3 Conquistas y puntos ciegos de nuestra escritura
 - 3.1.4 Los horizontes críticos en el conglomerado social
- 3.2 Comunidades y mundos circundantes correlativos: hacia una consideración compleja del medio cultural
 - 3.2.1 [Ver televisión como acceso a espacios de exclusión](#)
 - 3.2.2 [Cultura popular: el consumo como posibilidad de resignificación](#)
 - 3.2.3 [Presencias resignificadas y reconfiguración de las distancias sociales](#)
- 3.3 Fenomenología del ver televisión: algunas observaciones metodológicas sobre posibles estudios en comunicación
 - 3.3.1 [La prevención fenomenológica frente a la actitud naturalista](#)
 - 3.3.2 [Comprensión fenomenológica de las ciencias del espíritu](#)

4. Experiencia de la televisión y experiencia del mundo

4.1 Ver televisión y articulación de mundos experimentados

4.2 Experiencia cotidiana y actividad trascendental constitutiva

4.3 Revisión: líneas posibles de investigación

4.3.1 Acceso al diálogo intercultural

4.3.2 Acceso al educar

4.3.2.1 Ampliación de mundos circundantes y significatividad humana en la enseñanza-aprendizaje

4.3.2.2 Educación humanista y reconocimiento mutuo

4.3.3 Acceso al mundo de la vida familiar

4.3.3.1 Autoridad y formación para la autonomía

4.3.3.2 Interpelaciones políticas desde la familia

4.3.4 Acceso a la presencia en el entretenimiento

4.3.4.1 Impostura y representación

4.3.4.2 Presencia y redescubrimiento

4.3.4.3 Límite: por los medios de vuelta a nosotros mismos

4.3.5 Silencio

4.4 Inicio: Fenomenología, acción responsable y verdad

CONCLUSIONES / BIBLIOGRAFÍA



CAPÍTULO 1

CARACTERIZACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LA EXPERIENCIA DEL VER TELEVISIÓN

Al concluir *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*¹ Edmund Husserl ha deslindado el campo de estudio de la fenomenología trascendental, e iniciado su exploración, perfilando simultáneamente los principios de su método. Efectivamente, la sistematización definitiva de su refutación del psicologismo le ha permitido el acceso al ámbito de la conciencia a través de la reducción trascendental, en un proceso donde la investigación es simultáneamente fundación y refinamiento constante del método. En este espacio, argumenta Husserl, se halla la fundamentación absoluta de la lógica, la matemática y las ciencias naturales, porque allí se acreditan en último término la percepción, el recuerdo, la representación imaginativa, y las diferentes formas de *cogitationes*, en la correlación fundamental entre la conciencia y lo dado a ella.

Puede sorprender al lector actual de estas *Ideas* la afirmación de esta secuencia fundadora, aunque seguramente menos que el propio hecho de proponer esa fundamentación. El sentido de su búsqueda se comprende mejor en el segundo volumen de *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*.

¹ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, Trad. J. Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1997. (En adelante *IdI*)

*Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*² donde Husserl desarrolla paso a paso las estructuras noético–noemáticas (vivencia intencional dirigida al objeto que se da en ella) que articulan nuestra experiencia teórica de las cosas materiales en las ciencias de la naturaleza; y a continuación –por exigencia de ese mismo estudio– de la cosa material en general, la corporalidad, el estrato anímico (alma) de ésta, y el mundo espiritual humano que los sostiene. En este libro se despliega, pues, el método fenomenológico en diversos y originales análisis que exploran en un redescubrimiento global de lo que se comprende por experiencia humana en general en sus diversas formas de concreción fundamentales. Este proyecto, de por sí, se inserta polémicamente en la reflexión sobre la fundamentación, límites y sentido de las ciencias, no menos que en los procesos culturales de los que ellas no sólo participan, sino que, en aquella época, parecían liderar tan triunfante como – a decir de algunos, como del propio Husserl– problemáticamente. El recuento de las conclusiones de esta investigación y la contextualización de su significado para el proyecto fenomenológico son recogidos en un tercer libro: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*³

Husserl pone, pues, a trabajar en sus *Ideas* el campo, método y principios que ya había descubierto y perfilado, en particular en las *Investigaciones Lógicas*⁴. Con su aplicación, busca resultados que iluminen aquella reflexión sobre las ciencias. Por razones fundamentales, que tendremos oportunidad de señalar, y, sobre todo, constatar en su ejercicio, los descubrimientos fenomenológicos y su descripción son siempre

² Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro 2 Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución / Tr. de Antonio Ziri6n Q.* M6xico : Universidad Nacional Aut6noma de M6xico. Instituto de Investigaciones filos6ficas, 1997. (En adelante *Id2*)

³ Husserl, Edmund: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro 3 La fenomenología y los fundamentos de las ciencias / Tr. de Luis E. Gonz6lez, rev. por Antonio Ziri6n Q.,* M6xico : Universidad Nacional Aut6noma de M6xico. Instituto de Investigaciones filos6ficas, 1997.

susceptibles de mayor profundización. Así, esos resultados sólo se comprenden cabalmente desde el contexto más amplio en el que surgen. A comienzos del siglo veinte, este esfuerzo se situaba en muchas y complejas polémicas, entre las que hoy podemos destacar dos elementos cuyos mismos significados eran objeto de discusión: ciencia y filosofía, o, para precisar uno de sus planteamientos, el método científico y el papel de la filosofía. Si bien esta aproximación podría igualmente valer para siglos previos de discusión, el contexto filosófico, cultural e incluso político, en el que se situaban estas nociones y, sobre todo, sus perspectivas de comprensión en ese momento, son radicalmente distintas precisamente debido al largo proceso de consolidación e instalación del “pensamiento científico” en prácticamente todo ámbito de la vida humana. En sus más técnicas discusiones la fenomenología intenta pensar esta situación, sus raíces, su significado y sus consecuencias⁵. Más aún, busca situarse en las opciones cruciales, explícitas o no, de su época europea, no menos que en las más especializadas discusiones filosóficas. De hecho, se afirma que sólo un serio trabajo, y de considerable envergadura en este último aspecto podría, a través de la claridad y el rigor del verdadero trabajo intelectual, contribuir con o incluso defender el estatuto de aquella responsabilidad. Ya dijimos que el propio Husserl insiste en el carácter perfectible de sus investigaciones; de hecho es capaz de reconocer equívocos en sus trabajos preparatorios e incompletudes pendientes. Pero, aún el más crítico detractor, supuesto el honesto esfuerzo de estudiar al autor, reconocerá lo ambicioso, ingente y valioso de la empresa: honrar y servir la verdad de la experiencia humana.

⁴ Husserl, Edmund: *Investigaciones Lógicas/ Trad. de Manuel G. Morente y José Gaos*, Madrid: Selecta. Revista de Occidente. 1967. (En adelante IL)

⁵ Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendente / Trad. de Amelia Podetti y Otto E. Langfelder*, Buenos Aires – Argentina. (Traducción inédita manuscrita) En adelante Cr.

Diversas experiencias y procesos median entre aquella Europa del tiempo de Husserl y nosotros. Aquí y ahora, en las ideas que empiezan a formar este texto, se muestran esas mediaciones de las que se deberá dar cuenta sistemáticamente, según veremos, en virtud de la exigencia interna de la propia investigación fenomenológica. En ese mismo transcurso deberemos justificar y poner a prueba lo que hemos afirmado hasta ahora del proyecto filosófico husserliano. A mucha menor escala y con la autoconciencia de intentar aquí sólo una investigación inicial pero rigurosa, buscamos también aquí hacer justicia a una experiencia que está transformando, según se afirma continuamente, nuestro mundo contemporáneo: los medios audiovisuales de comunicación masiva.

Aún si discrepamos de esta última calificación habría que justificar nuestra negación de la creciente importancia cotidiana que se atribuye al papel adquirido por los medios en nuestro mundo actual, así como su fáctica omnipresencia, los públicos masivos y los niveles de consumo que genera. Una mirada atenta al papel que parece jugar la televisión en nuestras formas de hablar, vernos, imaginarnos, desearnos, reconocernos o reconocer a otros, desconocer o desconocernos, justifica el preguntarnos si en verdad es exagerado sugerir aquí que estamos presenciando y, sobre todo, ejerciendo y sufriendo actualmente una transformación cultural significativa. Pero esta sugerencia inicial nos muestra ya que la pregunta no trata sólo de la experiencia, por ejemplo, de ver televisión, sino de lo que se dice sobre ella; de hecho, eso es lo que intentamos aquí. Vamos a preguntarnos por esta experiencia, qué supone, qué significa, qué puede estar generando, así como también por cómo damos cuenta de ella, desde qué presupuesto y con qué consecuencias. Nos preguntaremos, entonces, por cómo es posible que vivamos con sentido la amplitud de esta experiencia.

La siguientes páginas presentan los inicios de un análisis fenomenológico del ver televisión. Necesariamente hemos debido limitar así nuestro campo de estudio sobre el horizonte de nuestra experiencia de los medios. Buenas razones, además de la manejabilidad de la investigación nos han decidido por ello: sea porque supone, en un importante sentido, otros medios masivos (radio, imprenta) y porque sirve también de referente para intentar comprender otros (Internet); pero también por su peculiar relevancia social entre nosotros, la cual deberemos argumentar en su momento.

Indicamos en la introducción que Husserl no conoció la televisión, y que, por tanto, este trabajo se enfrenta no sólo a su tema declarado –el ver televisión– sino también a la fenomenología como sistema cuyos proyecto, conceptos y metodología se realizan en estudios y discusiones aplicadas. El planteamiento de este trabajo de tesis explicita ya una mediación entre la aparición y desarrollo de la fenomenología husserliana y nosotros: la experiencia, recogida en lecturas y clases, de que la fenomenología no es sólo una poderosa herramienta sino un espacio señalado para esclarecer nuestra experiencia humana, no sólo a pesar, sino precisamente cuando ésta nos sorprende y parece conmover nuestras certezas. Si acaso también esté sucediendo que nuestra misma experiencia de la televisión ateste la crisis de formas fundamentales pero por alguna razón inadvertidas de nuestra experiencia de ser seres humanos, y su resurgimiento en otros espacios, es un cuestionamiento que deberemos hacernos, por razones estrictamente internas a la investigación en un momento avanzado de ésta. Empecemos por ahora, por el principio, por la cosa misma.

1. Ver televisión: el ver como inicio de la investigación fenomenológica

1.1 Ver televisión: del sentido común a lo propiamente dado en la experiencia

Al considerar la experiencia cotidiana del ver televisión, podemos establecer fácilmente los criterios para corroborar que es el caso que se dé esta experiencia. Hace falta un televisor encendido, por tanto conectado a una fuente de energía. Debe estar además descubierto permitiendo que se vea su pantalla y se oigan sus parlantes. Desde luego debe captar alguna señal transmitida por algún emisor, cercano o remoto. Supongamos en nuestra investigación, por sencillez, que el programa televisado es una serie de transmisión semanal en la que un grupo de personajes interactúan en un cuarto.

De otro lado es igualmente necesario un espectador despierto, que mire hacia el televisor, específicamente hacia su pantalla y le preste atención a las imágenes y sonidos que vienen del aparato⁶. Esta experiencia requiere también de un ambiente: un cuarto, por ejemplo, con suministro eléctrico, sin demasiadas interferencias electromagnéticas, luz intensa, ruido excesivo, etc.

Buscamos comprender cómo es posible vivir con sentido esta experiencia en cuanto tal, qué significados comporta, qué condiciones esenciales supone; así como qué posibilidades de acción puede abrir o con qué prejuicios infundados solemos investirla. Lejos de ser un tema aleatoriamente escogido, como dijimos, nos iniciamos así en la comprensión, en su verdadera profundidad, de una experiencia humana de la que no podemos prescindir al dar razón de nosotros mismos y nuestras actividades hoy en día.

⁶ Y que se encuentre viendo el programa de televisión. Consideramos más adelante la particularidad del “empezar a ver”, las posibles interrupciones en el transcurso y el cese al acaecer el final.

1.2 Hacia la experiencia misma del ver televisión: la reducción fenomenológica

La búsqueda de esta aclaración fundamental nos exige liberarnos de dirimir o tomar partido, en cuanto punto de partida, de afirmaciones acerca del papel o importancia de las condiciones físicas, materiales y subjetivas que hemos mencionado hasta ahora. Digamos ya aquí que “fundamental” no se identifica con “fundacionalista”, al modo del proceder constructivo de las matemáticas. Significa, como precisamente explica en su reflexión sobre la necesidad de fundación de la matemática en *Über den Begriff der Zahl*, “esclarecer la naturaleza lógica de sus conceptos lógicos”, donde no nos restringimos al aspecto formal (lógica extensional) sino a la posibilidad de representación de objetos, estados de cosas, realidades y sus correlativos, conceptos, proposiciones, raciocinios, etc. (lógica intensional, constitutiva o de contenidos, *Inhaltslogik*)⁷. Por ahora basta esta primera indicación del sentido “fundamental” de la investigación fenomenológica, previa a las objetivaciones teóricas ya señaladas, acerca de las cuales suspendemos el juicio.

Es claro que esta limitación excluye también la apelación a conocimientos técnicos, procedimientos o ideas del sujeto, en tanto recurrir a ellas como un tercer término entre la conciencia y lo dado a ella en correlación inmediata, nos sometería a una hipótesis *ad hoc*, que es precisamente el tipo de explicación “natural”⁸ de la que queremos

⁷ Fragmento de *Über den Begriff der Zahl* (UZ) citado en Rizo-Patrón, Rosemary, “Entre la inmanencia y la “cosa misma”: en torno a la quinta investigación lógica de Husserl” (en adelante RP I), en *Areté*, Vol. II, No2, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1990, pp. 243–244. Sobre el papel de la lógica extensional e intensional, ya en las *Logische Untersuchungen*, Investigación Primera (ILI) § 29.

⁸ Adicionalmente, como se nos mostrará con claridad en el segundo capítulo, el mundo no está “ahí como un mero mundo de cosas, sino en la misma forma inmediata, como un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico (...) estos caracteres prácticos son inherentes constitutivamente a los objetos que “están «ahí delante» en cuanto tales”. No sólo los veo o escucho, sino que los percibo encontrándolos agradables, amigables o indiferentes” (*IdI* §27 p.66). Estos intereses y valores quedan asimismo suspendidos. Respecto a la relación de la actitud natural con la objetividad científica, adelantamos ya que la trascendencia superior de la cosa física no es ir más allá de la conciencia (*IdI* §52). Por el contrario, el

distanciamos. Nos distanciamos de ella en tanto del sentido común acrítico, pero sobre todo, como veremos, de la actitud científica que elabora su proceder sobre la actitud natural. Como señala Husserl, en la actitud natural tengo conciencia del mundo, esto es “lo encuentro ante mí inmediata e intuitivamente, lo experimento”⁹. El mundo “ahí delante” mío, en actitud natural, incluye además, como estudiaremos, lo que percibiendo, no capta mi atención; y además el halo de lo que sé (pero no de manera conceptual o que no se halla en el centro de mi atención perceptiva) que está como objeto real, alrededor de mi campo perceptivo. Más aún, el mundo se extiende a lo infinito: lo actualmente percibido está atravesado y rodeado por un “horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada”¹⁰, donde se nos revela también esta extensión mundana en el tiempo, al que puedo referirme en el pasado, presente o futuro. Todo ello, en cuanto existencia puesta, queda suspendido en nuestra consideración. No sirve como realidad “comprensible de suyo” en la que se resuelva la pregunta por el sentido de lo que nos aparece en el ámbito al que nos reducimos.

Con esta desconexión no negamos la importancia ni mucho menos la existencia de estos factores o realidades, pero sí renunciamos a hacer depender nuestra exposición de toda hipótesis asumida dogmáticamente. Nos situamos entonces en lo dado a la conciencia, en tanto en esa percepción inmanente ¹¹ lo dado a la conciencia es dado absolutamente,

pensar físico se construye sobre el pensar natural como una construcción intencional a partir de ciertos modos de apercpción, buscando la determinación teórica de esas cosas.

⁹ *IdI* §27

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ Y no “percepción interna”, como Husserl ha aclarado ya en *Ideas I*, por los equívocos que sugiere su correlativa “percepción externa”. Husserl distingue entre percepciones inmanentes y trascendentes, precisando su terminología de la siguiente manera: actos de dirección inmanente son aquellos cuyos objetos intencionales, si es que existen, pertenecen a la propia corriente de vivencias que ellos mismos. En ellos, percepción y percepto forma una unidad inmediata, la de una sola *cogitatio*, donde el objeto sólo es separable por abstracción, como esencialmente dependiente. Por *cogitatio*, se entiende, nos referimos a las vivencias cuya propiedad esencial consiste en ser “conciencia de algo”: vivencias intencionales o referidas intencionalmente. (*IdI* §36)

En los actos de dirección trascendente esto no tiene lugar (esencias o vivencias de otros yo, actos dirigidos a cosas, a realidades en sentido estricto, a objetos matemáticos, valores artísticos, etc.). Termina

respecto a lo cual todo lo recién puesto entre paréntesis sería, desde la actitud natural, dado relativamente.

Dado que este trabajo supone un conocimiento global de las *Ideas* y el camino fenomenológico del lector o lectora, no pierde fuerza retórica nuestro trabajo al recordar por adelantado que:

“Así, pues, esto es lo que queda como el “*residuo fenomenológico*” buscado, lo que queda a pesar de que hemos “desconectado” el mundo entero con todas sus cosas, seres vivos, hombres, comprendidos nosotros mismos. No hemos perdido propiamente nada, sino ganado el íntegro ser absoluto, que, bien entendido, alberga en sí todas las trascendencias del mundo, las “constituye” en sí.”¹²

Contrariamente a cualquier prejuicio dualista, la inmanencia fenomenológica no es la inmanencia cartesiana: cerrazón sobre sí, escepticismo o “idealismo platónico”, sino apertura ideal a la trascendencia en la que se revelan en todo su fundamental importancia constitutiva las cosas del mundo y los otros, como mundo espiritual. En síntesis, y como se mostrará en la misma investigación, no hemos perdido así ninguna referencia esencial a la vida experimentada o al mundo compartido con otros, todo lo cual reaparecerá en el análisis en la medida que sea pertinente a lo que constituye el sentido peculiar de la experiencia.¹³

Lo que nos importa en este momento inicial es que al proceder así, pretendemos para nuestra descripción –y no explicación, por lo ya dicho– la fuerza de lo evidente; que desde su horizonte último, que bosquejamos en el capítulo final– no es sino hacernos cargo de nuestra experiencia, responsables de ella en cuanto nos toca.

anotando: “ Evitaremos hablar de percepción externa e interna, manera de hablar a la que se oponen graves reparos”. (*Id1* §38)

¹² *Id1* § 50. Asimismo *Id1* §78; *Id2* §49a; *Id3* §14..

¹³ Es capital añadir que se trata de una reducción trascendental y no sólo fenomenológica, la que soporta en último término la fenomenología husserliana. Por ahora entendemos la inmanencia de la conciencia y el género de explicación que busca nuestra investigación aplicando el camino de reducciones señalado

El propio curso de nuestra investigación, deberá descubrirnos otras tesis no consideradas en estas indicaciones iniciales como puestas y, por tanto, exigiendo su desconexión para que el espacio al que nos hemos reducido aparezca en su justa articulación en la estructura de esa experiencia y, en lo que toque, con la experiencia humana del mundo en general.

1.3 Lo “ahí delante” de la conciencia en el ver televisión

Ya en la inmanencia de la experiencia podemos decir que al ver televisión, en lo que exteriormente otro podría describir como nuestro estar absorbidos en la pantalla, vemos un grupo de personajes interactuando. Sin embargo, éstos no se nos dan con el carácter de efectivamente presentes propio de nuestra percepción de otras personas en el mundo. Nosotros, en nuestro estudio, sabemos que no se trata de presencias tridimensionales sino bidimensionales; por su lado, la conciencia tiene ante sí y aprehende imágenes que no son cosas tridimensionales existentes pero tampoco meras imágenes mentales (fantasía, recuerdos) de esos posibles casos de percepción empírica.

Es necesario entonces aclarar dos rasgos fundamentales de la aprehensión de la conciencia que estamos considerando: el carácter de “estar ahí delante” de lo percibido y cómo éste se experimenta como hechos en un espacio tridimensional. En lo que sigue responderemos a estas preguntas, que se irán precisando y modificando según se muestre su interna articulación. Antes debemos detenernos un momento, sin embargo, y justificar esta referencia y contraste entre lo que se muestra en la inmanencia de la

por Husserl en *Ideas I*. Así como en esta obra, las preguntas de nuestra investigación irán mostrando la necesidad y sentido de este carácter trascendental de la reducción.

experiencia reducida y cómo la podríamos describir desde fuera de ella, en actitud natural.

1.3.1 Sobre las referencias a la actitud natural desde la reducción

Siguiendo el ejemplo de Husserl en *Ideas I*, nuestra exposición no constará sólo de enunciados fenomenológicos referidos exclusivamente a la esfera eidética reducida, sino que los ilustraremos o contrastaremos mediante ejemplos convenientes referidos a la “actitud natural”. Esta licencia no sólo alivia un discurso que se haría excesivamente abstracto y fatigante, sino que está justificado a manera de transgresiones metodológicas, desde que está ganada con claridad la esfera eidética.¹⁴

Éste es el sentido de la afirmación husserliana de que el objeto en tanto dado en la actitud natural es el hilo conductor necesario de todo examen de la experiencia respectiva.

“*La Idea regional* de cosa, su idéntica x con el contenido de sentido que la determina, puesta como existente –*prescribe reglas a las multiplicidades de apareceres.*”¹⁵

Efectivamente, así como la reflexión sobre las categorías fundamentales de cualquier saber (ontología) se ocupa del dominio de su “cosa” particular, la fenomenología no se dirige a un dominio de cosas sino a cómo es posible la conciencia de esas cosas.¹⁶ El método de derivación de esos conceptos regionales o categorías no consiste en su deducción a partir de un postulado,

“aunque sí de la mano de un “hilo conductor trascendental” apodícticamente cierto, siguiendo el cual no las *deducimos*, sino que nosotros mismos las *encontramos* y paso a paso las captamos intuitivamente”.¹⁷

¹⁴ *Id 3* §16 (p. 102).

¹⁵ *Id 1* §150 (subrayado nuestro), titulado: “La región cosa como hilo conductor trascendental”. Asimismo en *Cr* §48 (p. 124).

¹⁶ *Id 3* §15.

¹⁷ *Id 3* §7 (p. 37, cursivas en el texto).

De ahí su importancia, pues

“El *problema de la constitución* no quiere decir, claramente, sino que las series de apareceres reguladas y *necesariamente* inherentes a la unidad de algo que aparece pueden abarcarse intuitivamente y apresarse teóricamente –a pesar de sus infinitudes (dominables inequívocamente justo en el determinado “etcétera”)–, que son analizables y describibles en su peculiaridad *eidética* y que puede verse con plena evidencia intelectual y despojarse así de todo enigma *el efecto, sujeto a ley, de la correlación entre lo determinado que aparece como unidad y las determinadas multiplicidades infinitas de apareceres.*”¹⁸

Husserl precisa la conveniencia y utilidad de ejemplos, así como de discusiones lingüísticas, que permitan explicitar mejor el objeto de investigación o la ley eidética conquistada; incluso, dado el caso, la reflexión puede servirse aún de experimentos¹⁹. Todo ello sirve al esfuerzo de aclaración fenomenológico, que pretende una claridad aún más fundamental que por ahora sólo podemos describir como una conceptualización que se ajuste a lo dado a la intuición básica que sostiene lo dado en la experiencia reducida. Sí podemos señalar, sin embargo, en qué consiste el proceso de esa clarificación y cómo podemos, desde la reducción, servirnos del lenguaje natural. Al explicitar un concepto permanecemos en el nivel discursivo, sin requerir claridad intuitiva (como al explicar el concepto de un objeto inexistente cualquiera), mientras que:

“Al clarificar rebasamos la esfera de los meros significados verbales y del discurrir en significados, hacemos coincidir los significados con el contenido noemático de la intuición (...) También es de observar que no sólo se debe atender a la relación entre significado y lo intuido como tal (noéma discursivo y nóema intuitivo), sino también la relación de la palabra misma, con su tenor literal y la tendencia verbal que le es inherente, y los nóemas (...) La palabra,

¹⁸ *Id1* §150 (cursivas en el texto)

¹⁹ *Id3* §20, sobre los ejemplos y explicitaciones. De hecho, las variaciones imaginativas, al proponer situaciones alternativas para explicitar los presupuestos de una hipótesis (de la actitud natural) o el alcance preciso de una descripción, pueden ayudarse de métodos experimentales, haciendo referencia a instrumentos o ambientes *ad hoc* controlados, pero su fuerza argumentativa no viene de alguna suerte de inducción como la de las ciencias naturales (*Id3* §§ 8,9). En buena cuenta, nuestro trabajo podría valorarse desde esta perspectiva como un experimento, que hace uso del instrumento–televisor, para comprender con más precisión y en su verdadera profundidad los análisis fenomenológicos de la percepción, y el mundo originario humano al que nos refiere. En los dos últimos capítulos deberemos decir asimismo algo más sobre la importancia que atribuye Husserl a la fantasía y el arte para la investigación fenomenológica.

empero, puede ser equívoca y exigir como palabra diversos significados, significados ora inconexos, ora afines, ora amplios, ora estrechos, ora más generales, ora menos. Esto da lugar, como es sabido, a muchos errores y equivocaciones dentro de la ciencia. La clarificación tiene entonces también el cometido de dar a las viejas palabras un sentido constituido nuevo. De entre las tendencias verbales que le son inherentes a la palabra, se cancelan algunas, por así decirlo, y una única tendencia, aclarada al hilo de la intuición, se subraya de una vez como válida y se graba en la memoria.”²⁰

Al volver ahora a nuestro tema, empezaremos por esta peculiar forma de “estar allí en frente” de lo que nos aparece: veo y reconozco la imagen de un personaje en el programa en el que estoy absorto. Pero, en justicia y no puedo afirmar que vea esta imagen de la misma manera que todo otro objeto, incluso bidimensional en el mundo. La imagen del personaje no se da, de suyo, como la presencia “allí delante” actualmente percibida de una cosa.

1.4 La constitución de la imagen

Consideremos lo que hemos llamado la imagen: en lo sensible dado a la conciencia no hay nada aprehendido que integre lo apareciente en, digamos, las figuras independientes de personajes. Esta afirmación se entiende fácilmente si consideremos una descripción alternativa a la presentada hasta el momento de la experiencia que investigamos. Un observador alternativo puede afirmar con todo derecho que nos encontramos observando puntos intermitentes de luz sobre una pantalla.²¹

Esta consideración no responde sólo a determinar, como veremos, de qué manera la imagen se constituye como unidad, dada la incapacidad de un mero punto sensible independiente de indicar con cuáles otros ha de integrar una imagen. Nos permite

²⁰ *Id3* §20 (pp. 116–117). Así también en *Cr* §§9 l).

²¹ Esta perspectiva nos parece literal si pensamos que el televisor está sintonizado en una frecuencia para la cual no hay estación emisora (la llamada “señal estática”); pero igualmente en el programa transmitido

además caer en la cuenta de que nuestra investigación se contrapone a un análisis alternativo que pretenda que una descripción científico–empírica del ver televisión es suficiente para “explicar” lo que transcurre en esta experiencia. A medida que avancemos en nuestra investigación, y particularmente al final, señalaremos las serias consecuencias de esa suerte de análisis en diferentes niveles.²²

Es necesario, entonces, precisar nuestra descripción, porque de hecho al ver televisión no vemos simplemente puntos de luz; no obstante ésta es una actitud que, aunque desacostumbrada, podríamos adoptar viendo la pantalla como una superficie de variables puntos de luz²³. Señalar esta posibilidad siempre abierta nos permite descartar que la solución a este problema resida en que quien ve televisión disponga de algún conocimiento técnico sobre este aparato; para señalarlos, en las siguientes secciones una estructura interna desarrollada en la propia experiencia que debemos aún aclarar. Así, se nos revelará la importancia esclarecedora de la experiencia tan común de los niños de buscar precisar su aprehensión de las imágenes acercándose hacia la pantalla, sólo para descubrir que las imágenes desaparecen y se enfrentan sólo a puntos de luz en

y efectivamente sintonizado, lo que aparece en la pantalla puede ser irrefutablemente descrito como puntos de luz distribuidos en 525 filas y otras tantas columnas.

²² Como se verá en los dos capítulos siguientes, este interlocutor que nos damos en la argumentación no se quedará en discusiones epistemológicas sobre la percepción o interpretación de una historia, sino que pretenderá diagnosticar, desde la ética y la política, tanto peligrosos procesos causales generados por la recepción de los mensajes televisivos, como inéditas y revolucionarias posibilidades liberadoras y vinculantes que podrían, a su decir, ser constatados “científicamente”. Precisaremos la naturaleza de estos análisis y los fundamentos en que se apoya, a medida que avancemos en la argumentación.

²³ En los capítulos segundo y tercero, discutiremos la estructura e importancia del poder desconectarnos y, eventualmente, volver a sumergirnos en lo que vemos en televisión. Por ahora sólo nos es pertinente señalar que la distinción entre fondo y horizonte elaborada por Husserl permite dar cuenta de estas articulaciones de segmentos espacio y tiempo separados por lapsos de desatención del programa (por una propaganda, o al retirar nuestra atención de la pantalla). Recordemos que, en nuestra vida cotidiana, no todo *cogito*: “ (...) tiene objetos del mundo real por *cogitatum*. Caben actitudes–cogitos dirigidos a mundos eidéticos: para acceder a ellos debo ponerme en la actitud correspondiente, mientras “el mundo *natural*, el mundo en el sentido habitual de la palabra, está *constantemente para mí ahí*, mientras me dejo vivir naturalmente. Al permanecer en el mundo eidético, el mundo natural permanece como un fondo – pero no horizonte– al que siempre puedo volver; ambos mundos “*carecen de conexión*” fuera del yo que puede dirigirse a ellos”. (*IdI* §28, cursivas en el texto)

permanente variación, posibilidad excluida corrientemente para quien ya está iniciado y acostumbrado a la experiencia.

1.4.1 Condiciones de posibilidad de la conciencia de imagen

La respuesta no está entonces en lo sensible de lo aparente: no hallo nada en la conciencia de un punto de luz, o un conjunto de ellos, que me permita formar una imagen una y separada de lo otro, pero tampoco determino esas imágenes por una idea particular, suscitada en mi conciencia, la cual siempre podría variar. Explicitemos por primera vez, a partir de esta consideración, lo que tendremos ocasión ir exponiendo en toda su importancia en momentos más avanzados de nuestra exposición: el esencial descubrimiento husserliano de la correlación ideal necesaria entre los modos noéticos de la conciencia y los modos de darse de sus objetos correspondientes (modos de aparición noemáticos), diferentes según cada forma de nóesis característica.

Esta afirmación surge de la investigación de los problemas suscitados por comprensiones unilaterales del lado noético (por ejemplo, alguna variante del psicologismo) o noemático (por ejemplo, alguna forma de platonismo lógico), frente a las que se hace valer la experiencia en su integridad. Lo esencialmente nuevo de la fenomenología trascendental, nos dice Husserl, no es partir de lo dado inmediatamente a la conciencia; ni siquiera la diversidad de formas de conciencia intencional, sino el reconocimiento de que

“Una descripción concreta de las vivencias de la conciencia (...) requiere también necesariamente la descripción de los objetos (“intencionales”) conscientes en las respectivas vivencias...”²⁴

²⁴ *IdI*, Epílogo § 6

Ya fijado este aspecto característico de la investigación fenomenológica, retomemos el problema de la unidad de la imagen y su distinción de las otras imágenes, que no son identificables con meros conjuntos de puntos de luz.

Lo que me aparece, comporta cierto carácter independiente, se da por sí mismo; y es peculiar a esta experiencia, como estudiaremos más adelante, que pueda entrar en mutua comprensión con otros al respecto, dado que podemos referirnos a “aquello que vimos que le sucedió a tales personajes”. Pero en lo apareciente mismo no se ve cómo se dé o articule esa presencia independiente a la conciencia. Adelantemos la solución integral al problema: la unidad exigida por la propia experiencia –afirmo que “veo a un personaje”– no puede provenir de la mera intuición sensible sino que exige la articulación categorial de lo dado sensiblemente que se articula en la correlación de la vivencia de la conciencia. Ello mostrará que la imagen vivida en cuanto objeto dado como uno, no es identificable con la simple percepción de la pantalla como puntos de luz, aunque necesite de ella. Señalaremos detenidamente de qué manera el problema exige y señala esta solución.

Volvamos a las cosas mismas dadas en la experiencia: veo a un personaje y no puntos de luz y, con todo, son los puntos de luz los únicos que proporcionan el contenido sensible de la experiencia. El ver televisión no se reduce –pero necesariamente debe comportar– la intuición sensible correspondiente a lo apareciente sensiblemente. Por lo tanto, aquello que integra estos puntos en la imagen y, como se ha dicho, la imagen misma, no participa a título de parte o contenido en la experiencia. Pero de hecho la intuición sensible es el soporte fundamental de la experiencia y por ella –pero no

únicamente por ella– se nos da nuestro objeto. Como señalaremos más de una vez, lo implicado en la experiencia excede lo fácticamente presente en ella a manera de parte.²⁵

Se trata de un caso análogo a la lectura: leemos este texto pero no nos detenemos en las letras como signos visibles, marcas sensibles sobre el papel, sino que, si decimos que leemos –es decir, comprendemos lo escrito– accedemos al significado a través de la aprehensión sensible de los signos. Esta posibilidad es denominada por Husserl *neutralización*, entendida como la modificación de lo percibido de manera que sirva de base para acceder a la significación que refiere.²⁶ Observemos dos precisiones sobre esta modificación de neutralización: la primera referida a su descripción sistemática y las distinciones que exige; la segunda, continuando la analogía con la lectura del signo escrito, respecto del carácter intencional de la imagen televisiva apareciente.

En primer lugar, la modificación de neutralidad respecto a lo percibido como realmente existente (los trazos escritos sobre el papel, los puntos de luz) ya fue ejecutada por nosotros al momento de realizar nuestra desconexión inicial respecto a las atribuciones de existencia –*tesis ponentes* en terminología husserliana²⁷– la que no significó negar

²⁵ La distinción es fundamental, como declara Husserl en *Cr* §70, al reconocerla como uno de los principales logros acabados de *Ideas I*. En esta obra Husserl la presenta de manera sistemática frente a la objeción de que las esencias serían conceptos formados por abstracción o imaginativos. Allí distingue la representación como vivencia psíquica (*vorstellen*) de lo representado, que se suele llamar también representación (*Vorstellung*): la vivencia imaginativa no es lo imaginado en cuanto tal; y tampoco el abstraer espontáneo es la esencia; sino la conciencia de ella. (*IdI* §23). Desde una consideración retrospectiva más amplia, recordamos que Husserl señaló ya con toda claridad desde *ILI* y *IL5* que el objeto intencional no se identifica con el contenido sensible, así como tampoco la representación (*vorstellen*) como vivencia se identifica con la representación (*Vorstellung*) como objeto posible. En *ILI* §30 y en *IL5* §16. (Citado en RIZO-PATRÓN, Rosemary, “Entre la inmanencia y la “cosa misma”: en torno a la quinta investigación lógica de Husserl (continuación)”, en Areté, Vol. III, No1, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991(En adelante RRP II), p. 132.

²⁶ *IdI* §§ 109–112, aunque ya también se ocupa desde *IdI* §50 del papel de los actos téticos –que ponen una tesis sobre la existencia de sus objetos– en la actitud natural. Desarrollamos el tema en detalle en la siguiente sección.

²⁷ *IdI* §105, y sobre todo §106 sobre la afirmación y negación como “modificación” de una “posición”.

estas tesis sino precisamente apelando a la *posibilidad de dudar*²⁸, quedarnos con la suspensión de esta atribución de existencia. Esa posibilidad abierta a nuestra voluntad afecta entonces a la vivencia dirigida al objeto y, correlativamente, para que sea posible la experiencia, debe modificar el modo de estar ahí del objeto.²⁹ En el caso de la lectura, es sobre esta modificación que accedemos entonces, al significado a través de la vivencia dirigida al signo que, aunque siempre sensible, es esencialmente significativo. En segundo lugar, y por lo acabado de exponer, Husserl distingue en la vivencia el aspecto intencional, tanto del contenido sensible como de su objeto. Esta observación es capital para comprender la novedad e importancia de la concepción de intencionalidad en la fenomenología. Antes de ocuparnos de ella, recapitularemos una primera sistematización de esta comprensión de la vivencia, ocupándonos de la modificación de neutralidad.

1.4.1.1 Distinciones noético-noemáticas: a propósito de la modificación de neutralidad

Señalamos más arriba que los objetos noemáticos son unidades conscientes de la vivencia pura trascendente a ésta, no son ingredientes. Ahora podemos distinguir asimismo entre núcleo noemático y sus caracteres. Siempre somos conscientes de un núcleo noemático que se caracteriza según géneros determinados. En el análisis de su articulación en el nóema nos interesa particularmente un género de caracteres: los

²⁸ Diferenciable del dudar efectivo y, desde luego, de la negación. Este “colocar entre paréntesis” no se identifica con el intento de dudar, aún cuando se puede extraer de él. Esta *epojé* es “... un cierto abstenernos de juzgar, que es conciliable con la convicción no quebrantada y en casos inquebrantable, por evidente, de la verdad”. (*IdI* § 31) No es un “mero imaginarse” ni un “asumir” o suponer. Aquí Husserl ha corregido su modo de expresión equívoca anterior en el que comparaba la *epojé* con la posibilidad de dudar. Él mismo se percató del equívoco, pues dudar es un acto posicional. Suspender la creencia es una modificación de neutralidad *sui generis*.

²⁹ Estas distinciones surgen y se sostienen aquí a partir de la consideración de la experiencia que buscamos; ellas corresponden al *carácter de acto* (*IdI* §103) y al *modo de darse el núcleo noemático* (*IdI* §§ 98–99) de la exposición sistemática y más general de Husserl de la estructura y elementos de la vivencia de la conciencia pura en *IdI*.

caracteres de ser noemáticos correlativos a los caracteres noéticos (caracteres de creencia o dóxicos), donde los primeros pueden incluso modificarse sobre el mismo fenómeno: así, puedo dudar o negar (pongo como dudado o negado) lo que en la creencia original me aparecía como siendo, y que ahora he modificado.

El sentido intencional del término modificación hace referencia a una forma primitiva no modalizada de creencia con la que se correlaciona el carácter de ser pura y simplemente. A partir de ella, se articulan las modalidades dóxicas –referidas tanto a lo noético como noemático– más complejas. Este ser no modalizado se designa como “ser cierto” con el cual se correlaciona la creencia simple, que en una vivencia primitiva es, en la terminología de las *Ideas*, protodoxa. Ahora bien, es posible, en una vivencia, dirigir la mirada al objeto según el carácter dóxico (simplemente vivirlo, por ejemplo como probable) o al objeto noemático con el carácter de ser que le ha dado la nóesis. En este segundo caso el objeto se da como existente en una creencia pura no modificada

“Así podremos comprobar en general la peculiaridad esencial y sumamente notable de que *toda vivencia, en referencia a todos los componentes noemáticos que la constituyen, por obra de las nóesis de la vivencia, en el “objeto intencional en cuanto tal”, funciona como conciencia de creencia en el sentido de la protodoxa; o como también podemos decir:*

Toda agregación de nuevos caracteres noéticos o toda modificación de caracteres viejos, no sólo constituye nuevos caracteres noemáticos, sino que *eo ipso* se constituyen para la conciencia en *nuevos objetos existentes ...*”³⁰

En otras palabras, nuevos caracteres noemáticos dan un nuevo nóema unificado y no sólo una agregación. Como veremos en el siguiente capítulo, esta observación, apenas poco más que técnica para nuestras descripciones presentes, constituye el fundamento de la constitución de un mundo físico correlativo a la ciencia natural, como modificación teórica del mundo vivido originariamente con la inmediatez que aquí nos aparece todavía propia sólo del ámbito reducido de la conciencia. Para llegar a ese

horizonte de la discusión, deberemos, sin embargo, a partir de estas primeras aclaraciones, profundizar en nuevos estratos constitutivos. Volvamos ahora a las posibilidades que abre esta distinción entre el núcleo noemático y los caracteres con que se da.

Ahora comprendemos que la negación no niega una afirmación sino que es la modificación de una posición de cualquier modalidad de creencia (incluyendo, claro, la protodóxica, que no es afirmación); con el carácter de tachar, mientras la afirmación “subraya” asintiendo. También aquí se puede dirigir la mirada a lo tachado (viviendo esto tachado) o al objeto en cuanto tal, que entonces existe en el modo dóxico primitivo:

“Pero también podemos dirigir la mirada que aprehende lo tachado en cuanto tal, a *lo que ostenta la tachadura*: entonces se halla esto ahí *como un nuevo “objeto”*; y se halla ahí “existiendo” *en el puro y simple modo dóxico primitivo*. La nueva actitud no engendra el nuevo objeto existente; también cabe llevar a cabo la repulsa siendo consciente lo repelido con el carácter del estar tachado; pero únicamente en la nueva actitud se convierte este carácter *en determinación predicable* del núcleo de sentido noemático. Lo mismo pasa, naturalmente, con la afirmación.”³¹

Luego, son posibles modificaciones reiteradas que engendran nuevo objetos, lo que es precisamente nuestro caso en la conciencia de imagen.

“Esto [la reiteración y combinación de diferentes nóesis] es válido también para los tipos complejos que son la *representación por medio de una “imagen”* y la representación por medio de un *signo*. Pongamos un ejemplo de complejos de representaciones de grado superior muy complicado y sin embargo fácilmente comprensible. Un nombre nos recuerda nominativamente el Museo de Dresde y nuestra última visita a él: recorriendo las salas, nos detenemos ante un cuadro de Teniers que representa una sala de cuadros. Supongamos que los cuadros de esta última representan a su vez cuadros, que por su parte contuviesen inscripciones legibles, etc. Así podemos medir qué serie de representaciones pueden encajarse unas en otras y cuántos términos intermedios puede haber realmente en las objetividades aprehensibles.”³²

³⁰ *IdI* §105 (cursivas en el texto).

³¹ *IdI* §106 (cursivas en el texto).

³² *IdI* §100 (cursivas en el texto).

Tendremos oportunidad de desarrollar en extenso este estudio de la conciencia de esta suerte de “imágenes de imágenes”. Por ahora, nos ocuparemos de la aplicación básica de estas distinciones al caso de la relación entre la conciencia de imagen y los signos leídos. Antes, completemos la mención introductoria, en la sección anterior, de la relación entre la modificación de neutralidad y la epojé.

La epojé como neutralización es una modificación que al poner entre paréntesis (que no es la negación ni se refiere a “hacer” voluntario alguno) retira el carácter de posición de la creencia a la que se aplica; es decir, quita su fuerza a la modalidad dóxica correspondiente, teniendo “delante” algo, pero no como “real” sino como “meramente pensado”. Por eso era importante mostrar que los nóema modificados tienen un carácter de existencia –“son”, a saber, “siendo” aquello negado, conjeturado, etc.– que se puede modificar en grado superior, o, como en este caso, neutralizar. Así entendemos que hayamos también afirmado que la neutralización no es una forma de “suposición”. Esta sí pone la proposición en una modalidad (fuerza) dóxica peculiar y se puede inquirir por su razón o sinrazón (noésis) y por el carácter de sus nóemas.

Citemos directamente a Husserl para recapitular la perspectiva ganada con esta discusión sistemática:

“Podemos, por ejemplo convencernos de que *la modificación de neutralidad de la percepción normal*, ponente con certeza no-modificada, *es la conciencia neutral de un objeto-“imagen”* que encontramos como componente en la contemplación normal de un mundo perceptivamente exhibido por medio de “imágenes”. Intentemos ponernos esto en claro. Supongamos que estamos contemplando el grabado de Durero “El caballero, la muerte y el diablo”. Distinguiamos aquí primero, la percepción normal, cuyo correlato es la *cosa* llamada “*grabado*”, esta hoja en el cartapacio. Segundo, la conciencia perceptiva en que nos aparecen en las líneas negras figuritas sin color, “el caballero a caballo”, “la muerte” y “el diablo”. En la contemplación estética no estamos vueltos a estas figurillas como a objetos;

estamos vueltos a las realidades exhibidas, más exactamente, a las realidades “reproducidas”, el caballero de carne y hueso, etcétera.

La conciencia de la “reproducción” (de las pequeñas figuras grises, en las que, en virtud de las nóesis fundadas, “se exhibe por medio de imágenes”, por obra de la semejanza, otra cosa) la conciencia que hace posible la modificación de neutralidad de la percepción, es ahora un ejemplo de la modificación de neutralidad de la percepción. *Este objeto–“imagen” reproductor* no está ante nosotros *ni como existente, ni como no–existente*, ni en ninguna *otra modalidad* de posición; o más bien, es consciente como existente, pero como “*quasi–existente*” en la modificación de neutralidad del ser.”³³

Esta descripción de la conciencia de imagen nos permite precisar la orientación que debe seguir nuestra investigación al hablar de imagen, para confirmar si estamos considerando el problema en toda su amplitud. Las imágenes de las que nos ocupamos son imágenes de personajes (y de las cosas con las que trajinan, sus escenarios, etc.), y no los puntos de luz; pero tampoco son meras figuras de formas determinadas sobre la pantalla. Oportunamente recordaremos y profundizaremos más la importancia de esta distinción³⁴. Por el momento, podemos ya alcanzar una primera determinación de los conceptos de sentido e intencionalidad, que orientan nuestro trabajo, a través de la comparación del acceso al sentido a partir de lo sensible en la lectura, y nuestro objeto de estudio. Lo haremos precisando algo más el esclarecedor papel de la intencionalidad en la experiencia de significación.

1.4.1.2 Lo intencional: precisión inicial a partir del caso de la significación.

Recordemos primero que el camino de investigación que conduciría a *Ideas 1*, fue orientado inicialmente de manera importante por la distinción entre las formas de representación –*Vorstellungen*– auténticas –*eigentliche*– captadas inmanentemente por intuición –*Anschauung*– por contraposición a las representaciones –*Repräsentationen*– que sólo mientan –*intendieren*– sus objetos, y son, entonces representaciones inauténticas. La primera toma lugar, por ejemplo, en la “percepción interna”, y la

segunda es el sostén del pensamiento simbólico, por ejemplo en las representaciones funcionales de la matemática (“polígono de mil lados” o “sucesión infinita” sensiblemente irrepresentables en su integridad) o los sinsentido (*Widersinne*, como “círculo cuadrado”).³⁵ Aunque Husserl precisará y, finalmente, modificará sustancialmente estos conceptos, ellos señalan la importancia que tuvo para su obra, ya desde la apropiación crítica de la obra de Brentano, la posibilidad de esa representación funcional–intencional.

Nos hemos detenido en los análisis fenomenológicos de la significación, pues es allí donde en rigor se asentaron y de donde partieron los conceptos de intencionalidad e inmanencia con los que Husserl se apropia y toma distancia de Brentano, buscando una fundamentación estricta de las matemáticas y la lógica. Ya desde las *Investigaciones Lógicas* encuentra en la significación la esencia ideal de la vivencia intencional como base de todo posible campo de conocimiento. Luego de distinguir diferentes aspectos contingentes en la expresión significativa³⁶, muestra cómo el carácter de acto, aunque repetido, es siempre individual y no se identifica con lo mentado; más bien lo idéntico

³³ Id1 §106 (pp. 262–263, cursivas en el texto)

³⁴ Ver Sección 2.2.1 *infra*.

³⁵ Tal distinción aparece ya en la *Philosophie der Arithmetik* (PA), y es claramente desarrollada en *Psychologische Studien zur elementaren Logik* (PSL). Citados en RRP I pp. 242–245.

³⁶ Al inicio de las *Investigaciones Lógicas* (§6) Husserl señala la importancia de distinguir entre la parte física del signo y las vivencias psíquicas correspondientes (enlazadas por asociación a la expresión, pero además su insuficiencia. Hace falta distinguir entre lo que el nombre notifica (vivencias), lo que significa (el sentido) y lo que el nombre nombra (el objeto de la representación). En *ILI* §7 Husserl considera la expresión en función comunicativa. El complejo vocal articulado se hace palabra hablada gracias a que el que habla le presta, en ciertos actos psíquicos, un sentido. Lo que posibilita que la comunicación –como comprensión de la intención del que habla– es la correlación establecida por la parte física del discurso entre vivencias físicas y psíquicas. No experimentamos percibir al otro como un emisor de sonidos sino como alguien que le habla notificándole vivencias psíquicas que se coordinan mutuamente como un tomar nota en la audición. Las expresiones en el discurso comunicativo funcionan como señales de vivencias psíquicas en el que habla, donde el predicado notificado se puede tomar en sentido estricto (juicio) o en sentido amplio (la vivencia misma del emisor). La comprensión de la notificación no es un juzgar (saber conceptual) sino la percepción intuitiva (de que el otro expresa algo: “vemos la cólera”, “vemos su dolor”, etc.). Con todo, la experiencia del hablar en solitario muestra que la significación de la expresión no coincide con la función notificativa. Así, prescindiendo de la notificación, nos queda en la expresión la expresión misma y lo que ésta expresa como su significación: su sentido. (*ILI* § 9).

es lo que es expresado en esas expresiones: “es lo mismo, en el sentido más estrecho de la palabra.”³⁷

Esta posición no quiere sólo sentar una alternativa teórica más, sino remontarse al ámbito fenomenológicamente reducido de evidencia intelectual que se muestra como la única posibilidad de dar cuenta de la significatividad, la cual resulta, a su vez, fundamental para la comprensión de la lógica: al juzgar no nos referimos a vivencias o momentos de vivencias sino al contenido de proposiciones, cuya significación (expresada o aprehendida) *es* idéntica aunque no haya personas pensantes. Ésta es la identidad de la especie como ideal que se realiza –corresponde– en las múltiples y singulares intenciones significativas. Sucede así, por ejemplo, con el color rojo –no existente en “realmente” ninguna parte– respecto a sus variadas concreciones empíricas, o la actividad noética que unifica las aprehensiones particulares de éstos, etc.³⁸

En *Ideas I*, claramente esta significación ideal o esencia de la vivencia de sentido es el fenómeno fundamental sobre el que se asientan modalizaciones de otras formas intencionales como la valoración, la vida afectiva, los actos volitivos, etc.³⁹ Por eso, esta referencia a la significación, a propósito de la lectura del signo escrito, no es sólo una analogía ilustrativa sino una primera aproximación a cómo se constituye el sentido, incluso de manera previa a su predicación en el lenguaje.⁴⁰

No necesitamos llegar aquí a los análisis últimos de la significación que desarrolla Husserl. En síntesis, nos basta señalar la independencia ideal de la significación como

³⁷ *LUI* § 31.

³⁸ Esas significaciones pueden constituir eventualmente objetos ideales que no están en un *tópos ouranios*, pero que nadie negaría como correlato de la validez de un juicio, por ejemplo matemático, bajo el título de “objeto que verdaderamente es...”

³⁹ *IdI* §§ 52, 139.

⁴⁰ *IdI* § 124.

vivencia de sentido. Ésta no se identifica con la percepción del signo sensible, como tampoco con el significar (que puede variar, sin variación de aquello significado), ni con la vivencia empíricamente existente *hic et nunc* pues una y otra vez al reactualizar la vivencia me enfrento a una misma significación dirigida a un mismo objeto intencional de naturaleza específica.⁴¹

Así Husserl asume la necesidad de fundar en la vida subjetiva el acceso a la significación ideal, que le ocupó en la *Philosophie der Arithmetik* (1891) y *Psychologische Studien zur Elementaren Logik* (1893), pero cuya deficiente comprensión de lo subjetivo inmanente le acercó al psicologismo, haciendo fracasar estos primeros intentos. En rigor, Husserl asumió en las *Investigaciones Lógicas* las críticas antipsicologistas de Frege, superando a la vez el platonismo de éste –según declara en *Ideas I*⁴²– desarrollándolo como idealidad de las significaciones enraizadas en la vida subjetiva empírica, pero que remiten en último término a una actividad trascendental presente en el sujeto. Tal es el descubrimiento del yo trascendental cuya necesidad racional constata *Ideas I*, y que demanda, en consecuencia, una reducción trascendental además de la fenomenológica de la vivencia. En este momento de la investigación nuestras descripciones no resienten el no insistir más en esta distinción. Más aún, nada de lo dicho será corregido en su contenido, sino que al tematizar la actividad constitutiva que subyace a las estructuras que describimos, podremos ponderar el cambio radical que adquiere desde su carácter trascendental esa misma actividad⁴³.

⁴¹ *ILI* §31. Una exposición más acabada del mismo tema se desarrolla en la primera sección de *Ideas I*: Hechos y esencias.

⁴² *IdI* §61

⁴³ En *Ideas I* Husserl allana primero las dudas respecto a la posibilidad de una ciencia eidética y una ciencia eidética de la conciencia; para luego también “reducirlas” (*IdI* §61). Lo que se busca es investigar el problema de llegar desde la posibilidad de un conocimiento objetivo a la evidencia intelectual, investigando en el yo, para descubrir que finalmente tal conocimiento excluye considerar al yo como parte existente en el mundo (*IdI* Epílogo §5). Se descubre así, por la *epojé*, la constitución correlativa de sujeto y mundo, separada dualistamente en la actitud natural (*Cr* §72). Ésta entrada al

Sistemáticamente, la importancia de esta discusión, que aquí adelantamos, nos saldrá al paso al considerar al yo empírico (personalidad corporizada y anímica) en las relaciones con su mundo circundante y su exigencia de un polo yo absoluto como trascendental.

Retomando nuestro tema desde lo dicho sobre la constitución intencional del carácter de ser de toda vivencia, nos encontramos, como hemos visto, con que la imagen apareciente a la conciencia al ver televisión no es la de la percepción basta, según una perspectiva empirista (puntos de luz), sino que tomando su intuición sensible como base, la modifica como neutralización de su tesis de existencia y se constituye como vivencia de conciencia de imagen dirigida correlativamente a la imagen televisiva cuyo sentido de realidad, siguiendo nuestra referencia a la significación de un texto escrito⁴⁴, es intencionalmente constituido.

campo más general del ser, correspondiente a la categoría radical ser general que se distingue en *ser como conciencia* y *ser que se da a conocer en la conciencia* (*Id1* §76), sigue pues en la fundación de la fenomenología un camino egológico (*Id1* Epílogo §4) que le exige la reducción trascendental sustrayéndose a la paradoja de una subjetividad (que si es entendida sólo empíricamente) es parte del mundo y a la vez constitutivo de él (*Cr* §53). Más bien la reducción trascendental revela a este ego en su verdad: es un yo trascendental que no corresponde a mi “yo mismo concreto” (referido a la vida de mi propia conciencia trascendental) sino “los otros sujetos que se ponen de manifiesto trascendental en mi vida trascendental dentro de la comunidad trascendental del nosotros que también se pone de manifiesto” (*Id1* Epílogo §5). Esa vida trascendental es el “milagro de milagros” (*Id3* §12).

Si bien Husserl reconocerá que a pesar de todos sus esfuerzos el salto trascendental que impone este “camino cartesiano” impresiona algo violentamente al lector de *Ideas 1* (*Cr* §43), su importancia es decisiva para fundar las ciencias en general en una psicología racional que constituye el tema central de *Ideas 3*. Evidentemente esta “psicología racional” (psicología eidético–fenomenológica) no es psicología empírica ni mucho menos inductiva, sino la ciencia eidética de la conciencia con cuyo deslinde nos encontramos tan complejamente en las primeras secciones de *Ideas 1*. Sólo comprendiendo la necesidad de la reducción trascendental, se pueden aprovechar las investigaciones ontológicas de toda ciencia como formas particulares de esta psicología racional y –como se mostró en *Ideas 2*– explorar ese mundo originario que nos abre la reducción. El tema ha sido, pues, desde el principio, rescatar la preocupación por la vida trascendental del olvido de la ciencia, que permanece ciega a qué posibilita la formación de sus verdades objetivas (*Cr* §25), que se han hecho así, verdades vacías, carentes del valor personal que inviste todo verdadero conocimiento (*Id3* §18). Baste por ahora esta panorámica programática que, desde nuestro problema particular, mostraremos en su articulación esencial con los hallazgos de la investigación.

⁴⁴ No obstante la utilidad del paralelo entre la vivencia del leer con sentido y el ver con sentido imágenes televisivas, para destacar la especificidad de lo intencional significativo en la vivencia y la naturaleza ideal de sus objetos, no será menos importante la radical diferencia entre ambas experiencias que propondremos en las siguientes páginas. Sostendremos la tesis que los diferentes modos de participación

De esta manera, la imagen se da a la conciencia y ésta está sumida en la vivencia como conciencia de imagen⁴⁵. Excluir el aspecto intencional, y su correlativo acceso a la idealidad imposibilitan a la descripción empirista dar cuenta de cómo se “alcanza” la visión de la imagen “en” los puntos de luz. Nada en su descripción a partir de lo real existente como cosa física le permite distinguir en rigor entre el conjunto de puntos de luz y la imagen. Como señalamos, no puede apelar a un acto de libre espontaneidad de la conciencia que “agrupe” los puntos según una pauta cualquiera. Si ése fuera el caso, no quedaría aún determinado cómo seguir la pauta en casos diferentes, o qué guía ofrecen los puntos de por sí para aplicar aquella pauta de manera unívocamente determinada. Diferentes sujetos deberían compartir la pauta de maneras idénticas, pues si no se postulase (dogmáticamente) esta última posibilidad no se explicaría cómo así diferentes espectadores comprenden y afirman haber visto los mismos personajes y los mismos hechos. Este primer nivel fundamental del análisis del papel de la percepción en la experiencia del ver televisión empieza ya a brindar argumentos acerca de la insuficiencia radical de explicaciones naturalistas de la experiencia humana en general, incluso cuando se limita a la simple percepción empírica⁴⁶.

que involucran, así como de las formas culturales –mundos de la vida– en que se desarrollan, y que, recíprocamente, constituye cada uno de manera característica.

⁴⁵ Como hemos explicado ya citando *Id1* § 109–113; *Id2* §56 h). Hemos desarrollado estos análisis a partir de la aplicación de la modificación de neutralidad a la conciencia de imagen televisiva realizada por Chris Nagel en NAGEL, Chris, “Watching Television” en *Phenomenology and Media*, Vol.1. num.1, 1999. The Society for Phenomenology and Media.

Afirmamos que no percibimos las imágenes en sentido estricto sino que, por obra de la neutralización, vivimos en una conciencia de imagen que atraviesa la base sensible real de los puntos de luz sobre la pantalla. Aunque por esta razón no sería “físicamente” correcto decir que “vemos televisión”, adoptaremos este uso distinguiéndolo del “percibir la televisión” como cosa del mundo natural. Obramos así para no agobiar al lector refiriéndonos permanentemente al ver televisión como “aprehendemos de la imagen intencional neutralizada a partir de lo que se nos muestra en la pantalla”.

⁴⁶ Bien mirado, una explicación psicologista naturalista de la percepción no puede siquiera explicar particularidades corrientes en ella, como la posibilidad de ver alternativamente un dibujo como un objeto u otro distinto (por ejemplo, como una cabeza de pato o de conejo). Esta imposibilidad requiere la postulación de teorías psicológicas como la *Gestalt* cuya noción misma de “esquema” –postulación, como corresponde a una ciencia de la actitud natural– ya es excedentaria respecto a lo dado sólo como cosa física empírica.

Sin embargo, no aventajamos demasiado a la limitación de esta perspectiva. Si bien hemos alcanzado una descripción satisfactoria de la vivencia de imagen a partir de lo dado a la conciencia, esta descripción no corresponde aún a la del ver televisión porque esta experiencia no es la mera conciencia de imagen sino la percepción diferenciada de imágenes como personajes, objetos, escenarios, etc. Nuestra descripción, premunida de las perspectivas y herramientas sistemáticas de las que la misma investigación nos ha premunido, debe dar cuenta de la conciencia de la unidad de una imagen particular en lo apareciente en la experiencia del ver televisión.

1.4.2 La constitución de la imagen como unidad

Al ver televisión no percibimos la pantalla sino que vivimos en una particular conciencia de imagen como modificación neutralizada de la mencionada percepción sensible. Pero en rigor, aunque la imagen aparece como un todo, no es menos cierto que experimentamos la aparición de *imágenes* simultáneas que integran la unidad total de aquella primera. Nos encontramos en un nuevo nivel del problema: nada sensible en un sector cualquiera de la imagen total apareciente, fruto de la neutralización, prescribe su integración según la figura de una imagen singular, excluyendo el resto de lo que aparece. La figura, que experimentamos como límite que determina la unidad de una imagen particular como integrando lo apareciente, no es sino una línea carente de propiedades sensibles excepcionales que nos permitan reconocerla como determinadora de la unidad de la imagen.

En efecto, ¿qué me permite diferenciar este límite de la figura entre el conjunto sensible que me aparece? No sirve regresar nuevamente a los puntos de luz, que formarían la línea “real” –literalmente, una línea formada de puntos–, puesto que aún a este nivel

previo a la neutralización nada en los puntos de luz declara su pertenencia, exclusión o ser límite de un conjunto de puntos que formen una figura singular.

Para dar cuenta de nuestra experiencia de poder determinar y reparar en una imagen singular al ver televisión, debemos investigar de qué manera un sector de lo apareciente es limitado por su figura. Desarrollaremos ahora qué presupone –y, por tanto, exige internamente como presente en lo dado en la experiencia– la posibilidad de esta determinación. Luego de su descripción fenomenológica global, y de las estructuras que comporta, precisaremos ambas con más detenimiento señalando, a través de un paralelo con la percepción trascendente⁴⁷ del mundo como conjunto articulado de unidades diferenciadas. La descripción presente dará entonces cuenta de ese carácter de “estar ahí delante” y su peculiar “ tridimensionalidad, por los que empezamos preguntándonos, y que según adelantamos, son integrados por intuiciones sensibles y categoriales. Así, nuestra investigación sobre el ver televisión comienza ya a ilustrarnos sobre el horizonte más amplio de nuestras experiencias humanas que aparecen ya en cierta articulación sistemática.

1.4.3 La constitución de la imagen como una imagen entre imágenes

Empezaremos señalando que al hablar de la unidad de la imagen nos referimos a su particularización en relación diferenciada respecto a otras. Luego, la noción de esta unidad no está centrada en lo que me aparece de la cosa sensiblemente a manera de un dato o datos contenidos que la autodeterminen: su determinación se da en su relación con las demás figuras; y sólo sobre esa mutua referencia se determinará la

⁴⁷ Esto es, empírica, de objetos trascendentes a la conciencia, o “externos” . Ver *supra* nota 11 sobre la distinción inmanente/trascendente.

diferenciación. En otras palabras nuestra descripción debe tomar en cuenta que sólo experimentamos con sentido a la imagen como imagen entre imágenes.

Requerimos distinguir un dato o sector sensibles un principio unificador que determine al dato particular como parte de una síntesis íntegra –la imagen– excluyendo otras. Constatamos nuevamente que no puede tratarse de un mero elemento sensible al considerar a través de los siguientes ejemplos que la relación de diferenciación no es única.

Consideremos la diferenciación entre las imágenes de dos personajes y la diferencia entre dos piezas de ropa de diferente color que viste un personaje; en el último caso de hecho experimento al ver televisión que no veo dos cosas sino una sola –el personaje– en una determinación que unifica una característica –el color de la ropa– determinada de dos maneras diferentes. Esta observación no es menos cierta en el caso de que lo percibido sea monocromo. Mencionamos ya cómo Husserl señala que percibimos una superficie como de un determinado color, aunque podamos distinguir sobre ella diferentes matices de ese color; con todo, como de hecho decimos “Es de *tal* color”, esta experiencia sólo es posible por la integración ideal de lo percibido⁴⁸. Este acto de

⁴⁸ Esta integración se realiza por la correlación de la conciencia con la especie ideal, en la vivencia que tiene como contenido sensible la multiplicidad de apareceres. (*ILI* §31). En *IdI* § 31, Husserl aclara de qué manera la percepción y lo percibido están referidos por sus esencias pero no están vinculados como ingredientes ni por esencia, como ya señalamos que ocurriría en toda vivencia, a partir del estudio de la significación ideal. Nos interesa el ejemplo que propone: la cosa percibida permanece aunque yo no la mire, y al volverse a mirar no se trata de la misma percepción, sino de la misma mesa, de la que tengo conciencia como idéntica en la conciencia sintética. Igualmente trascendentes son todo lo que podríamos describir como aspecto, parte o cualidades primarias o secundarias. Así sucede con el color, que siendo el mismo aparece en diversas multiplicidades.

Es esencial a la conciencia empírica confirmarse en unidad continuada a través de un sistema de multiplicidades continuas de apariencias, matices y escorzos, en los cuales se escorzan los factores objetivos perceptibles, con el carácter de lo que se da en su propia persona:

“Toda determinación tiene su sistema de matices y escorzos .. que la conciencia aprehende como una en la síntesis del recuerdo y lo nuevo”. (*loc. cit.*)

Las multiplicidades de la percepción se articulan correlativamente a la unidad intencional de la cosa. Los datos se funden en campos de sensación que, animados por “apercepciones” ejercen la función de exhibir,

integración nos indica la necesidad, ya a nivel de la percepción, de un momento categorial articulando lo sensible. Más importante aún, nos permite constatar ya con toda claridad que en lo que aparece se nos da lo fácticamente apareciente y, de manera inseparable, algo otro como intencionalmente presente y que es precisamente momento de unidad de aquello primero efectivamente aprehendido:

“Las cosas “vistas” son siempre ya más de lo que nosotros vemos de ellas “efectiva y rigurosamente”. Ver, percibir, es esencialmente un tener eso mismo juntamente con un pre–tener, con un pre–pensar.”⁴⁹

Aquí encontramos la razón fundamental del poder hablar, como ya hemos empezado a hacerlo, de horizontes intencionales a los que nos refieren las experiencias de objetos particulares:

“La cosa singular sólo tiene sentido en la percepción mediante un horizonte abierto de “posibles percepciones”, en cuanto que lo propiamente percibido “remite” a un múltiple sistemático de posibles exposiciones perceptivas que le corresponden de modo unísono; de igual modo tiene la cosa otra vez un horizonte: frente al “horizonte interno”, un “horizonte externo”, precisamente en cuanto cosa de un campo de cosas; y esto remite finalmente a todo el “mundo en cuanto mundo perceptivo”. ”⁵⁰

En este momento de nuestra exposición, “categorial” se refiere a la articulación de lo dado. Se señala así desde ya que en nuestra experiencia percibimos estados de cosas y no sólo cosas. En el contraste con la percepción trascendente precisaremos más la naturaleza de la intuición categorial, y su mutua relación con la sensible⁵¹. En el caso de la imagen de un personaje nos aparecen entonces aquí dos formas de lo categorial: la

fundiéndose con otras apercepciones, de otras notas en una *unidad de apercepción* por la *síntesis de identificación*.

⁴⁹ Cr §9 i).

⁵⁰ *Ibid.* §47. En este mismo capítulo, pero sobre todo en el siguiente, desarrollaremos más sistemáticamente estas estructuras, tanto en la síntesis de todo fragmento espacio–temporal en los que se articula el curso de un programa de televisión, como en la percepción corriente de cosas.

⁵¹ Se tratará, en el fondo, de una estructura fundamental de la conciencia, dado que sólo la intuición categorial da cuenta de la posibilidad de significación de la proposición, en cuanto determina cómo refieren a lo dado las *formas sintácticas* de manera análoga, pero no idéntica, a cómo la intuición sensible da sentido pleno a las *materias sintácticas* de la expresión. *IL6* (citado en RP I, pp. 139–141) e *IdI* §30.

pertinente a la unidad de la imagen, y la referida a la relación entre imágenes.⁵² En la primera opera la síntesis de lo sensible permitiendo su aparición; y en la segunda se trata de una síntesis o relación de las imágenes como unidades diferenciadas. Ambos aspectos de este momento categorial se suponen mutuamente para esta determinación de lo sensible.

Pero entonces las posibles relaciones entre los componentes internos a cada imagen y entre las diferentes imágenes suponen un medio común en que toman lugar estas determinaciones. En efecto, aunque todo el campo visual aparente –obtenido, como sabemos, por neutralización de la percepción de la pantalla– estuviera cubierto de imágenes⁵³ su mutua diferenciación y particularización individual, presuponen un medio sensible común: un fondo sobre el cual se destacan las imágenes. La imagen e imágenes sólo son discernibles como unidades en relación sobre un fondo contra el cual se determinan⁵⁴.

1.4.4 Constitución de la imagen como imagen entre imágenes sobre un fondo

Lo sensible como un sector de lo que aparece sólo se determina como imagen particular a través de su relación con lo demás sensible que lo acompaña; pero esa relación no está determinada de por sí por lo sensible, corresponde a una articulación de tipo categorial, que presupone un medio común que posibilite diferentes configuraciones de determinaciones. El campo visual en el que aparecen las imágenes, determina como fondo en cuanto es susceptible de determinación; es decir no posibilita la determinación porque esté de facto coloreado –pues entonces sería una “imagen más” de figura

⁵² Que articulan las síntesis sensibles y categorial. *Id2*, §9.

⁵³ Por ejemplo, imágenes de personajes y objetos, delimitados por sus figuras.

⁵⁴ *Id1* §84.

irregular referida a otras— sino porque es esencialmente alterable y es sobre esa alterabilidad que podemos comprender como unidades (imágenes) lo que nos aparece.

Expliquémonos más detenidamente considerando el género de esta alterabilidad y cómo puede determinar unidades sensibles independientes en relación categorial. Observamos que el cambio de los datos sensibles no determina por sí mismo el género de alteración que nos aparece. Imaginemos que el campo visual apareciera como un fondo blanco con un rectángulo de color en su interior y que progresivamente el rectángulo coloreado cubriera una porción mayor del campo visual manteniendo la proporción entre sus lados: no sabríamos decir, apelando a la mera alteración sensible que relaciona lo blanco y lo coloreado, si “se está acercando” (permaneciendo “en verdad” del mismo tamaño) o “está creciendo” (permaneciendo “en verdad” a una misma distancia). La descripción empirista en actitud natural, si abandonamos por un momento la conciencia de imagen, tampoco permite afirmar sino que algunos puntos de la pantalla eran blancos y ahora son de otro color. Así, las imágenes como unidades se determinan por su posición relativa sobre un fondo alterable; pero estas alteraciones no se pueden determinar, a su vez, por un análisis que simplemente ponga lado a lado los sucesivos estados de la alteración: nada en lo sensible que aparece en el estado previo declara lo que debe aparecer en el estado posterior, ni tampoco éste determina su estado primitivo.⁵⁵

Alteremos nuestro ejemplo imaginando ahora dos rectángulos de color sobre un fondo blanco, cuya distancia relativa disminuye en instantes sucesivos: me enfrento al mismo problema al tratar de referir un estado a otro a partir de sus caracteres sensibles determinados, e incluso la descripción empirista sólo nos puede informar que algunos puntos blancos ahora son de color y otros anteriormente coloreados ahora son blancos.

En ambos ejemplos el fondo es algo más que lo blanco que rodea las otras figuras coloreadas, a manera de una figura más que completa el campo visual

Estas consideraciones permiten afirmar que la alteración del fondo, posibilitadora de la diferenciación y unidad de las imágenes, no encuentra su determinación por la mera diferencia entre momentos discretos. Al aprehender la alteración no la inferimos de la consideración de estados sucesivos⁵⁶, sino que encontramos dotados de sentido los momentos como objetivaciones del proceso cambiante en el que se nos aparecen. En otras palabras la diferenciación entre imágenes singulares se determina por la aprehensión de su alteración como cambio entre fondo e imagen y viceversa; donde esta comprensión de los estados particulares se determina sobre la aprehensión más fundamental del cambio de determinaciones en momentos sucesivos. La alteración, como ahora podemos ver en toda su importancia, comporta introducir la consideración del tiempo –ya presupuesto en nuestros ejemplos–, el cual experimento en esa apelación más fundamental como el cambio entre imagen y fondo; es decir, como movimiento⁵⁷.

⁵⁵ Como señalaremos en la siguiente sección, sí permite, sin embargo, de manera imperfecta –pero según reglas determinadas, cierto estilo de aparición, propio de la percepción sensible, según nuestra capacidad humana. En esta capacidad se apoyarán, las pretensiones objetivas –“perfectas”– de la ciencia.

⁵⁶ Es decir, de ninguna inferencia a manera de un añadido exterior a la vivencia o a los estados considerados independientemente.

⁵⁷ Se podría objetar que hay cambios perceptibles en las imágenes que se restringen a las propiedades intensivas cualitativas –por ejemplo, que el rectángulo cambie progresiva o repentinamente de color– de manera independiente a determinación recíproca alguna respecto al fondo. De hecho, esta suerte de cambio sobre estas percepciones neutralizadas merecería una investigación propia, pero bastará indicar por ahora que así como el reposo es comprensible como un caso extremo de la aprehensión del movimiento (*Id2*, § 16), también el cambio que apareciera de la manera descrita puede ser comprendido como que un “color se va” y “otro viene” y el objeto opera como “fondo de sí mismo” (u “horizonte interno” como lo llama Husserl en *Cr* §47), que necesariamente señala más allá de sí al fondo más amplio como su horizonte. En efecto, como señalamos, toda cosa, al percibirse incluso sólo por un lado, señala más allá de sí, haciendo presente intencionalmente lo ausente –y que es también ella misma– como dirección posible en la continuidad de la experiencia. Así podemos comprender esta forma de cambio intensivo, bajo la forma general de la posibilidad de ver la cosa bajo otras circunstancias o por otros lados. Señalemos, sólo de paso, la importancia que encontrará Husserl al pragmáticamente exitoso intento de matematizar estas propiedades intensivas para la constitución del mundo de la ciencia natural como mundo total en sí, matematizable y objetivamente determinable en sus causalidades. Este conocimiento

1.4.5 Constitución de la imagen como imagen entre imágenes que se mueven sobre un fondo alterable

Luego, la aprehensión de una imagen que me aparece al ver televisión supone su relación con las figuras de imágenes singulares determinables a través de su alteración relativa al fondo, donde lo sensible cambiante no se determina independientemente en cada estado sucesivo, sino a través de la articulación categorial sobre la alterabilidad del fondo, que define esencialmente el campo visual. Indicaremos ahora algunos aspectos de esta aprehensión fundamental y compleja de lo–que–aparece–en–movimiento.

Sabemos que lo determinado de manera meramente sensible aparece a la conciencia como unificado en una imagen, pero, por sí misma, no determina ésta en su unidad, porque según vimos, no nos informa sobre su movimiento o reposo relativo. Distinguimos y describimos en lo que nos aparece, sin embargo, elementos fijos y móviles sobre el fondo que los rodea. Pero esta descripción no corresponde aún a lo característico de nuestra aprehensión con sentido de las imágenes que nos aparecen en la experiencia del ver televisión: ésta no se determina meramente por la tesis de que un objeto se mueve o, más sencillamente, de que “algo” se mueve, sino que este movimiento determina a un tiempo, de modo característico el espacio y los móviles (potenciales o actuales) que lo ocupan⁵⁸.

Esta última distinción es fundamental: sobre el campo visual –como fondo blanco, siguiendo nuestro ejemplo– veo un objeto a un lado y en la continuidad de mi percepción lo veo cada vez más cerca del otro lado; digo, con todo derecho, que se

no dará cuenta, sin embargo, de la vida de la conciencia que posibilita estas constituciones derivadas. (Cr §9 b))

mueve. Sin embargo, en la experiencia del ver televisión, al ver que cambia la posición relativa entre las imágenes no experimento que todo se mueve sino que algunos objetos se mueven y otros permanecen en reposo. Más aún, puedo ver que todos los objetos – mesas, sillas, personajes, la pared que cubre el fondo– que aparecieron en el lado derecho de mi campo visual se encuentran cada vez más hacia el lado izquierdo, pero no “veo” que se muevan; más bien experimento que “ahora miro a otro lado”, o podemos decir, saliendo de la inmanencia de la experiencia y desde una descripción naturalista, que la cámara ha enfocado hacia otro lugar y así se muestra en la pantalla en que se reproduce lo registrado. Si bien en nuestra percepción corriente experimentamos una comprensión análoga al alterar nuestro campo visual obrando a través de nuestro cuerpo, lo que nos interesa señalar aquí es que experimentamos el mismo sentido – “ahora veo hacia otro lado”– sin que medie movimiento nuestro, y sin pensar en todas estas diferentes experiencias en su contraste. Aquí nos encontramos con que en nuestra experiencia de alteraciones distinguimos la alteración de las cosas de la alteración que nos corresponde a nosotros como percipientes, lo cual a la vez que funda la individuación de la cosa percibida, señala ya la estructura constitutiva que funda esta condicionalidad sensible: nuestra contextura cinestésico–estesiológica; es decir, la presuposición de nuestro cuerpo vivo y sentiente en la percepción. Basta por ahora señalar esta dirección que se abre ya a nuestra intencional investigación, que desarrollaremos en toda su riqueza en el siguiente capítulo, al dar cuenta del principio de objetividad intersubjetivo de lo que percibimos, y, aún más adelante, del modo de participación peculiar por el que somos sumergidos en lo que vemos en televisión.⁵⁹

⁵⁸ Este mundo, como veremos, será el del mundo humano espiritual cuya rica complejidad y preeminencia en la constitución de “mundos objetivos” –como el correlativo a la actividad científica– estamos empezando de esta manera a señalar.

⁵⁹ Como ya se habrá advertido, la fenomenología se exige a sí misma arte – como artístico, y no como técnica– en sus análisis para saber cuándo detenerse a fin de continuar la descripción integral, y luego volver con más claridad y recursos.

Siguiendo con nuestra discusión, no basta, entonces, con las alteraciones mutuamente implicativas entre las imágenes y fondo en movimiento para determinar el sentido en el que sin embargo las aprehendemos al ver televisión. De hecho, cuando uno de los personajes sale del campo visual, no creemos que ha desaparecido de la existencia –o cuasi existencia⁶⁰ de las neutralizaciones que vivimos en la conciencia de imagen. Esta observación nos permite adelantar aquí a través de un ejemplo el tema de la síntesis unitaria de secuencias espacio–temporales fragmentarias que luego desarrollaremos en toda su importancia: a diferencia de nosotros, es usual que un niño pequeño pueda levantarse e intente ver detrás del aparato de televisión qué sucedió con el personaje que veía atentamente momentos atrás en su programa y que desapareció de su campo visual –o, desde fuera de la experiencia, “fuera de la pantalla”. Nos salen así nuevamente al encuentro los aprendizajes no explícitos implicados en el ver televisión.

Retomando nuestros ejemplos podemos también mencionar que a lo largo de la experiencia el campo visual varía: se hace más amplio, mostrando más objetos sobre un horizonte mayor, o se estrecha, fijándose en un detalle del rostro. Se alternan también sucesivos puntos de vista, acercamientos o rodeos desde donde se ve una misma situación conformada por un grupo de objetos. No experimento, sin embargo, estas alteraciones como acaeciendo en lo que me aparece, sino que las co–aprehendo⁶¹ en el mirar lo que me aparece: si mi reconocimiento de una imagen supone su integración en un conjunto de imágenes en movimiento dentro de un campo visual limitado, no es menos necesario para su determinación el reconocimiento tácito efectuado en mi misma

⁶⁰ Recordemos cómo Husserl caracteriza así el carácter de estar ahí por efecto de la neutralización: “*Este objeto–“imagen” reproductor no está ante nosotros ni como existente ni como no–existente ni en ninguna otra modalidad de posición; o, más bien, es consciente como existente, pero como “quasi–existente” en la modificación de neutralidad del ser*”. (*IdI* §111, cursivas del texto)

aprehensión que lo que me aparece en este campo visual es determinado (recorrido, precisado, abandonado) independientemente de mí. Yo *sigo* lo mirado a través de un mirar que yo no determino con el que entro en mutua comprensión a través de lo dado apareciente, como objeto compartido. Es claro que no estamos saliendo así de nuestro campo reducido fenomenológicamente apelando a que “existe” independientemente un otro que también determina la experiencia que estamos estudiando. Más bien, el otro – en este caso el realizador del programa que vemos– está presente en la experiencia en cuanto tal: es una “otra subjetividad” co–mentada, lo cual no tiene porque realizarse a través de una idea efectivamente presente a lo largo de toda la experiencia; se trata de una referencia intencional que, tal como se nos muestra, es constitutiva de la experiencia del ver televisión⁶². Desarrollaremos este tema en toda su amplitud en el siguiente capítulo.

Antes de ocuparnos de estas últimas observaciones y desarrollar los nuevos niveles a los que conduce nuestro análisis⁶³, debemos recapitular sintéticamente lo ya expuesto, a fin de ganar precisión en la perspectiva y términos de los fundamentos de nuestra exposición, así como de sus implicancias. Para ello nos serviremos, como indicamos, de un paralelo con el caso de la percepción trascendente, tal como la podemos comprender en este momento de nuestra exposición.

⁶¹ *Id2* § 18 c), §56 h), §59.

⁶² Éste el planteamiento elaborado por Kevin Fisher en su artículo “*Dasein* and the Existential Structure of Cinematic Spectatorship: A Heideggerian Analysis”, en *Phenomenology and Media*, Vol.1. num.1, 1999. The Society for Phenomenology and Media.

⁶³ Su importancia será decisiva, no sólo para comprender cómo se determina con sentido el mundo de la historia apareciente en televisión, sino el momento social ínsito en esta experiencia y, en consecuencia, las diferentes dinámicas y conflictos que supone.

1.5 Acerca de la unidad compleja de la cosa material percibida

De hecho afirmamos que en la percepción del mundo reducida fenomenológicamente a lo inmanente a la conciencia, nos aparecen cosas, y que podemos fijar nuestra atención en una situación similar a la antes descrita de la imagen particular: necesitamos de un principio que permita particularizar de entre lo percibido esta cosa frente al resto apareciente. Una conciencia enfrentada a lo que le aparece visiblemente no sólo no dispone a partir de lo meramente sensible de ese principio sino que, si bien le es evidente que un algo se le aparece, no puede, como sabemos, afirmar con la misma evidencia que ese algo “es lo que parece ser” o que exista efectivamente⁶⁴.

Pero la conciencia no se “enfrenta” simplemente –estáticamente– a la cosa singular, es esencial a la percepción de las cosas el poder “verlas por otros lados. El objeto puede, en un momento o durante un lapso cualquiera, aparecerme por un lado y luego por otro diferente según variados “matices y escorzos”⁶⁵ que experimento como la cosa dándose por “sus diferentes lados”. Pero esta posibilidad no sólo involucra cómo la cosa me vaya apareciendo fortuitamente: la cosa no sólo *se muestra* por diferentes lados sino que, mostrándome ella un mismo lado, puedo acceder a verla por otros: el “veo” es una

⁶⁴ Lo que me parece un objeto no es al mirarlo desde otro ángulo espacial sino sólo “un lado incompleto de él” (como una simulación escenográfica), lo que me aparece con toda evidencia puede, sin contradicción alguna, revelarse como una ilusión (*Id2* §15, subtítulos b) c) d) y e))

⁶⁵ Como señalamos, es esencial a la conciencia empírica confirmarse en unidad continuada a través de un sistema de multiplicidades continuas de apariencias, matices y escorzos, en los cuales se escorzan los factores objetivos perceptibles, con el carácter de lo que se da en su propia persona.

“Toda determinación tiene su sistema de matices y escorzos .. que la conciencia aprehende como una en la síntesis del recuerdo y lo nuevo”. (*Id1* § 41). Las multiplicidades de la percepción se articulan correlativamente a la unidad intencional de la cosa, donde se funda la unidad de la cosa en la unidad de la apercepción de esas vivencias . Husserl insiste en que “El matiz o escorzo (...) no es, por principio, del mismo género que lo matizado o escorzado” (*loc. cit.*). La cosa no puede darse como inmanente en el sentido de ingrediente; de ahí se distingue claramente el *ser como vivencia* y el *ser como cosa*: la cosa en cuanto tal no puede ser inmanentemente perceptible, sino puramente trascendente. La inmanencia y trascendencia no se distinguen sólo por si su objeto intencional es ingrediente o no, sino por el modo de darse ese objeto. Es evidente y derivable de cada caso especial que incluye a la “cosa visual” el que sólo se dé por matices y escorzos, lo que está excluido para las vivencias.

unidad de vivencia sometida esencial, pero no únicamente, al “querer ver”⁶⁶. Como señalamos más arriba, esta posibilidad no vulnera la reducción imprescindible a nuestra investigación fenomenológica, sólo constata que a la percepción le es esencial la posibilidad de cambiar espontáneamente de punto de vista: experimenta que puede modificar el desde dónde mira al objeto, y que hay una correlación interna entre ese hacer voluntario y la modificación de aquello que me aparece. Quedan así relacionados –aunque por ahora sólo en una primera aproximación– aparición, cambio, cinestesia corporal y unidad de la cosa.⁶⁷

Por ahora, es evidente, sin embargo, que la posibilidad señalada no resuelve nuestro problema referido a la unidad de la cosa en la percepción sino que lo complejiza: debemos ahora preguntarnos qué permite afirmar la unidad de percepciones diferentes – pues las hemos caracterizado como según diferentes lados– como correspondientes a una misma cosa idéntica. Nuevamente no hay elementos sensibles peculiares a la sensación que permitan esta determinación, como tampoco la explica una arbitraria unificación originada en una decisión subjetiva exterior; y sin embargo, la cosa me aparece como una en sus diferentes apariciones.

De hecho, diferentes apariciones significa “progresión de apariciones”⁶⁸. Hablar de progresión no es postular arbitrariamente la unidad de los diferentes perceptos en un objeto percibido único, sino apelar a la unidad de la vivencia de la percepción, a la que siempre nos podemos dirigir por reflexión. Desde luego, no se trata de la unidad fáctica

⁶⁶ Si bien, al mirarla por otro lado, hago que la cosa se me muestre, esta posibilidad no es necesariamente ilimitada: puedo enfrentarme a un obstáculo físico, un ángulo inaccesible, falta de luz, etc. Es siempre, sin embargo una posibilidad concebible y, eventualmente, realizable.

⁶⁷ Siguiendo estas direcciones señaladas, tanto en el ver televisión como en la percepción corriente, discurrirá nuestra investigación al reiniciarse en el segundo capítulo.

–las vivencias como hechos, siempre separables empíricamente– sino de la unidad ideal de la *vida* de la conciencia, como transcurrir consciente.⁶⁹

Pero si esta unidad superior en que se realiza la vivencia de la percepción se refiere a la cosa una, luego su unidad ideal declara la experiencia, en lo apareciente en las vivencias particulares, de algo más que lo meramente sensible. En otras palabras, la unidad ideal de la vivencia presupone, por la correlación esencial entre vivencia y objeto, una forma de organización de lo sensible que, sin ser ella misma sensible, hace referencia en la vivencia particular a lo que aparece en ella y a lo que puede aparecer, implicando por extensión, si es el caso, a lo aparecido. Esta forma en el objeto, posibilitadora de la percepción, pero no ella misma percibida sensiblemente no corresponde, por tanto, a *qué aparece* sino a *cómo aparece*, articulando la integridad de *lo que aparece*. Cumple, en consecuencia, una función categorial que, según acabamos de señalar, si bien es indispensable a la percepción, al no ser sensible, no es objeto de la intuición sensible; por tanto, se exige internamente –por cuanto la misma experiencia se declara experiencia de la cosa como una– un aspecto de la vivencia referido al aspecto categorial del objeto –aquí, su unidad. Constatamos así la consideración de una intuición categorial, según la terminología fenomenológica, integrada a la intuición sensible en la vivencia, referida al objeto y constituyendo la unidad de éste, en la progresión de la experiencia, como unidad ideal. La unidad es constituida y,

⁶⁸ Percepciones discontinuas, podrían fundar la unidad de la cosa, pero sólo en el modo de lo probable. Necesitaríamos en este caso, apelar, para llegar a la afirmación categórica, de una garantía exterior, esto es, como veremos, intersubjetiva.

⁶⁹ Por supuesto, esta descripción descansa sobre una comprensión de la articulación de tiempo y conciencia, fundada en la posibilidad de ésta de reflexionar sobre lo experimentado; donde experimentado refiere a lo acabado de vivir (y no a lo actualmente–siendo–experimentado) en el sentido de susceptible de ser evocado.

Pero, dado que este trabajo no pretende reconsiderar o comprobar los análisis husserlianos de la conciencia del tiempo –por más que estemos persuadidos de su corrección– sino argumentar la pertinencia de su método para una comprensión defendible y original de nuestra experiencia del ver televisión, nos eximimos de esta tarea.

correlativamente, se experimenta la cosa dándose como una idéntica. La cosa entonces, se muestra como una, en los continuos apareceres, o al menos en la posibilidad de éstos; así, se determina en su unidad e identidad en el horizonte de la posibilidad de su cambio, del cual la permanencia e inalteración, son un caso particular y sólo aprehensible contra ese trasfondo⁷⁰.

La cosa espacial sólo es perceptible para un yo apareciendo en una orientación, que incluye trazadas de antemano posibilidades sistemáticas de orientaciones subsecuentes, con su modo de aparecer en el espacio.⁷¹ A las formas de vivencia característica es inherente que lo dado sea la cosa espacial, de la misma manera que es inherente a esas multiplicidades perceptivas el generar una conciencia unificada. Así, la cosa espacial es, no menos que la imagen televisiva, “nada más que una unidad intencional”.⁷²

Pero de hecho, en la percepción no percibimos un objeto particular a la vez, sino que ese horizonte posibilitador de su cambio lo inscribe en una unidad mayor, la percepción de un “estado de cosas”. Aún en el caso límite de fijar nuestra atención en una cosa percibida, ésta sólo lo puede ser como destacada sobre un fondo que, incluso estando vacío de cosas, presupone la posibilidad de destacar el fondo mismo o todo lo otro posible que aparece sobre él⁷³. Luego, lo sensiblemente aparente de una cosa no sólo

⁷⁰ *Id1* §§ 44, 52, e *Id2* § 15 c).

⁷¹ *Id1* § 42.

⁷² *Ibid.* §41.

⁷³ Husserl en *Id1* §35: “Toda percepción de una cosa tiene, así, un halo de *intuiciones de fondo* (...) y también esto es una ‘*vivencia de conciencia*’ o, más brevemente, ‘conciencia’ y conciencia ‘*de*’ todo aquello que hay de hecho en el ‘fondo’ objetivo simultáneamente visto”. A la percepción de cosas es inherente una inadecuación correlativa al “modo de aparecer” de la cosa como por un lado. Su modo de darse estará dado por un horizonte de algo “co-dado” impropriamente y más o menos indeterminado. Esta indeterminación significa “necesariamente la *posibilidad de determinar en un estilo rigurosamente prescrito*” (*Id1* §44), que a su vez se fundirán en unidad de percepción de la cosa. Así se “exhiben realmente” los factores impropriamente aprehendidos de la cosa: “Ser de este modo imperfecta in *infinitum* es inherente a la esencia imborrable de la correlación cosa y percepción de cosas”. (*Loc. cit.*). Por todo ello, hablar de una cosa o “Una sustancia (en el sentido que toda realidad objetiva es una sustancia) que existiese *sola, es un contrasentido*” (*Id3* §1, destacado en el texto).

refiere intencionalmente a otros posibles apareceres de ésta en una unidad ideal de la cosa como idéntica, sino que sólo lo puede hacer en virtud de la referencia intencional en toda percepción en el modo de la atención, al fondo susceptible de percepción variando la mirada de la atención⁷⁴, de todo lo cual, la aprehensión de otras cosas sobre el fondo, es un caso especial. Tal es el alcance de la intuición categorial⁷⁵. De allí la importancia de haber profundizado en su estudio para proseguir ahora hacia estratos constitutivos mayores.

Desde luego, estas afirmaciones y análisis pueden y deben ser justificados todavía más profundamente. Así lo haremos replanteándolas nuevamente en el siguiente capítulo. Observemos ya sin embargo cómo es disponible al sujeto la constitución de la cosa como una unidad real (es decir en referencias, que todavía habremos de explicitar más, a otras cosas). Así lo señala y desarrolla el mismo Husserl en *Ideas 2*⁷⁶ tematizando y respondiendo por adelantado a acusaciones de “solipsismo”. Contrariamente a estos juicios precipitados, el mismo planteamiento nos revelará enseguida su imprescindible condición de posibilidad en la intersubjetividad, operante al referirse, aún de la manera más elemental, al mundo. Antes de continuar en esa dirección necesitamos, sin embargo, recapitular brevemente lo hasta ahora establecido.

⁷⁴ Husserl señala cómo siempre es posible un “libre desviarse la “mirada” –no precisa ni meramente la física, sino la “*mirada del espíritu*””. Además, “... a la esencia de las vivencias –siempre tomadas en su plena concreción– es inherente esa notable modificación que hace pasar la conciencia en el *modo de estar vuelto actualmente hacia algo* a conciencia en el *modo de inactualidad* y viceversa” (*Id1* §35)

⁷⁵ *IL6* (citado en RRP II, pp. 139–141), *Id1* §§ 9–10, *Id2* §9.

⁷⁶ *Id2*, Sección 2, capítulo 3. Particularmente en el §42, Husserl recapitula el verdadero alcance y las indeterminaciones que se muestra en esa consideración individual de las cosas, la percepción y el cuerpo. Enseguida (en la sección cuarta, *La constitución de la realidad anímica en la empatía*) se levanta la artificialidad de aquella primera consideración solipsista. De modo análogo procederá nuestro trabajo en el siguiente capítulo.

1.6 Síntesis: el mundo espacio-temporal determinado por las imágenes

La imagen particular en el ver televisión se determina como aparecer sensible a través de articulaciones categoriales posibilitando su unidad interna en relación a un fondo alterable que contiene efectiva o potencialmente otras imágenes. A su vez, del lado de la vivencia, reconocemos correlativas intuiciones sensible y categorial, que, unificadas, atraviesan lo sensible neutralizado hasta la conciencia de imagen.

Pero además, el paralelo con la percepción externa nos permite comprender en toda su amplitud el papel de la mutua determinabilidad entre la imagen y su fondo, siempre susceptibles de alteración. Las alteraciones que experimentamos en el transcurso de la experiencia de lo que nos aparece al ver televisión, a la vez que determina la constitución particular de la imagen en su unidad, caracterizan tanto lo apareciente como su conciencia correlativa, como una experiencia vivida tridimensionalmente.

En efecto, éste es el papel fundamental que cumple el juego de posiciones relativas de las diferentes imágenes: la constitución de un mundo de experiencia tridimensional. Debe señalarse su calidad de “experimentado” puesto que la descripción naturalista objetará la ficción o convención interpretativa de esta experiencia, arguyendo que la pantalla y sus imágenes son “en verdad bidimensionales”⁷⁷. Con todo, es así como se nos da en la experiencia y, ahora vemos, como puede darse sin problemas merced al movimiento como el modo peculiar de la alterabilidad que hemos establecido como principio determinador de lo apareciente.

⁷⁷ De hecho, incluso esta afirmación es fácilmente objetable. Aunque consideremos una pantalla perfectamente plana –por ejemplo, un televisor *plasma*– los dos ojos humanos siempre lo ven bajo un ángulo; es decir, a cada punto diferente de la pantalla corresponde un “rayo” diferente desde los iris de las pupilas hasta ese punto. No existe la visión “completamente de frente” ni siquiera para un cíclope; si bien la experiencia tridimensional sólo es posible para un ser, al menos, biocular. Esto subraya, desde luego, el ya mencionado carácter constituido de nuestra misma percepción visual tridimensional, según estudiamos

En efecto, llama la atención este “salto” de lo bidimensional a lo tridimensional. No es sin embargo, problemático si se considera que la tridimensionalidad (o bidimensionalidad) no es una suerte de rasgo en sí (propio del objeto, independiente de la conciencia) de lo existente que nos enfrenta, sino la condición de inteligibilidad de la experiencia perceptiva de los objetos, en el campo visual. El carácter de constituido no significa entonces en modo alguno ficción o simulación, considerando la inmanencia de la experiencia. No hace falta recurrir a pautas exteriores, sea en la cosa o en la conciencia; los cambios relativos entre las imágenes y el fondo, o incluso del todo aparente, según señalamos en secciones anteriores, bastan para la determinación espacial de lo que aparece en la experiencia⁷⁸.

Nada dicen todavía, sin embargo, acerca de la unidad compleja de segmentos espacio-temporales del programa de televisión, ni del carácter de los personajes y escenarios de mundo en que transcurren esos segmentos como parte de una historia en la que nos sumergimos. Nosotros, asimismo, en cuanto sujetos dirigidos a ese aparecer somos aún un tema pendiente de investigación, apenas indicado como corporalidad, determinada en

en la sección anterior. Este carácter depende de nuestra biocularidad corporal y no de una “determinación trascendente” del mundo en sí, que podría ser suspendida por la *epojé*.

⁷⁸ Lo que, desde luego, no excluye la posibilidad de equívocos. Si veo dos personajes acercándose el uno al otro, podría comprender que van a chocar el uno con el otro, pero a continuación veo que “en verdad se cruzan”, pues se encontraban en planos de profundidad distintos. Esta situación no invalida nuestra descripción, porque de hecho tanto la comprensión equívoca como su corrección suponen un mismo medio tridimensional experimentado que los hace inteligibles. Esta posibilidad no constituye en modo alguno una ruptura de la experiencia vivida, o de su calidad tridimensional.

Tan cierta es esta afirmación que esta suerte de equívocos constituyen un recurso expresivo audiovisual usado corrientemente, como la tan socorrida secuencia cómica en que vemos a los amantes corriendo a abrazarse, cuando “en realidad” se cruzan, pues el amante iba a abrazar a su perro. Éste será un típico tema de estudio en el siguiente capítulo. Recordemos por último, que el equívoco es también, no sólo una posibilidad sino un rasgo esencial de la percepción trascendente del “mundo real” (*Id2* §15). Asimismo : “Lo que funda el conocimiento en cualquier región es la “visión” directa, no meramente la visión sensible, empírica, sino la *visión en general, como forma de conciencia en que se da algo originariamente, cualquiera que sea esta forma*” (*Id1* §19) . Lo cual admite que entren en disputa dos visiones con igual derecho mostrándose así como en la experiencia sensible, que sea un “ver” por esencia imperfecto.

relaciones cinestésico–estesiológicas que presuponen una vida volitiva. Estas estructuras constitutivas, que deben ser exploradas, nos señalan ya un horizonte aún mayor de análisis, presunto ya en el transcurrir independiente –respecto al televidente– de lo que aparece. El camino por recorrer queda entonces ya indicado por el avance mismo de la investigación hasta este momento constitutivo.

Seguiremos ahora esos hilos conductores a partir de la articulación espacio–temporal de las imágenes aparecientes en el ver televisión según las hemos descrito. Esta comprensión sobre un horizonte constitutivo superior, nos dirige, según hemos venido anticipando en diversos momentos de nuestra discusión, a la articulación de la experiencia con la espacio–temporalidad vivida en la percepción del mundo cotidiano. Al interior de esa articulación compleja deberemos preguntarnos por la posibilidad misma de sumergirnos en el ver televisión, que debe constituir, de alguna manera, sin vulnerar la reducción fenomenológica que seguimos desde el inicio, la estructura interna de esa experiencia como opción cotidiana de nuestra experiencia humana en general. Completado este primer momento de nuestro análisis centrado en la determinación espacial de la imagen que nos aparece visualmente, continuamos en lo que empieza a aparecer como una búsqueda de nosotros mismos en nuestro mundo.

CAPÍTULO 2

LA REALIDAD TELEVISIVA COMO REALIDAD ESPIRITUAL

Hemos desarrollado hasta aquí un bosquejo de los elementos esenciales y su articulación característica a tomarse en cuenta en un análisis fenomenológico del ver televisión. Como observaremos a continuación, aún falta recorrer tramos fundamentales en nuestra argumentación; pero en lo avanzado se señala ya la dirección y género de articulación noético-noemáticas que conducen nuestro trabajo. La complejidad humana que plantea la experiencia de un medio universal como el ver televisión no se agota en una caracterización técnica, sino que como actividad racional, comprometerá líneas de investigación y acción ético-políticas cuyas líneas introductorias señalaremos al final de nuestra investigación. Pero para alcanzar a través de nuestra discusión presente experiencias como las del diálogo intercultural, nos falta profundizar todavía en el género de realidad en el que nos sumergimos al ver televisión, y que excede ver figuras en movimiento: no sólo nos aparecen con ciertas propiedades sino que vemos personajes y personajes humanos que nos apasionan, por identificación o rechazo, en un mundo ficticio que penetra cada vez más en nuestro mundo cotidiano. Toca rescatar ahora de ese olvido de la actitud natural, la presencia de esa dimensión personal como condición última de posibilidad de la determinación física de las imágenes, alcanzada en el capítulo anterior. En este segundo capítulo completaremos nuestros análisis

fenomenológicos del ver televisión para formular, apoyados en toda la investigación, nuestra tesis.

En la experiencia de ver televisión, aprehendemos con sentido imágenes que nos aparecen esencialmente relacionadas sobre un fondo alterable y donde sus diversos apareceres varían y se determinan de diferentes maneras. En otras palabras, al ver televisión, lo que nos aparece y el cómo de su aparecer nos son dados, y, correlativamente aprehendidos. Esto no implica una soberanía total de lo apareciente sobre la conciencia ya que ésta no sólo puede desviar su atención a detalles particulares de lo que aparece, sino también desatender –desentenderse– por completo de lo que le aparece. De hecho, ver televisión requiere continuidad de atención, que tiene su origen en un momento determinado en que por un acto de voluntad “atiendo” a la televisión, me “sumerjo” en ella.¹ Desde luego esta continuidad atencional no tiene por qué ser permanente: así como al leer, puede haber distracciones, partes incomprendidas, etc. a partir de las cuales, sin embargo, es esencial que se pueda “retomar” el hilo.

Ha sido necesaria, entonces, una desconexión previa a la de la percepción de los puntos de luz sobre la pantalla, vistos como imágenes. Para ser más precisos hay una desconexión del fondo del mundo sobre el cual se encuentra el televisor como objeto real. Al fijarnos en la pantalla desconectamos toda percepción de lo adyacente y de la misma pantalla en cuanto cosa percibida. Nuestro objeto intencional es hasta ahora este juego de imágenes constituido por toda esta serie de experiencias desconectadas. De esta manera, simultáneamente al carácter de dado de lo apareciente debemos contar el

¹ *Id2* § 22, § 53 (p.257).

hecho de que *decidimos* efectuar estas desconexiones para darle lugar, y que siempre podemos volver a “conectarlas”.²

Sin embargo, veremos enseguida que las relaciones de mutua determinación a partir de su alterabilidad no se restringen a lo dado como presente, sino que sólo son inteligibles en la unidad del espacio puesta como horizonte abierto sobre eso dado efectivamente. En el caso de un objeto cualquiera, como señalamos en la sección anterior, éste sólo es determinable desde sus circunstancias, y éstas a su vez se articulan en un sistema intencional abierto por principio, en el que todos los objetos se determinan en relaciones recíprocas. Como dice Husserl:

“La cosa [física] es lo que es en el nexo de cosas y “con referencia” al sujeto experimentante, pero es con todo la misma en todos los cambios de estado y aparición que padece a consecuencia de las circunstancias cambiantes, y en cuanto la misma cosa, tiene un acervo de propiedades permanentes.”³

Esta cita corresponde al nivel más básico de constitución del mundo correlativo a la conciencia: el mundo físico determinado por relaciones espacio-temporales. A lo largo de este capítulo alcanzamos la determinación objetiva de ese mundo espacio-temporal, así como la materialidad de las propiedades sensibles extendidas en él. Llegaremos a este nivel de constitución, que involucra el reconocimiento de la propia corporalidad y vida anímica de la subjetividad, y aún más allá, al mundo espiritual, siguiendo el camino indicado por nuestro análisis fenomenológico del ver televisión. Por el momento, ese carácter de mundo está puesto –es tesis– en lo apareciente, en su excepcionalidad de quasi-presente (por la neutralización básica de la que parte) y de tridimensionalidad constituida: hay un mundo intencional –que por ahora nuestra

² Esta sencilla observación nos permitirá, luego de profundizar más en el carácter constituido del ver televisión, criticar una versión particular de perspectiva suspicaz frente a la televisión centrada en el contenido ideológico de los medios de comunicación. Más adelante, veremos qué estructuras hacen posible esta capacidad como racionalmente motivada. (Ver Sección 2.4.1 *infra*).

investigación ha descrito sólo en términos físicos– en el que se sitúa lo visto en la pantalla.

Pero si bien nuestra atención se limita a la pantalla, el espacio significativo de lo que aparece rebasa esta limitación. Hemos visto el papel esencial de la acción como movimiento; éste se desarrolla, aparece como dado y sobre su aprehensión las imágenes cobran sentido. Sin embargo, las imágenes aparecen, se desarrollan en sus acciones y desaparecen o permanecen: sale un personaje del campo visual apareciente e instantes después reaparece. Sin recurrir a un manual de interpretación del ver televisión naturalmente comprendo “se ha ido y ha vuelto” o “lo dejé de ver por un momento, pero siguió ahí, ahora lo vuelvo a ver”, y para ello no es necesario que estas ideas se den efectivamente como pensamientos. Análogamente: vemos una pared y un personaje leyendo, luego a medida que éste desaparece por el lado izquierdo del campo visual aparece el otro por el lado derecho; comprendemos: “ahora se ve el lado derecho del cuarto” sin que ningún dato sensible del “lado derecho del cuarto” declare su referencia al “lado izquierdo”. Éstas y otras evoluciones de imágenes y fondo en una historia cualquiera que vemos en televisión suponen la referencia a una unidad de sentido mayor en la cual se desarrolla nuestra experiencia.

El problema es, sin embargo, mucho más complejo y fundamental: veo una pelea entre dos personajes, uno se aparta y desaparece mientras quedo viendo sólo a una llorando sobre el sofá; acto seguido, a medida que ella desaparece por la izquierda del campo visual, aparece por el lado derecho en (la continuidad de) el mismo cuarto el otro personaje indignado mirando al techo. Comprendo: se han peleado y ahora están en

³ *Id2* §18 (p.108).

diferentes lugares en el mismo salón, y nuevamente, en nuestras experiencias cotidianas no ha sido necesaria inferencia o explicitación alguna de estas descripciones y pensamientos. Realizamos, en la misma experiencia una síntesis de lo que nos aparece como un acontecer espacialmente determinado. De la misma manera: veo a un joven manejando un auto por la calle, se detiene y toca una puerta; comprendo: alguien va manejando y llega a una casa. Este último ejemplo aporta un elemento nuevo, pues si ambas secuencias se suceden y fueran aún sucedidas por una tercera: veo de nuevo el salón, a los dos personajes en conflicto, una puerta se abre y entra el conductor, aprehendo sin problemas la siguiente situación: el joven ha llegado a la casa de los personajes que se pelean. La experiencia como tal del ver televisión implica complejas síntesis de lo que nos aparece en un acontecer no sólo espacial sino también temporalmente determinado. Nos encontramos así con una unidad de síntesis superior característicamente diferente.

2.1 La imagen audiovisual televisiva y el dominio del espacio y el tiempo

La experiencia mencionada en el último ejemplo no se reduce a un simple ensamblamiento de imágenes a los que exteriormente se aplique el carácter de continuidad; se trata de una unidad verdaderamente aprehendida en la experiencia.

Implícitamente se comprende: *mientras* ellos dos discutían, él conducía su auto y llegó a la casa.⁴

⁴ “La propiedad esencial a que el término temporalidad da expresión relativamente a las vivencias en general, no designa sólo algo universalmente inherente a cada vivencia aislada, sino una *forma necesaria de unión de unas vivencias con otras*. Toda vivencia real (logramos esta evidencia sobre la base de la clara intuición de la realidad de una vivencia) es necesariamente una vivencia que dura; mediante esta duración se inserta en un continuo sin término de duraciones – un continuo lleno” *IdI* § 82 (p. 193). A partir de allí, se puede determinar la especificidad de la experiencia del presente, pasado y futuro, y diferentes unidades temporales constituyibles. Es un dato interesante que así como hemos presentado nuestro ejemplo, podría ser que *luego* de la discusión se hubiera iniciado el viaje del joven y su posterior llegada. Aún así eso supondría que *mientras* lo veíamos manejar los personajes enfadados seguían en aquel cuarto de la casa donde el tercero llega. Aún más interesante es que esta ambigüedad suele quedar descartada en los programas que efectivamente se transmiten, donde se emplean recursos (códigos

Se abre a nuestra investigación una fascinante infinidad de experiencias de este género, dotadas cada una de un sentido peculiar que articula la unidad superior que hemos supuesto al inicio: una sencilla serie en la televisión. Sabemos reconocer y aprendemos a reconocer una secuencia completa a partir de un secuencia parcial de sus escenas (elipsis), interrupciones retrospectivas sobre la línea temporal desarrollada (*flashbacks*), desarrollos en paralelo y muchos otros recursos de lo que podemos llamar el lenguaje mediático audiovisual.

Se constituyen allí complejas síntesis espacio-temporales que se unifican en la unidad superior de un relato audiovisual⁵. Sólo mucho más adelante podremos perfilar la complejidad de esta unidad de sentido superior que es la narración de la acción humana; en este momento nos interesa alcanzar la claridad acerca de las estructuras de conciencia espacio-temporal que la posibilitan.

El desarrollo de la historia reta nuestra capacidad retentiva y de formulación de interpretaciones hasta el momento en que todo cobra sentido: la historia no es continua, omite partes claves que acentúan el suspenso o el propio hilo conductor. No sólo las secuencias de imágenes son reveladoras, sino qué principio articula su sucesión: la

convencionales, señales, etc.) para especificar el paralelismo o sucesión de cursos de acción. Ejemplos notables son las escenas en paralelo en *Sabotage* de Alfred Hitchcock o *The Silence of the Lambs* (Silencio de los inocentes) de Jonathan Demme donde el paralelismo entre dos cursos de acción nos engaña hasta la no realización de su convergencia final: la casa a la que ingresa la protagonista no es la casa en la que irrumpe la policía.

⁵ Lo cual no excluye que a veces ese intento fracase (en un mal programa, incoherentemente articulado) o que intencionalmente se rete al espectador desmontando la unidad esperable. Respecto a este último caso podríamos pensar en una serie de detectives en que las piezas del misterio “se juntan” al final o en modelos más aventurados como las primeras temporadas de *The X-Files* (Los expedientes secretos X, Fox, 1993) donde hechos comprobados, recuerdos, miedos proyectados e hipótesis de conspiración se funden, sin confundir el argumento sino, haciéndolo más “misterioso”, se presenta como más interesante.

causalidad, la insinuación que luego se refutará, etc.⁶ De hecho, experimentamos el “ver” esas articulaciones, por ejemplo, la causalidad. Husserl rescata este aspecto esencial en la experiencia de las cosas a nuestro alrededor.

“Las causalidades no son, en este caso, causalidades meramente supuestas, sino “vistas”, “percibidas”. Es patente que aquí la dirección de la mirada en la captación mentante de la propiedad *real* y la dirección de la mirada en la captación mentante de la dependencia causal de sus respectivos estados respecto de las circunstancias inherentes (que entonces alcanzan en ellas mismas captación objetiva), son diferentes, aunque en ambas partes la mirada recorre en cierta manera el esquema o más bien el estrato correspondiente en su plenitud.”⁷

Es más, el carácter de cosa real, o sustancia material unitaria, viene por las direcciones de unidad de las propiedades, y estas propiedades son reales si la experiencia acredita su estado en dependencia de las circunstancias. Entonces, son las relaciones internas entre una cosa y sus circunstancias las que nos permiten determinar la unidad de un segmento espacio temporal, así como su diferencia (en términos de discontinuidad) respecto al cual está articulado en el orden de sucesión de la narración. Profundicemos en esta caracterización de la experiencia material que permite esta determinación de los segmentos espacio temporales que son articulados en diversas síntesis complejas en un programa de televisión.

2.1.1 La articulación de unidades espacio-temporales y las circunstancias de la cosa material

Como veremos, participan aquí complejas dinámicas de asociación sobre un fondo oscuro mnémico⁸, costumbres, tendencias, etc; pero todo ello requiere, en un nivel

⁶ Las series televisivas de detectives que reinterpretan audiovisualmente las narraciones de Sherlock Holmes o Hercules Poirot, utilizan a menudo el recurso de la secuencia como evidencia; esto es precisamente la “trampa” en la que cae el inexperto en el género, donde el que sale de la escena del crimen suele no ser el culpable. Análogamente durante la primera hora del anime –animación japonesa– *Akira* de Katsuhiro Otomo se reta al espectador a elaborar qué historia común hilvana los diferentes hechos que vemos.

⁷ *Id2* §15 d) (p. 74).

⁸ *Ibid.* §§56 b) y c); §61.

fundamental, de las leyes esenciales de la experiencia espacio-temporal, y la capacidad del yo de modificar su actitud hacia sus objetos.

Efectivamente, la cosa que me aparece, así como su fondo en mi mundo cotidiano, no se agotan en su descripción física reducida a lo espacio temporal, sino que se dan en sus propiedades sensibles. La nota propia de la cosa material es la materialidad y no la mera extensión.⁹

La esencia de la cosa material comprende un esquema sensible en el que se pueden distinguir tantos estratos como géneros de datos sensibles se puedan hallar. Pero ni aún apelando a la coherencia interna de estos esquemas podemos afirmar la materialidad, sino en el proceso de la experiencia. La realidad de la cosa –aquí, la materialidad– no radica en el esquema sensible sino en la referencia a circunstancias y los modos de aprehensión de éstas: no es un “componente del contenido”:

“Si ponemos frente a frente la alteración de fantasmas y la alteración de *cosas*, está claro que ambas no son lo mismo y que no se diferencian meramente mediante un componente de contenido que bajo el título de materialidad, se hallara presente en la una y faltara en la otra”.¹⁰

Los esquemas son dependientes de las circunstancias, como se constata en la alteración (de la que la inalteración es un caso límite), pero siempre es un caso dado, como apercibido. Lo real de la cosa misma es tan diverso como propiedades reales tenga en ese sentido la cosa. Las propiedades no sólo llenan el esquema sensible sino que se perciben como protomanifestación, apareciendo como reales cuando se dan de modo originario, cuando se dan de ese modo sus dependencias causales de las circunstancias¹¹. Una unidad atraviesa los cambios de estado de la cosa. Estos cambios

⁹ *Ibid.* §12.

¹⁰ *Ibid.* §15 (p. 71).

¹¹ *Ibid.* §15 b), c).

posibles son esenciales a la cosa. Se dan alteraciones en el marco de una o más propiedades de la cosa y esto representa la duración del ser cósmico

“Toda propiedad *real* es , en cuanto *real*, alterable. Por tanto, las unidades de la protomanifestación en su continuidad temporal son aprehendidas, en su dependencia de las unidades de las circunstancias, como fases de una unidad de duración que se sostiene en ellas .”¹²

Pero la propiedad de la unidad se conforma a un nivel superior, conformando propiedades *reales* que también se encuentran en dependencia de circunstancias *reales* que dan razón de la variación o (des)aparición de las propiedades de nivel inferior.

Esta unidad señala leyes que, por ejemplo, excluyen que en el curso de la experiencia se den cambios sin circunstancias asociadas. Por tanto, de aparecer un cambio no precedido de una modificación de circunstancias, se plantea un problema que bien puede resolverse como “aunque no lo percibimos, el curso previo de alteración sí se dio”, de manera que el curso completo es “llenado” intencionalmente.

Ésta es, en general, la situación en nuestro ver televisión en el caso de las síntesis complejas espacio temporales que iniciaron nuestras reflexiones en este capítulo¹³: una cosa ocupa el lugar de otra, requiere que “haya pasado tiempo”; así como dos

¹² *Ibid.* §15 (p. 76)

¹³ En una percepción visual, en cambio, no admitimos “saltos” en la conciencia temporal inmanente correlativa al tiempo objetivo de lo percibido, y se exige la posibilidad de un cambio espontáneo por condicionamientos internos (interiores a la cosa) hasta ahora desconocidos pero investigables (*Id1* § 82) ; o la posibilidad de haber sufrido una alucinación, determinable en contraste con la percepción objetiva. Así, las alteraciones posibles de la cosa refieren a sus “propiedades reales” y con ellas a condiciones normales. Nuestra investigación sigue precisamente esa línea de razonamiento: las alteraciones y aquello que apareciendo como alteración, experimentamos sólo “como cambio en cómo aparece pero la cosa es la misma” muestra el nexo esencial de ésta con sus circunstancias co-apercibidas como causalidad; sino con cada aparecer diferente, tendría que decir que “veo otra cosa”. Pero precisamente la alteración de las circunstancias objetivas o del órgano del sujeto muestran la relatividad de unos casos a otros en la alteración: la alteración es tal en un nexo causal (ella lo confirma o desmiente como ilusión). Esta red de circunstancias refiere a la subjetividad y con ella al cuerpo: la causalidad supone una condicionalidad psicofísica que incluye una causalidad somatológica (*Id2* § 18 b)), es decir referida al cuerpo como unidad estesiológica viva, como veremos más adelante.

Sobre la conciencia de tiempo inmanente, el tiempo objetivo de la vivencia y otras determinaciones generales de la temporalidad, nos ocuparemos todavía en esta misma sección.

apareceres sucedentes distintos, implican “diferentes lugares” y, probablemente “otro momento”. Con todo, esta condición necesaria, dista de ser suficiente: nuestra experiencia natural nos indica que a veces (o alguna vez, de niños) no podemos seguir una historia cuyos fragmentos “son muy enredados”, lo cual nos permite indicar desde este momento de la investigación, la necesidad de la constitución de esta dinámica capacidad aprehensiva; es decir, la necesidad de su aprendizaje.

Hemos señalado entonces las regulaciones básicas que posibilitan la distinción entre segmentos espacio-temporales en unidades superiores, pero no debemos aún determinar qué puede contar como un segmento tal en lo que nos aparece al ver televisión. Para avanzar hacia la respuesta en la aprehensión personalista del mundo dado¹⁴, empecemos profundizando más en el género de determinaciones que se nos dan en un segmento (o segmentos) cualquiera en nuestra experiencia como televidentes.

2.1.2 La significatividad de las síntesis espacio-temporales e inicio del estudio de *lo subjetivo* en la experiencia.

Considerándolo, experimentamos naturalmente en la continuidad de apariciones, una capa significativa excedentaria a la presencia de realidades físicas como imágenes: el mismo elemento fundamental de lo sensible se determina a este nivel como capitalmente expresivo. Seguir una historia no sólo es un ejercicio de destreza reconstructiva; un *flashback* puede llamar la atención sobre la complejidad de una experiencia vital de un personaje intercalando escenas de su vida pasada y obligándonos

¹⁴ Llama así Husserl a la aprehensión de su mundo personal, y no exclusivamente natural-material o geométrico. Como veremos, estos últimos, presuponen aquél. *Ideas 2*, Sección 3, Parte 1 (Oposición entre el mundo naturalista y el personalista) y Parte 3 (Primacía ontológica del mundo espiritual frente al naturalista).

a prolongar y profundizar nuestro juicio sobre la complejidad del personaje.¹⁵ Así también acercamientos, primeros planos, planos medios y diversos encuadres, como se les llama técnicamente, conforman una diferente manera de experimentar lo que nos aparece.¹⁶

Reconocemos un manejo magistral, cautivante en la expectativa del desenlace o en el abandonarse al goce visual, en el cómo y cómo no se pueden o deben sintetizar las secuencias. Viendo una película cuya duración según el reloj es de dos horas,¹⁷ podemos seguir una historia de meses, años o siglos; así como también permaneciendo en una sola habitación, atravesar mares y continentes o comprender la simultaneidad de dos hechos en locaciones apartadas. No sólo aparecen varios lugares sintetizados en un mismo espacio como horizonte de mundo de lo que aparece; el flujo temporal determinante de esa misma historia “se acelera”, “se detiene” en instantes relevantes, puede incluso intercalar escenas simultáneas, futuras o pasadas, todas ellas aprehendidas en una misma unidad, y por lo general, según una única línea principal a la que nos podemos referir luego.

No hay correspondencia directa de esta espacio-temporalmente multiforme unidad en nuestra experiencia del mundo cotidiano señalamos en la sección anterior cómo no se nos dan saltos, como tales en la continuidad espacio-temporal objetiva de las cosas y sus circunstancias. En la fantasía, por el contrario, yo rijo sobre lo que me aparece en el *cómo* de su *dónde* y *cuándo* en mi imaginación; mientras que aquí se trata de una

¹⁵ En el anime para televisión *Evangelion*, el segundo capítulo se inicia dos días después del desenlace del primer capítulo completándose el segmento faltante a lo largo del segundo capítulo, a manera de recuerdos depresivos del protagonista.

¹⁶ Como sucede con el rostro del condenado la noche previa a su ejecución en la versión cinematográfica de *A sangre fría* de Truman Capote. En esta escena la luz que ilumina el rostro del asesino proyecta sobre

síntesis compleja dada por sí misma en su unidad. La variación imaginativa¹⁸, nos sugiere, sin embargo, una analogía posible es, sin embargo, la de la experiencia del “*Me parece...*” en la que, por ejemplo, la evocación del tiempo inmediatamente pasado, el curso presente, o el que sigue enseguida, es aprehendido esencialmente como acelerado o frenado respecto al transcurrir que cabe esperar objetivamente –“*El tiempo ha pasado volando...*”, “*Cuándo terminará esta espera...*”. En su imperfección, esta analogía nos revela que hay aquí una presencia de lo subjetivo en su característica temporalidad que no hemos considerado; sólo que aquí la aceleración o detenimiento corresponden a lo aparente articulado en su objetividad. Más aún, no se trata de la atemporalidad (estabilidad significativa) característica del mundo eidético matemático (material) o lógico (formal)¹⁹, sino de un curso espacio-temporal articulado por diferentes cursos espacio-temporales. Tenemos entonces, si bien una plasticidad espacio-temporal del “*Me parece...*”, también un carácter de ser objetivo que se impone a la conciencia del televidente: hay aquí, por tanto, un “*parece*” que se presenta objetivamente. Volviendo a la experiencia lo que tenemos aquí es la apercepción de un mundo espacio-temporal

él la lluvia que golpea y se desliza por la ventan en la que se apoya, mientras recuerda la historia de su vida.

¹⁷ *IdI* §§ 81-83; *Id2* § 49c (p.224). Sobre la relación entre el tiempo absoluto y tiempo experiencial.

¹⁸ En *IdI* §70 Husserl describe el papel de la percepción en el método de aclaración de esencias, y el puesto preferente que tiene en él, la libre fantasía; y poco más adelante, en el §75 el recurso a analogías o conjeturas que no violan, por sí, la epojé, a condición de justificarlas vueltos a la evidencia en la experiencia. Por un lado siempre la percepción a nuestra disposición, la cual nos sirve para estudiar incluso otras vivencias más fugaces como la ira; sin embargo –como en el caso de la geometría– la libre fantasía permite mayor riqueza y libertad para representarnos nuestros objetos de estudio. De allí que la fantasía se fecunda por las “más ricas y perfectas observaciones posibles en la intuición originaria”; y, asimismo el provecho obtenible de la historia, arte y la poesía que exceden aún a la fantasía.

¹⁹ A propósito de la confusión entre los ámbitos real e ideal, al asumir que las operaciones matemáticas y lógicas así como sus objetos son “sólo productos psíquicos”, Husserl más bien defiende su naturaleza ideal como *conditio sine qua non* de la lógica pura. Señala, a propósito, el parentesco entre lógica y matemáticas donde ésta (aunque se realiza en el pensamiento) no es definida por nadie como rama de la psicología. Las principales características de esta naturaleza ideal son: atemporalidad e inespacialidad, “irrealidad” (no existencia), no perceptibilidad sensible (pero sí posibilidad de “aprehensión” evidente, necesaria), universalidad (objetividad científica y base intersubjetiva de los fenómenos de la comunicación), su *esse* no es un *percipi*, capacidad de ser “objeto” de conocimiento o “concepto” (significación que mienta), su descriptibilidad sin referencia a mente alguna, constituye un complejo de referencias teórico, y la posibilidad de constituir un valor de verdad. (*Prolegomena de las Investigaciones Lógicas*, citado en RRP II, pp. 107–108)

en que se es co-mentada una (otra) subjetividad. En actitud natural diríamos que en la particularidad de lo que vemos se hace presente la acción del realizador del programa.

Hemos advertido esta a-presencia ²⁰ esencial de otra subjetividad a través de una analogía con una experiencia posible de la conciencia televidente. Este recurso no responde sólo a fines didácticos sino a preparar la reubicación de nuestras reflexiones en la perspectiva de la actitud personalista por vía de la introducción de la realidad psíquica en el apartado siguiente. Corresponde también, sin embargo, una exposición sintética de esa articulación, que asimismo adquirirá más adelante, su más profundo significado espiritual.

La temporalidad de la vivencia articula la temporalidad inmanente de la conciencia y la temporalidad noemática del objeto intencional (objetivo, por tanto). En el caso de la intuición eidética, el modo temporal de este último, como dijimos, es la atemporalidad; mientras que en la percepción cotidiana de cosas físicas se sincronizan las tres²¹. Esta situación no constituye un truismo –“el tiempo experimentado es el tiempo que transcurre”– precisamente por los ejemplos señalados al inicio de esta sección. Al ver televisión se articulan: a) el tiempo objetivo del mundo físico en el que se encuentran el televisor, mi cuerpo y el reloj de la pared; b) el tiempo característicamente objetivo de mi objeto intencional (el mundo de la serie de televisión): sumergido en ella vivencien años (y esta temporalidad no coincide con las dos horas en las que transcurren los

²⁰ *Id2* §§ 44-45. En estos párrafos Husserl distingue lo dado en protopresencia (los objetos perceptivos –para mí, para todo sujeto– y lo subjetivo que sólo se da así a ese yo –a mí de esta manera, y a cada sujeto particular de otras) y lo dado en presencia. Los animales en particular los otros hombres, se me dan originariamente: como cuerpos *cosas* en protopresencia, y su interioridad anímica por presencia. En esta parte de *Ideas 2* Husserl inicia su caracterización de la dación de lo anímico a una con el cuerpo que si se presenta en protomanifestación. A continuación nosotros introduciremos la consideración de lo anímico según el desarrollo de nuestra propia argumentación.

²¹ *Id2* §43.

fenómenos sobre la pantalla del televisor en nuestro mundo); y c) la temporalidad inmanente de la conciencia, polo absoluto no constituido, sino constituyente²².

Por un lado esta articulación temporal diferenciada que de hecho experimentamos al ver televisión dirige nuestra atención al yo-en-la-vivencia particular como temporalizado desde su estrato anímico, como aclararemos en las dos próximas secciones, desde otra vía de entrada a este aspecto de la experiencia²³. Por otro lado, se impone aquí nuevamente la soberanía absoluta del polo-yo subjetivo es la única que puede fundar el carácter de ser objetivamente presente del mundo del programa de televisión; y es allí, en la apercepción de este mundo en el que es co-mentado esa otra intencionalidad que rige el mundo de ficción que nos cautiva.²⁴

²² *Id1* §§81-83.

²³ Así como, según lo veremos, lo anímico se localiza a través del cuerpo, se temporaliza en relación al tiempo inmanente y al tiempo objetivo. Hay que distinguir el tiempo inmanente fenomenológico de la conciencia pura del tiempo objetivo constituido con la naturaleza. Por la aprehensión anímica, las vivencias de conciencia se tornan estados psicofísicos y se insertan en el tiempo objetivo. El tiempo inmanente es una multiplicidad análoga a la del tiempo aparente (que se exhibe) en las vivencias, y en este tiempo aparente se manifiesta *objetivamente* el tiempo “absoluto” del mundo. Así la vida anímica se localiza en el tiempo absoluto a partir de su temporalización más profunda. Sin embargo, como acabamos de indicar en el texto, no hay que sacar de este contexto esta correspondencia entre estas experiencias de tiempo.

²⁴ Desde luego, se puede regresar al mundo físico y admirarnos de ese originario carácter de ser presente pleno, independiente del todo de mi yo (de hecho, esa será la finalidad última de este trabajo) y preguntarnos por otra subjetividad absoluta correlativa a la soberanía del mundo. La ciencia natural la presupone, operativamente, como una suerte de correlato subjetivo infinito (*Id2* Anexo XIV (p.439), al que aspira. Pero Husserl abre la puerta a la pregunta por un absoluto ponente de la teleología en los eventos del mundo (*Id1* §51). No es, desde luego, una prueba de la existencia de Dios; más aún, su enraizamiento corporal y su carácter trascendente no identificable con la trascendencia de la cosa física ha sido dramatizada recurrentemente en los momentos nietzscheanos del “desierto de lo real” de *Matrix Reloaded* (Warner Bros, 2003):

>*Neo*: Are there other programs like you?

>*The Oracle*: Oh, well, not like me. But... look, see those birds? At some point a program was written to govern them. A program was written to watch over the trees, and the wind, the sunrise, and sunset. There are programs running all over the place. The ones doing their job, doing what they were meant to do, are invisible. You'd never even know they were here. But the other ones, well, we hear about them all the time.

>*Neo*: I've never heard of them.

>*The Oracle*: Oh, of course you have. Every time you've heard someone say they saw a ghost, or an angel. Every story you've ever heard about vampires, werewolves, or aliens, is the system assimilating some program that's doing something they're not supposed to be doing...

Esta co-mención, en su aceptación y rechazo, es todavía más clara si consideramos una estructura espacio-temporal característica en los programas de televisión usuales: las tandas comerciales. Más adelante podremos extraer también diversas implicancias de este elemento de la experiencia del ver televisión; pero ahora debemos hacernos cargo de estas menciones a la subjetividad propia y ajena, la fundación de objetividad experimentada; así como de la pregunta por el género de intersubjetividad que podría estar allí presente.

Hemos estudiado cómo es posible comprender, en nuestra aprehensión, que estamos frente a una compleja síntesis espacio-temporal, y que la unidad de la síntesis global nos refiere a la subjetividad del realizador comentada en lo apareciente y a la nuestra (mía, en cada caso) como televidente. Para comprender toda la amplitud de esta vía de nuestra reflexión, y para asumir en su completud lo expuesto hacia el momento, debemos detenernos un momento y recuperar en nuestra investigación un elemento que hemos dejado de lado expresamente pero que ahora, vista la complejidad de la constitución de las imágenes visuales, podamos apreciar en su complejidad característica como su dimensión complementaria en la televisión: lo auditivo.

2.2 El audio y los personajes humanos: la aprehensión de lo corporal y lo psíquico

Hasta el momento hemos analizado las imágenes televisivas como si fueran mudas, y sus actores, una suerte de mimos. Pero los sonidos acompañan inseparablemente las imágenes visuales: una puerta se abre y se escucha un crujir, un personaje se mueve y

La fenomenología busca llamar la atención sobre lo silenciosamente sorprendente de lo cotidiano, como la percepción. Cfr. Sección 4.2 *infra*.

gesticula moviendo manos y labios, y escuchamos imprecaciones²⁵ ; decimos: la puerta cruje, el personaje grita. Lo que nos aparece al ver televisión comparte una unidad esencial de lo visual y auditivo, lo cual supone una neutralización y síntesis de la percepción corriente que, podríamos decir desde una descripción natural, sólo captaría la luz discontinua en la pantalla y los sonidos emitidos separadamente por los parlantes del televisor.

Al ver un objeto y escuchar sonidos, ninguno de los dos guarda en sus elementos sensibles, desde la descripción física en la actitud natural, una referencia necesaria al otro²⁶ ; pero su unidad tampoco está sobreimpuesta como una interpretación que dependa unilateralmente de un acto noético correlativo, que en último término sería arbitrario o fruto de una convención compartida.²⁷ Y sin embargo experimentamos que al ver televisión lo visual y auditivo tiene una unidad de sentido, sin necesidad de recurrir a alguna de esas instancias exteriores; de otra manera no podríamos saber que un grupo de sonidos (palabras) corresponden a una imagen (personaje) diferenciándolo de otros sonidos de fondo (el ruido de la calle en que se encuentra el personaje). En otras palabras, nuevamente esta unidad de lo apareciente no tendría por qué suponer una asociación que acompañe toda la experiencia; más bien experimentamos que las imágenes nos aparecen en una unidad audiovisual.

²⁵ En qué sentido podemos predicar estas acciones de las imágenes intencionales que son nuestro correlato, en analogía con las cosas y personas reales, ya lo indicamos a propósito de la neutralización de lo sensible (*IdI* § 113), y aún tendremos oportunidad de decir más en la siguiente sección.

²⁶ Esta unidad parece evidente de suyo –precisamente ése es el punto que queremos señalar–, pero de hecho tiene su fundamento en la articulación compleja de la experiencia misma. En una muestra de vídeoarte, por ejemplo, nos aparecen colores, imágenes en un juego espacial que se correlaciona, pero en ningún sentido “objetivo” se “corresponde”, con la música que lo acompaña; y, sin embargo, podemos acceder al sentido de estas apariciones sumiéndonos en la contemplación estética dentro de la experiencia de ver televisión.

²⁷ *IdI* §108 contra la idea de que la conciencia pueda añadir caracteres noemáticos de manera externa.

Como ya mencionamos, a diferencia de nuestra experiencia cotidiana del mundo material, no podemos acercarnos a la pantalla para mejorar nuestra mirada o precisar lo escuchado; estas acciones no están sólo excluidas por alguna imposibilidad empírica sino que son parte esencial de nuestra actitud al ver televisión. Correlativamente, sin embargo, las acciones que vemos en lo que nos aparece siempre van acompañadas de sonidos característicos unificables en una misma cosa audiovisual; donde el principio de esta unidad reside en la acción apareciente y aprehendida. La síntesis fundamental que incorpora figura y sonido en el desarrollo o acción de las imágenes audiovisuales es la del ser humano movable y hablante.

Nuestro estudio de lo auditivo nos conducirá también a la cuestión de lo subjetivo como vida anímica espacio-temporalizada que ya encontramos en la sección anterior. Veremos enseguida cómo cada aspecto –visual, auditivo– hace referencia al otro, y en un segundo momento el género de unidad audiovisual que constituyen. Profundizando en estas determinaciones de la experiencia podremos situar el papel de lo anímico y lo corporal para alcanzar finalmente la unidad constituida del yo-hombre al retomar el análisis de la subjetividad co-mentada del realizador.

2.2.1 Sentido propio de *imagen* en la aprehensión del personaje y sus objetos circundantes

En efecto, no se trata de una relación externa entre una figura y un sonido: aprehendemos a alguien que habla. Reconocer en la imagen a un “personaje humano” supone aprehenderlo a un tiempo con los sonidos experimentados como “su voz”, “sus palabras”, diferenciándolos de los “sonidos de la calle” que constituyen el fondo de esta aprehensión. Hay, pues, en la experiencia un nivel superior al de una mera

neutralización de lo percibido visual y auditivamente, dado que lo neutralizado se articula en una serie de relaciones diferenciadas cualitativamente: el sonido de la silla al crujir y el sonido emitido por ese personaje, ambos aprehendidos en el programa de televisión, son característicamente diferentes.²⁸ Aún sin alcanzar la verdadera fuente de las síntesis que efectúan la unidad audiovisual en el programa de televisión que me aparece, reconocemos que hay aquí otra modificación de neutralización operando: sólo vivimos en la conciencia de imágenes de cosas, por neutralización de las meras figuras geométricas cambiantes experimentadas tridimensionalmente sobre un fondo alterable. Dicho con más precisión, no vemos imágenes que interpretamos como cosas y personajes, sino que aprehendemos imágenes de personajes y cosas sobre la apercepción anterior que, según vimos, se fundan sobre otras percepciones y neutralizaciones previas. Husserl explica este montarse de unas aprehensiones sobre otras a través del ya mencionado ejemplo de la contemplación de un cuadro de Teniers que contiene imágenes de otros cuadros en el Museo de Dresde.²⁹ Husserl elabora a partir de ahí:

“En el ejemplo anterior: la mirada puede permanecer en el grado Museo de Dresde: “en el recuerdo” nos paseamos por Dresde y el Museo. Podemos luego, y siempre dentro del recuerdo, vivir en la contemplación de los cuadros y encontrarnos en los mundos de éstos. Vueltos, un poco más tarde, hacia la sala de cuadros pintada, en una conciencia centrada en torno a una “imagen” de segundo orden, contemplamos los cuadros pintados en la sala, o bien reflexionamos gradualmente sobre las noesis, etc. Esta multiplicidad de posibles direcciones de la mirada es esencialmente inherente a la multiplicidad de intencionalidades referidas unas a otras y fundadas unas en otras (...)”³⁰

Queda así establecido cómo esta neutralización que instaura la conciencia de imagen, de manera que sonido y figura visible no se dan separadamente, pero no hemos aclarado aún su género de articulación interna. Como ya se señaló, desde una descripción en actitud natural, decimos que el personaje dice esas palabras, se expresa en ellas. Es

²⁸ Lo que, como veremos, no excluye un significado espiritual en la silla o en su sonido, como trataremos más adelante.

²⁹ Ver Sección 1.4.1.1 *supra*.

³⁰ *IdI* §101.

claro que no se expresa un qué –un cuerpo (*Körper*)³¹, como los muebles que lo rodean– sino un *quién*. Volviendo a la inmanencia de la experiencia, los sonidos proferidos se constituyen como palabras significativas en referencia a la imagen de ese cuerpo; pero deben exceder esa referencia. Nos explicamos esta excedentaria de sentido, profundizando este aspecto de nuestra síntesis de las investigaciones sobre la significación en el primer capítulo³². Si bien las palabras están referidas al cuerpo, la significación no se agota en esta función notificativa³³ sino que es más bien la significación la que determina el sentido en que se articulan los signos sonoros (palabras) y el “signo” corporal. Es decir, la verbalización puede ser descrita como un proceso mecánico (más específicamente, fisiológico) entre cosas, pero el horizonte intencional último en el que se comprenden esas palabras proferidas, es la idealidad de la significación³⁴.

En términos generales ésta será la respuesta que alcanzaremos en la sección 2.4.3: la de la aprehensión originaria del peculiar mundo circundante secundario de la ficción televisiva. Pero estamos caracterizando aquí estos personajes que nos aparecen como verdaderas unidades subjetivas; pero este análisis no ha concluido con la distinción entre el cuerpo y la significación involucrados. La significación es proferida por un alguien, que está determinado espacio-temporalmente en lo que nos aparece al ver televisión; pero este alguien no se identifica simplemente con su cuerpo. Dijimos que la

³¹ Empleamos el término en alemán para no repetir innecesariamente “cuerpo físico” (*Körper*) Y “cuerpo vivo” (*Leib*); y para mostrar más estrechamente el empleo consecuente que hacemos aquí de esos términos husserlianos. En la siguiente sección veremos que esta distinción no es accidental o exclusivamente dependiente de la lengua alemana, sino que se funda en diferentes modos de aprehensión que nos son accesibles.

³² Ver Sección 1.4.1.2 *supra*.

³³ Ver Capítulo 1, nota 36 *supra*.

³⁴ Alcanzar esta conclusión es el esfuerzo de la primera de las *Investigaciones Lógicas*. Como ya señalamos en el primer capítulo, la esencia de la significación es su contenido lógico –donde éste no es en absoluto el contenido psicológico, entendido como alguna suerte de realidad cósmica. Lo que la expresión

significación no se reduce a la notificación, pero ello no exige que la excluya. En efecto, al comprender la significación de las palabras de un personaje, está puesto con ello un estado interior que se expresa; donde esa función expresiva no agota la de la significación, cuya esencia es la significación ideal. Ese estado interior corresponde a la vida psíquica interna del personaje. Más aún, dado que, como hemos repetido a lo largo de nuestro análisis, esta unidad exigida por la expresión misma no se presenta en lo mismo físico dado, ni es puesta arbitrariamente por él, se debe dar a una con lo dado y exige una estructura noética correlativa en la conciencia del televidente.

Es claro que hemos venido aludiendo desde el inicio a esta vida psíquica como la actividad de la conciencia que percibe, atiende, sintetiza, etc. Pero aquí nos aparece su exigencia en referencia a la articulación de significación y corporalidad sobre una conciencia de imagen. Nos damos cuenta ahora que nuestro análisis, sin menoscabo de su rigurosidad, ha podido determinar la unidad de la experiencia de cosas y personajes, así como la unidad peculiar de cada uno de estos elementos, limitándose a un género de solipsismo que no ha hecho mención a la realidad del propio sujeto, en particular, su cuerpo. La justeza de este análisis es posible porque es una instancia del caso general del yo como unidad psicofísica.

Para confirmar esta afirmación basta repasar las distinciones que hemos venido efectuando. Respecto al caso de la cosa física, admitimos por ejemplo que se diera un cambio en el aparecer de la cosa a la que no correspondiera un cambio en ella misma; podrían cambiar por ejemplo la intensidad y el color de la luz que ilumina la cosa, o nosotros podemos verla por otro lado al desplazarnos a su alrededor. En nuestro caso, el

dice no es nada que sea parte *real* del acto de comprensión. Ésta es la identidad de la especie como ideal que se realiza –corresponde– en las múltiples y singulares intenciones significativas (*ILI* §§ 30-35).

ver televisión, indicamos por ejemplo que si todas las cosas y personajes nos aparecen cambiando de posición, no quiere decir que ellos se muevan, sino que “ahora miro” hacia otro lado (o, para ser más estrictos, “miro otro espacio que nos muestra el realizador con su movimiento de cámara”); o, si aparecen gradualmente más pequeños al final del capítulo, no se debe (o raramente) a un encogimiento de ellos, sino a que “los estoy viendo desde más lejos”. Esta distinción, que permite determinar internamente la experiencia de la alteración, refiriéndola al sujeto o al objeto, se funda en la experiencia del yo como unidad estesiológica, cuya referencia a circunstancias (iluminación, coloración, alejamiento, cercanía) sólo es posible por su inserción en la corporalidad.

Mencionamos también, sin embargo, una capa de sentido expresiva en el lenguaje audiovisual empleado en la televisión; en términos generales, es significativo no sólo qué aparece sino cómo aparece. Esta capa significativa del mundo en su conjunto, articulando personajes y cosas significativas, nos permitirá describir el vínculo general entre las subjetividades-personaje que aprehendemos y la subjetividad-realizador que nos la propone. Englobando todo lo anterior, esta unidad articulada de imágenes cobra sentido (ubicación espacial y temporal, significatividad, etc.) para nuestra subjetividad. Pero en este momento, a través de la mención a la propia subjetividad, la mentamos en cuanto corporal y psíquica, y en sus articulaciones peculiares. Participan en la experiencia tanto la expresión de lo subjetivo (lo psíquico a través del cuerpo) como la relación fisiopsíquica, es decir, el cuerpo determinando experiencias psíquicas como la percepción (Husserl emplea el término “fisiopsíquico” para subrayar este sentido de la articulación, que va del cuerpo hacia lo psíquico).³⁵

³⁵ En cuanto a la dependencia a circunstancias hay a) una dependencia fisiopsíquica; a través del cuerpo, del que depende, y que se realiza en las sensaciones y reproducciones indispensables de la vida de la

La determinación del modo de articulación entre estas unidades subjetivas requiere terminar de caracterizar en la unidad de lo apareciente sensiblemente (en este sentido ampliado) en relación a nuestra subjetividad psico-física como televidentes. Este análisis nos sugerirá un horizonte de amplitud tal, en el que se inscriben tanto el ver televisión como el ver nuestro mundo circundante cotidiano, para lo cual aseguraremos todavía una descripción sistemática de la relación entre lo corporal y lo psíquico, según el orden de fundación que nos ha prescrito nuestro análisis.

2.2.2 Acerca de lo psíquico y lo corporal

De esta manera constatamos que la determinación de la cosa material presupone lo anímico. Las propiedades materiales –y no sólo ya la espacialidad física en el tiempo– hacen referencia a condiciones que sólo se determinan por una aprehensión que articula lo corpóreo y lo psíquico en sus formas características.

Ahora podemos dar razón de las formas de hacerse presente –o no– de las cosas materiales mediante apareceres: estas cosas no simplemente se me dan, por ejemplo visualmente, sino que se dan las que están delante de mí, así como “las que se me

conciencia; b) una dependencia ideopsíquica, en tanto “la composición vivencial total respectiva es dependiente de las composiciones vivenciales anteriores”; y c) las relaciones de dependencia intersubjetiva de la *realidad* del alma (*Id2* §32). Nos resistimos, por el contrario, a usar la noción “causalidad fisiopsíquica” que Husserl emplea con fines polémicos para luego establecer que esta causalidad general debe entenderse como motivación, reducible –por una caracterización naturalista– a causalidad entre *realidades* físico-materiales (*Id2*, Sección segunda, Capítulo 2). Incluso señala ya en *Id2* § 32, al comienzo del capítulo sobre el alma, que no se puede hablar aquí de un “en sí” como la naturaleza, ni una naturaleza matemática como cosa de la física, ni de la intuición. No se puede hablar aquí de causalidad, aunque las propiedades anímicas sí refieren a circunstancias a través de sus dependencias reguladas con lo corporal.

El empleo de *cursivas* en *realidad* y *causalidad*, corresponde a su significado exclusivamente en este nivel constitutivo: *realidades* son aquellas unidades relacionadas *causalmente* a través de sus propiedades que obran como circunstancias unas de otras. Aquí, reservamos *causalidad* para ese sentido restringido, pues nos interesará luego problematizar en qué sentido la televisión podría *causar* efectos en su público. Nos es prescindible, entonces, la calculada ambivalencia que emplea Husserl en su texto (que es la ambivalencia del propio lenguaje).

pueden dar” están en el contorno de mi campo visual, en la forma de “hacia este lado” o “detrás de mí”. Los apareceres de las cosas, en su mutua referencia intencional, se dan como tales sólo por referencia a mi cuerpo como centro de orientación, que señala ya a las otras estructuras que lo presuponen.

“..a pesar de la circunstancia de que el yo puro es centro de toda intencionalidad en general, el yo empírico, en la forma del yo-hombre, funciona como miembro central fenomenal-*real* para la constitución aparicional del mundo espacial-temporal en su totalidad: para toda experiencia de la *objetividad* espacio-temporal está presupuesta la co-aparición del hombre que experimenta, pero también, en efecto, la referencia aperceptiva a la co-aparición de sus prójimos (o *animales* próximos) reales o posibles”³⁶

Según vimos la cosa hace referencia a las otras cosas y su fondo, como sus circunstancias. Esta cosa que siempre me acompaña, y que desempeña las funciones arriba señaladas, la llamo mi cuerpo; y se encuentra por tanto en relación *real* con su medio. *Real* quiere decir acá precisamente en mutua determinación de la cosa en relación a sus circunstancias; esto es, en relación causal. Por su lado, captamos al hombre como una unidad de la naturaleza, a una con su vida anímica, enlazada con el cuerpo.

“La *realidad* anímica está constituida como *realidad* solamente a través de dependencias psicofísicas. Ella tiene su unidad en sí, pero aquí entra en consideración como unidad de nexo.”³⁷

La unidad del alma es *real* porque su unidad como vida anímica está enlazada con el cuerpo (y en consecuencia, con la naturaleza). En este contraste, no hay entonces que contraponer *realidad* material y anímica, sino naturaleza material y la unidad concreta de cuerpo y alma, el sujeto *animal*.

Que perciba las cosas como dadas en una orientación relativa a mí, presupone la articulación entre lo psíquico y lo corpóreo. Pero es claro que ésta no se da a la manera

³⁶ *Id2* §27 (pp. 146-147).

³⁷ *Id2* §33 (p. 177).

de una cosa y sus circunstancias. La cosa cuerpo, en una ubicación, posición y momento dados permite, limita y abre posibles apareceres a mi actividad perceptora; asimismo lo psíquico –a través de su atención, anormalidad, etc.– es condición de la especificidad de lo que me aparece. Pero la relación causal queda excluida porque lo anímico no se da a través de apareceres, no se matiza por diferentes lados, manifestando propiedades que le permitan referirse a circunstancias; en una palabra, no se da como cosa material.

Cabe entonces preguntarse cómo se da lo psíquico a la propia conciencia. Con más precisión, toca decir en este nivel de desarrollo: cómo se me da lo anímico a mí mismo. La reflexión, deslindada como posibilidad esencial desde el inicio de la reflexión fenomenológica desarrollada en *Ideas I* y, paralelamente, al inicio de este trabajo, puede dirigirse a la vivencia según diferentes direcciones de atención. En este caso se dirige a la vivencia según el carácter de su unidad particular: por ejemplo, una percepción. Efectivamente, el yo puro trascendental no se identifica con el sujeto anímico que, como ser psíquico idéntico forma una vinculación real con un *Leib*, la “sustancia-real”³⁸ animal [hombre o *Tier*]. Asimismo, el sujeto anímico no está referido al *cuerpo* corporal como *cosa* material a través de vivencias generales como con cualquier cosa, sino

“... a la inversa, el sujeto anímico tiene una *cosa* material como su cuerpo porque éste está animado, esto es, porque el sujeto tiene vivencias anímicas que, en el sentido de la apercepción-hombre y de manera peculiarmente íntima, son una con el cuerpo.”³⁹

³⁸ Entre materia y alma hay una comunidad de forma ontológica, a través de un concepto de *realidad* formal general: el concepto de realidad sustancial. Las *realidades* sólo son tales en referencia a *realidades* reales o posibles a través de la “causalidad” sustancial. Estas dependencias de alteración, se refieren a la alteración (incluyendo la inalteración) de algo *real* en sus propiedades respecto a las alteraciones de otros algo *reales* en sus propiedades. Se precisa así el sentido de la sustancialidad y “causalidad” del sujeto anímico en contraste con la *realidad* sustancial de las cosas materiales. Sobre la distinción *Leib* (cuerpo vivo) / *Körper* (cuerpo, como el lapicero o la mano son cuerpo) ver la Sección 2.3.1 *infra*.

³⁹ *Id2* §30(p. 160).

Estas propiedades se protomanifiestan en las multiplicidades de la experiencia, de manera que podemos ver cómo se constituyen escalonadamente en unidades de propiedades superiores. En este sentido, como la cosa material respecto a sus propiedades, “el alma misma, tal como la *cosa* misma, no es más que la unidad de sus propiedades”⁴⁰. En contraste con el yo puro, hay que señalar que el hablar del sujeto anímico y sus propiedades (por analogía con la *cosa* y sus propiedades) reside en que las propiedades sólo se protomanifiestan en referencia a sus circunstancias.

La reflexión, se dirige entonces, al yo viviente a través de todos sus actos, lo cual incluye, como sabemos, los actos no efectuados, pero implicados intencionalmente; donde esta relación no es para nada como aquella entre la cosa y sus diferentes “lados”. Aquí las distinciones hechas a propósito de las estructuras específicas en cada lado de la relación noético-noemática, demuestran su utilidad para caracterizar al yo como una unidad viva en el mundo de cosas, es decir, como un cuerpo animado portador de un polo absoluto como yo. Sin embargo, según señalaremos al final de este apartado, no está dicho aún qué género de unidad posibilita a este hombre como cuerpo animal más allá del *factum* de las relaciones hasta ahora señaladas.

Desde luego a este nivel, lo que nosotros podríamos llamar los otros, no son sino apenas meras cosas para esta conciencia. Si por un momento admitimos, sin problematizarlo, que entramos en intercambio significativo con los otros, tampoco se daría en ese contexto una dación de la vida anímica a la manera en que se me dan los cuerpos (físicos, *Körper*); y, sin embargo, de hecho aprehendo al otro como una vida anímica con la que me relaciono. La vida anímica se debería dar pues como a-presencia

⁴⁰ *Loc. cit.*

correlativa a la presencia del cuerpo donde se ubica. Pero, para aceptar esta afirmación debemos explicar cómo es posible ese intercambio significativo, dable incluso antes del efectivo intercambio lingüístico.

Nuestra limitación a esta situación solipsista se debe a la incompleta caracterización de la unidad cuerpo-psyque. Hasta el momento sólo hemos podido asegurar que se trata de dos unidades que no se encuentra en relación *real* recíproca, aunque sí mantienen una correspondencia interna. Pero de hecho experimentamos el mundo como mundo de cosas en el cual participamos, nos autoaprehendemos como una unidad *real*, en el sentido de mantener relaciones *reales* con las cosas del entorno. Pero no hemos expuesto aún que hace posible esa unidad, más allá de la relación de estos dos niveles que, si bien exigidos mutuamente, podrían constituir sólo una unidad fáctica. De hecho esta posibilidad no quedaría descartada para esta conciencia así caracterizada: si bien su cuerpo es una cosa que se da por apareceres, como las demás, se da de manera imperfecta: no es posible acceder a sus diferentes apareceres como con las otras cosas, hay partes a las que no puedo acceder perceptivamente.⁴¹ Curiosamente el cuerpo es una cosa que siempre me acompaña, pero no se constituye para mí en su integridad a la manera de las otras cosas. En resumen, el cuerpo no se da, en este nivel constitutivo, a la conciencia como una cosa *real* perfectamente constituida a la manera de las demás cosas.

Precisamente esta limitación es la indicación que nos permitirá responder a las preguntas hasta ahora planteadas, accediendo a las unidades de sentido que posibilitan la experiencia que de hecho constatamos tener. Nuestra concepción del sujeto como

⁴¹ *Id2* §§ 35-37.

unidad sensible ha sido excesivamente estrecha, pues hemos pasado por alto un aspecto capital de nuestra experiencia, que es de donde provienen las indeterminaciones que enfrentamos: no sólo siento a través del cuerpo sino que *siento* mi cuerpo y siento que mi cuerpo *siente*. Las relaciones hasta aquí descritas presuponen al sujeto como unidad estesiológica, en que se unifican lo anímico y lo corpóreo. Por ello al volver a nuestro análisis del ver televisión debemos sacar a la luz las menciones implícitas a estas estructuras, aclarando la naturaleza de estas sensaciones localizadas, cuyo concepto acabamos de introducir, y la unidad superior que la hace posible, no como unidad doble paralelamente constituida, sino en una misma unidad experimentada como tal en el libre movimiento.

2.3 La aprehensión del mundo intersubjetivo humano como sinestesia universal ⁴²

Avancemos en esta dirección a partir de nuestro estudio previo de la aprehensión de lo auditivo a una con lo visual en la imagen televisiva. La voz se caracteriza en relación a un cuerpo: la voz de niño y la figura del niño, la del hombre y la figura del hombre, la de la mujer y su figura; y en esa misma secuencia, la “voz” del animal y su figura, el sonido de la puerta y la puerta en la pantalla, el bramar del trueno y la figura del rayo entre las nubes, ruidos diferentes desordenados y entremezclados y la vista de una calle. En cada caso lo visual y auditivo se aprehende en una unidad, que guarda sentido en relación al fondo mayor de las acciones que se desarrollan.

Recordemos ahora que en nuestra experiencia usual muchos programas de televisión – películas de ficción, documentales, etc.– se desarrollan sobre una música de fondo; lo

⁴² Sinestesia refiere a que se pueda apelar a una sensación propia de una modalidad sensorial, desde otra modalidad; como al hablar de “rojo profundo”, “dulce suavidad”. Nos ocuparemos aquí de la capacidad de (co)aprehender características de un objeto correlativas a un sentido a través de otro. En contraste, lo cinestésico [*kinaesthetisch*] refiere a la movilidad del cuerpo.

cual no nos impresiona como “irreal” o perturba nuestra aprehensión. Sin adelantar del todo el desarrollo que presentaremos en el último capítulo de este trabajo, señalaremos desde ya cierta analogía entre esta música y los sonidos e imágenes de fondo presentes en nuestra percepción corriente del mundo.

Al ver televisión experimentamos ciertos temas musicales como profundos u ominosos, ciertas tonadas o instrumentos como tristes o alegres, determinados ritmos como excitantes o marcando el compás del suspenso que retiene nuestra respiración. Estos sonidos no son la voz del personaje, de las cosas o los animales, pero son constituyentes de la unidad característica y más aún, de la verosimilitud de una secuencia o historia. Estas afirmaciones se constatan fácilmente si imaginamos una serie de acción, ciencia ficción o un drama sin temas musicales característicos; precisamente allí radica la tremenda fuerza expresiva que puede alcanzar, por contraste, una escena silenciosa, sin música ni palabras mostrando sólo, por ejemplo, a los personajes o una habitación vacía.⁴³

⁴³ El tema musical experimentado como “ambiente” de un programa, sirve también como “introducción” a él, tanto en los temas de apertura y final (*opening y ending themes*, respectivamente) y como evocación entre los fanáticos. Tal función –y no sólo la de “tema característico”– corresponde a producciones recientes como los *Expedientes X* o, antes, *La Dimensión Desconocida*. Un tema musical puede sintetizar, en ocasiones como un éxito rotundo, la propuesta de experiencia de una serie, como la multimillonaria *Friends* y su tema “I’ll be there for you”. De hecho la música, y usualmente el vídeo asociado, son como “ambiente”, el carácter de una propuesta que se traduce en experiencias tan concretas como la industria del *merchandising* de esas series. En este caso la lógica es: compro artículos que, de diferentes maneras, me permiten reproducir ese “ambiente” como una suerte de participación. De hecho, estudios documentales como el célebre reportaje de “Hype” sobre publicidad, recordación (sic) y ventas, muestran como en las nuevas generaciones la percepción de colores, formas, e incluso el reconocimiento de letras está mediado por la referencia a algún producto de consumo como la “N” de Nike, la “C” de Coca Cola, la “G” de Gatorade, etc. (Especial “Advertising” en *Hype* con John Stossel, producido por Victor Neufeld para la cadena norteamericana ABC, y transmitido en el Perú por la cadena de cable A&E Mundo. La copia revisada está en la videoteca de la Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicación, PUCP). En clave de lenguaje audiovisual, que excede a la televisión, nuestro análisis reproduce experiencias como la realizada en los premios Oscar mostrando sucesivamente un combate aéreo de la película *Top Gun* con y sin el acompañamiento de su tema característico “Danger Zone” del músico Kenny Loggins. Son igualmente *esenciales* a la experiencia cinematográfica la profundidad del espacio que podemos escuchar en *Space Odyssey 2001* al compás del “Así habló Zaratustra” de Strauss, o la profundidad del

La apercepción es la actividad noética unificadora correlativa a las imágenes audiovisuales. El mundo intencional televisivo no tiene elementos sonoro y visual, sino que es esencialmente audiovisual; aprehendemos sinestésicamente el mundo humano imaginado en la televisión⁴⁴: escuchamos profundidad espacial a través de los sonidos, “vemos” (u oímos) la maldad de una intención en la cuña musical característica de la villana de la telenovela.

La complejidad de síntesis espacio-temporales implicadas en un programa como éste nos remitió a la otra subjetividad co-mentada. A su vez, la consideración de lo auditivo nos ha llevado a profundizar en la vida corporal y anímica del sujeto de la experiencia. Y ahora todos los elementos sensibles se nos dan en una unidad que no es sólo un ensamble de partes discretas. Vistos sobre estos desarrollos, los ejemplos mencionados no son accidentales, sino pertinentes a la investigación de la experiencia del ver televisión en cuanto son su horizonte fundamental de inteligibilidad: nos situamos correlativamente frente a un mundo intencional unificado como sinestesia en movimiento.

2.3.1. La complejidad del mundo sensible y la corporalidad corporal

Vimos cómo en la unidad intencional noemática cada esquema reclama intencionalmente a los otros, en una síntesis estética que funda además la unidad de duración. Al hablar de la aprensión como sinestésica no nos referimos entonces simplemente a un conjunto de fragmentos sensibles integrados, sino de aspectos que reclamándose mutuamente se dan en unidad y exigen una unidad correlativa entre los

drama espiritual, político y pasional, fijado en la tonada del óboe del jesuita Gabriel que permanece a lo largo de toda la película *La Misión*, compuesta por Ennio Morricone.

actos noéticos dirigidos a esa unidad noemática. La identidad de la cosa que no se separa en diferentes “elementos” sensibles (visual, táctil) sino que se da en una apercepción unitaria, aunque cada sentido tenga apariciones exclusivas (el color, a diferencia de la figura visual).

“La *cosa* no está separada por los dos grupos de apariciones, sino constituida en apercepción unitaria. La visualidad no ofrece complejos de propiedades que pudieran ser retirados, como si la *cosa* misma tuviera en sí un elemento visual como algo que pudiera ganar o perder.”⁴⁵

Es así como en nuestro caso podemos aprehender un tema musical como profundo o triste, un color como dulce o nauseabundo, sin que se confunda la particularidad de cada aspecto sensible.

Del lado noético esto supone, en primer lugar a posibilidad de actos politéticos en que se funden actos monotéticos sencillos como puede ser ver algo, oír algo y gustar algo⁴⁶.

Cabe señalar que aquí podemos considerar, por primera vez, noesis de la esfera del sentimiento tanto como de la voluntad, cuya morfología permite esta fusión⁴⁷. Pero

⁴⁴ Se sugiere desde aquí, que éste es, esencialmente, el modo espiritual unificado en que aprehendemos nuestro mundo en la percepción corriente: no hay paisaje natural objetivo no “espiritualizado” en su aprehensión. (*Id2* §51)

⁴⁵ *Ibid.* §18 c). Sólo sobre esa unidad superior de la condicionalidad psicofísica se dan las anomalías. Incluso el planteamiento solipsista de una patología corporal total, supone un sistema de experiencias ortoestéticas (por tanto, también presupone su cuerpo).

⁴⁶ *Id1* §§118-119

⁴⁷ Esta mención a las esferas del sentimiento y la voluntad resulta fundamental para comprender la importancia personal que de hecho generan los programas y personajes de televisión (por ejemplo, por identificación). En el último párrafo de *Ideas 1* Husserl recapitula sus consideraciones finales sobre la fenomenología de la razón, señalando cómo el deslinde de las diversas formas de conciencia referidas a sendas formas de representación, permitieron caracterizar los actos monotéticos de la conciencia. Conducidos desde ahí a la esfera superior del “entendimiento” (o de la “razón”) discutió desde los actos monotéticos, las operaciones sintéticas sobre éstos, la posibilidad de una originariedad sintética, así como la síntesis de estas objetividades con otras tesis de diversos grados y modos (no necesariamente originarios). La fenomenología tendría como tarea investigar estas síntesis complejas en el sentido de su posibilidad, realidad, etc. como problemas de constitución. La independencia de los miembros de la síntesis respecto a sus materias reveladas por las leyes esenciales del grado sintético abren la posibilidad de una consideración formal: lógica y ontológica que –aplicable también a las esferas prácticas y del sentimiento, que son las que aquí queremos destacar– ofrece hilos conductores para las fenomenologías constitutivas de diversas regiones, a partir de las cuales se desarrollan las ontologías regionales y formales. (*Id1* §153). Este deslinde nos permite integrar a nuestro estudio las esferas del sentimiento y la voluntad según se dan en la prosecución del análisis de la experiencia, sin desarrollar sus estudios correspondientes en capítulos individuales, que harían inmanejable el nivel de investigación planteado en

además, podemos afirmar también del lado noético que percibir, contando con esta riqueza sinestésica, es en general una forma de participación de lo percipiente en lo percibido. En efecto, ya reconocemos que percibimos por nuestro cuerpo, dado en unidad –aunque aún no del todo determinada– con lo psíquico. Él es centro de orientación para las apariciones de cosas, que entonces se refieren, en toda su variedad, al cuerpo como “aquí”, punto cero permanente, capaz de moverse⁴⁸. El cuerpo como campo de localización se experimenta como

“órgano de la voluntad, el único *objeto* que para la voluntad de mi yo puro es movable de manera inmediatamente espontánea y medio para producir mediatamente el movimiento de otras cosas.”⁴⁹

Mientras las cosas son mecánicamente movibles, el cuerpo es movable espontáneamente y a través de estos actos libres se constituye para él un mundo de *cosas*.

“... un yo al cual le es inherente un cuerpo como campo de localización de sus sensaciones: tiene la “capacidad “ (“yo puedo”) para mover libremente este cuerpo o los órganos en que se articula, y para percibir mediante ellos un mundo externo.”⁵⁰

Además, mi cuerpo me aparece peculiarmente: no puedo dejarlo o alejarme, como sucede libremente con otras cosas. Además me estorba en la percepción de mí mismo y está constituido como *cosa* imperfectamente.⁵¹

Pero no sólo siento, sino que siento que siento: al tocar un objeto no sólo siento la textura o temperatura de este cuerpo, sino que lo siento sobre mi mano que lo soporta y que siente sus ángulos o su convexidad. Más aún, no es que mi cuerpo sienta indeterminadamente estos estímulos sino que los siento de manera localizada: ese cuerpo frío está refrescando mi mano izquierda. Esta ubiestesia –sensación localizada–

este trabajo. Más bien, seguimos el modo de proceder de Husserl, al incorporar este tema según el hilo conductor principal de la percepción de la cosa, que él persigue en ideas, y que hemos asumido aquí

⁴⁸ Luego estudiará la relación de este aquí con el lugar y espacio objetivos. Cfr. Sección 2.3.2. *infra*.

⁴⁹ *Id2* §38 (p. 191).

⁵⁰ *Loc. cit.*

posibilita dirigir mis exploraciones táctiles a mi propio cuerpo: mi mano *toca* mi cuerpo, al que siento, y simultáneamente siento a mi mano que *me toca*. La localización de las ubiestesias es fundamentalmente diferente de la extensión de las determinaciones materiales de la cosa; en la ubiestesia no hay propiedades reales constituidas en un esquema sensible y por matización:

“La ubiestesia táctil no es un estado de la *cosa* material mano. Sino precisamente la mano misma.”⁵²

Mientras una cosa podría revelarse como que en realidad no es, la ubiestesia no desaparece, se manifiesta inmediatamente como mi cuerpo.

“Un sujeto que meramente tuviera capacidad ocular no podría tomar un cuerpo aparente en absoluto.”⁵³

Hay una ventaja de hecho de lo táctil frente a lo visual, donde lo visual aparece como palpable, en referencia al cuerpo, pero no por su visibilidad.

Esta experiencia permite la aprehensión de mi cuerpo como un cuerpo con una textura estesiológica diversa a los demás: la localización de las sensaciones me permite determinar campos de sensaciones con sus esquemas correspondientes; por ejemplo, puedo sentir en una misma zona, en diferentes momentos, frío, punción, suavidad, etc. Esta organización receptiva diversificada abre aun una nueva posibilidad: puedo palpar la superficie de mi cuerpo y presionarla, de manera que merced a las correspondientes ubiestesias, fundan la experiencia de la interioridad corporal, no vista ni tocada directamente, pero sí “sentida desde dentro”.

Hay entonces una pre-eminencia del sentido táctil en la constitución de la propia corporalidad como cuerpo vivo –*Leib*– en relación con los otros cuerpos –*Körper*. No se

⁵¹ *Ibid.* §41

⁵² *Ibid* §37 (p.189)

trata sólo de que táctilmente puedo llegar a donde mi vista no alcanza⁵⁴ sino que la ubiestesia funda una experiencia peculiar: el trasbordo de lo corporal a lo psíquico, con los condicionamientos que ello implica de manera estrictamente determinada. Puedo introducir mi mano en agua helada y puedo luego reconocer el sesgo subjetivo de mis sensaciones táctiles al tocar a continuación otros cuerpos: “sé que no los siento como los sentiría en condiciones normales”. Esta experiencia no se da si someto mi mano a una fuente de luz roja: veo mi mano coloreada, pero esta alteración en sus circunstancias cósmicas no altera su receptividad. El cuerpo es miembro de un nexo causal particular que es “remontable” psicofísicamente. Tanto al hacer como parecer, yo aprehendo mi cuerpo como sometido a relaciones mecánicas (se mueve) como a psíquicas (“lo muevo”, “me mueven”). Hay una referencia condicional entre *cosa* y cuerpo, por ejemplo al calentarse mi mano al tocar algo caliente; pero no siempre, como dijimos, por ejemplo al iluminar de rojo, sin que haya sensación de color correlativa⁵⁵. El cuerpo no es una exterioridad mecánica que intermedia la aprehensión de propiedades de cosas protomanifestadas en sus esquemas sensibles; que mi cuerpo perciba significa que es él mismo una unidad compleja de receptividad diversificada en relación inmediata con mi voluntad: es sensible. Éste es el sentido propio de la sensibilidad – *Empfindlichkeit*– del cuerpo animado –*Leib*– dirigido a la unidad sinestésica noemática que estamos estudiando.

2.3.1.1 Digresión sobre la vista, sensaciones cinestésicas y la corporalidad: infancia

⁵³ *Loc. cit.*

⁵⁴ En contraste con lo táctil, lo visual no permite recíprocamente la aparición visual de lo que ve (el ojo no ve al ojo que ve): “No me veo a mí mismo, a mi cuerpo, como me palpo a mí mismo” (*Ibid.* §37) El ojo sólo se constituye visualmente como parte del cuerpo indirectamente por empatía, su constitución primigenia y, de hecho, la de ese todo es táctil. Igualmente el oído tiene esa referencia sólo exterior a sus objetos. Donde además el uso de un espejo (si tal recurso fuera inteligible a este nivel) no sirve pues, en rigor veo una imagen, no a mi cuerpo como lo veo al “bajar la mirada”.

⁵⁵ *Ibid.* §41.

En el siguiente apartado veremos cómo se funda en relación a la experiencia del propio cuerpo viviente, la aprehensión de los otros y de mí mismo como uno de ellos. Cabe, sin embargo, adelantar aquí que la aprehensión de otros cuerpos –*Körper*– como unidades estesiológicas fisiopsíquicas, no incluye por principio una diferencia absoluta entre lo que en actitud natural tipificamos como humano, animal⁵⁶ o meramente cósmico. Esta amplitud, de principio sobre la que luego se constituirán las respectivas diferencias, no tiene por qué ser una limitación o motivo de confusión; precisamente si la mencionamos aquí es para señalar desde ya su íntima relación con el tema de la expresividad de la música, los paisajes, vestimentas, etc. Pero en un nivel más fundamental, y humanamente decisivo, como veremos, se nos señala aquí la posibilidad de una aprehensión más originaria del mundo que la percepción “objetiva” (de la determinación teórica de la naturaleza), para la cual todo está insuflado de vida, aunque, por el momento sólo hasta el nivel caracterizado.

Hemos llegado entonces hasta esta caracterización más profunda del cuerpo animado, buscando comprender como la riqueza expresiva de lo que nos aparece sinestésicamente toma lugar en nuestra sensibilidad, y hemos afirmado con ello que percibir es participar, de manera que describimos la correlación noético-noemática, como un hacerse presente mutuamente de lo percibido y el percipiente. De hecho, en nuestra experiencia no sólo vemos y oímos imágenes audiovisuales emocionantes, por ejemplo “escenas de acción”, sino que nos emocionamos, nuestros músculos se ponen en tensión, lanzamos exclamaciones, etc. Asimismo, en nuestra percepción corriente el vuelo de un pájaro, el bramar de una tormenta, la precisión del diseño de una tela de araña, hacen eco en nosotros como unidad anímico-corporal de manera diferenciada: las sensaciones

⁵⁶ Aquí *animal* no se refiere genéricamente a lo animado, sino precisamente a los brutos (en alemán, *Tier*).

cinestésicas (en nuestros músculos) son claramente diferentes al contemplar la ágil carrera de una vicuña o el grávido desplazamiento de un elefante. Participan aquí, desde luego, en el cuerpo animado, los sentimientos, como acto noético unificado a lo perceptivo. Desarrollaremos más adelante el papel singular de los sentimientos en la constitución y aprehensión de la propia personalidad; por ahora señalaremos que su vivencia brinda carácter al “ser afectados” y “seguir” a un objeto con la atención en la percepción, y que esta unificación es posible por la homología entre estas diferentes cogitos como señalamos en el capítulo anterior citando a *Ideas 1*.

Esta integridad compleja de la vivencia perceptiva nos remite, entre otras líneas de investigación a la relación entre el reconocimiento del propio cuerpo y el de las cosas espaciales y la experiencia de la espacialidad en general en la infancia. Al preguntarnos así, por cómo se introduce el niño en la experiencia del espacio, podemos poner la cuestión en relación con la exploración de su propio cuerpo. Vemos que la obvia respuesta que postula que el niño distingue y ve cosas espaciales de manera inmediata, por un lado no se confirma en la experiencia concreta donde se adquiere esta capacidad, y, por otro, sería susceptible a las objeciones desarrolladas en el primer capítulo respecto a la distinción entre figura, límite, fondo, etc. El niño se relaciona con el mundo a través de toda su actividad corporal, diferenciándose de él a través de esa relación: lo incorpora a sí mismo chupando, tocando, mirando, haciéndolo sonar, etc.; y se ubica en él proyectándose al romper, ensuciar, gritar, etc. Así como descubrimos antes las vivencias de sentimientos presupuestas en estas experiencias, encontramos aquí actos volitivos primarios sobre los que se da esta exploración y descubrimiento. Desde esta experiencia originaria se podría investigar la relación diferenciada que el nuevo ser humano establece con otros cuerpos animados –luego aprehendidos

inmediatamente como personas– particularmente la madre, como soporte vital al que tiende espontáneamente. En esta diferenciación constitutiva tomarían su raíz la apercepción de los roles e identidades de género,⁵⁷ no sólo como exterioridades dadas sino como experiencias espirituales que constituyen su aprehensión de lo real del mundo circundante, no menos que de su propia identidad⁵⁸. Estas investigaciones requerirían, sin embargo, una diversificación de todo lo dicho y por decir en nuestro trabajo, de manera que no podemos abarcarlo aquí. Conviene anotar esta condición autoimpuesta para recuperarla en algunas de sus consecuencias más visibles cuando discutamos los efectos y recepción de los programas televisivos.

Sobre estas experiencias, se constituirán posteriormente de manera diferenciada –pero en vinculación intencional en virtud a esta integridad originaria de la razón– actos como la percepción, la reflexión, la acción orientada (costumbre, decisión, etc.) sobre un horizonte constitutivo mayor que aún queda por investigar. A fin de proseguir hacia esa meta, estos apuntes nos servirán para señalar a continuación la amplitud del horizonte de aparición de lo personal.

⁵⁷ Husserl señala en *Cr* §55 (p.143) temas como el sexo, el inconsciente y otros, sobre los que no trató en obras previas, pero cuya posibilidad queda indicada para el futuro.

⁵⁸ En este nivel, Husserl se pregunta tentativamente incluso por las primeras formulaciones lingüísticas, y su articulación con estas constituciones fundantes del ser humano: “Falta comprender la inserción espacio-temporal que ciertamente también la persona se asigna a sí misma, mientras que a la vez pone frente a sí su cuerpo y toda la naturaleza como no-yo. (...) Más aún: ¿no exige el yo como persona el yo como tú, o sea, un enfrentante que es él mismo yo? ¿Estriba en contingencias empíricas del trato comunicativo que se acuñaran las palabras que, como yo, apuntan a las relaciones comunicativas?; ¿o es ésta una relación perteneciente a la esencia de la *objetivación* personal (de la subjetivante) que con ello viene a expresión? ¿Es la esencia de la persona que solamente pueda constituirse en un conglomerado personal, y con persona se designe, por ende una especie de ser por principio relativa –de modo similar a la “cosa material”, que solamente es lo que es en un posible nexo de cosas?–“ (*Id2*, Anexo VII, *El yo y su enfrentante*)

2.3.2 La objetividad como intersubjetividad

Ya está dada, entonces, la conexión entre la conciencia y el mundo de imágenes, en forma de una mutua participación diferenciada. Pero no hemos precisado cómo se determina esa diferencia, es decir, la constitución plena del cuerpo, no sólo como cuerpo animado, sino como cosa real entre otras cosas. Queda por explicitar el principio de objetividad presupuesto en nuestra experiencia. Esta pregunta adquiere una forma precisa en el proceso de nuestra investigación en este segundo capítulo: nos preguntamos ahora por el carácter objetivo de ese personaje que, como hemos señalado supone hablar de relaciones objetivas con otros personajes, cosas y fondo en ese mundo significativo espacio temporal que nos aparece a través en lo que vemos, pero que lo excede. Sabemos que estas apariciones, y su objetividad efectivamente experimentada, pero aún indeterminada en nuestro análisis, presuponen un cuerpo animado como unidad fisiopsíquica de un yo; y que es según esta unidad que aprehenden lo circundante.

Hasta ahora se trata de un yo solitario, que es sin embargo capaz de determinar solipsistamente desde su ser una unidad estesiológica corporal, propiedades cósmicas objetivas en las cosas que enfrenta. Pero no se puede hablar aquí todavía propiamente de una cosa objetiva, de una cosa misma dada en sus apareceres, pero independiente de estos. Hemos señalado que la unidad del mundo que nos aparece al ver televisión excede lo efectivamente apareciente, pues presupone en la continuidad de la experiencia un mundo mayor espacio-temporal, además significativo. Asimismo las modificaciones de sus apareceres son experimentados no sólo como modificaciones que acaecen sobre las propiedades de ese mundo y sus componentes sino en relación a modificaciones en el televidente: “ahora veo desde más lejos”, “ahora veo desde otro lado”, etc. Por tanto,

el principio de objetividad en la experiencia de este mundo espacio temporal donde transcurren acciones significativas entre personajes y cosas, presupone la referencia a mí mismo como unidad estesiológica fisiopsíquica. Mi cuerpo es una cosa señalada, y sólo en relación a él en cuanto cosa se determinan objetivamente las otras cosas que me aparecen al sumergirme en su mundo.

En el mundo material de nuestra experiencia cotidiana sólo alcanzo la unidad de mi yo como cosa *real* a través de la relación intersubjetiva con los demás que determina, a un tiempo, mi objetividad y la de toda cosa. En efecto, no se introyecta arbitrariamente una vida anímica al yo o a los otros: yo encuentro una vida anímica asociada con mi cuerpo, y además en referencia a otras cosas, pero su unidad como cuerpo viviente no está determinada por este hallazgo solipsista, ni se resuelve postulando aquella introyección (Id2 §46). Esta incompletud se puede rastrear a la constitución imperfecta del propio cuerpo como cosa *real*, a través de la vista o el tacto; según la célebre afirmación de Husserl que ya citamos, el propio cuerpo estorba su constitución para el yo. No obstante, me experimento como uno, y vivo en la conciencia reflexiva y práctica de que tengo un cuerpo. Si mi cuerpo *-Leib-* es un cuerpo entre los otros *-Körper-*, ello significa que es una cosa de propiedades a la que debo atribuir cierta objetividad, aunque su calidad de cosa no me esté dada perfectamente. Pero sólo hay cosa en referencia a un yo como unidad estesiológica que, en particular, se presupone como centro de orientación. Luego la experiencia de mí mismo como unidad *real* entre otras cosas (pero indeterminada si se limita a la referencia exclusiva a mí), presupone y se refiere necesariamente a otros yos, que se me dan como análogos de mí mismo. Yo no alcanzo mi *realidad* “yo-hombre” porque se me ocurra introyectar lo psíquico en mi cuerpo, ni porque perciba todo lo subjetivo mío en mi cuerpo. Veamos cómo se

constituye la *realidad objetiva* y, correlativamente con ella, mi cuerpo como uno de sus objetos.

El cuerpo es una *cosa* con una vida anímica, de modo que al moverse el cuerpo el alma se con-mueve, no porque ésta esté en el espacio sino por su localización como coordinación funcional. De hecho al establecer una relación con el otro –simple cosa o cosa animada–, debe darse una relación corporal: por ejemplo, me acerco para hablarle. Así, en la localización encontramos el significado del espacio y el tiempo para la comprensión del otro (localizado) y con el otro (el acercarme para hablarle). Esa referencia de la experiencia de mi cuerpo como cosa real (que, como dijimos, no se resuelve en mi exploración perceptiva) a otros yo, constituye una relación de empatía en la que el otro representa un aquí análogo a mí y mi aquí, pero que es un allá para mí. Cuando el otro se mueve, se mueve con él su vida anímica. Se me da así por esa simultaneidad “aquí-allá” movable del otro, una *realidad objetiva* que enlaza al otro y su mundo, en relación analógica con-migo y mi mundo.

Aprehendo empáticamente entonces que así como yo soy un aquí para mis apareceres de cosas, los otros yos son otros tantos aquí para ellos mismos, de manera que esa vinculación en ellos me es por principio inaccesible, así como me es esencial la vinculación con mi propio aquí dado con mi cuerpo. En la empatía con el otro co-hago, las cosas que él pone en relación a mí y surgen leyes esenciales de no-coincidencia, intercambio, identidad de la cosa y sus apariciones. Surge así mi cuerpo como *objeto* de la naturaleza, dado objetivamente a mí porque es dado objetivamente –como cualquier otra cosa– para todo otro yo (como un aquí que se las presente como allá). De esta manera, el objeto hombre se da en intuición externa como percepción externa,

protopresentante y empatía apresentante⁵⁹ que realiza la vida anímica y el ser anímico en una unidad de aparición. Así, ya no digo que la cosa se me dé en apareceres, como si fuera una dación exclusiva; más bien las cosas se dan en apareceres en relación a mi yo y otros yos, de manera que si dirigimos nuestra atención a una cosa se nos da según diferentes apareceres, inaccesibles en el modo de la simultaneidad en razón de la imposibilidad de compartir de cada aquí experimentado, pero adquiribles al “verlo desde donde él lo veía”. Pero si podemos hablar aquí de una cosa, la misma, es por esta referencia a la diferencia e intercambiabilidad de los aquís como centros de experiencia: la cosa como cosa objetiva se funda sobre la experiencia intersubjetiva de otros como cuerpos animados dados una aprehensión empática exigida por mi propia experiencia de la unidad de mi cuerpo vivo.⁶⁰

De esta manera el mundo de cosas objetivamente dado, presupone a los otros y nos permite acceder a la idea de la “cosa misma” que se impone sobre sus apareceres como objeto de nuestra conciencia, pero que sólo se plantea por la posibilidad de su aparición a un yo cualquiera; o sea, yo en general, como cualquier yo posible. Tal es el sentido de la objetividad de las cosas. En particular esta conciencia podría ser conciencia teórica de estas relaciones objetivas, sobre la cual se da la actividad cognitiva de la ciencia como investigación objetiva, cuyo status fenomenológico discutiremos desde esta perspectiva más adelante. Basta señalar por ahora que:

“La ciencia de la naturaleza “*objetiva*”, matemática, tiene sus métodos de convencerse de la *objetividad* del ser material, de determinarlo como algo *objetivo*, determinarlo como algo *objetivo*, determinarlo por ende, eliminando aquello que depende de los sujetos “accidentales”. Sus enunciaciones no aspiran a ser repetidas por todo sujeto, a ser actualmente juzgadas y vistas con intelección, pero sí a poder, con posibilidad de principio, ser revisadas y

⁵⁹ *Ibid.* §44.

⁶⁰ *Ibid.* §47

confirmadas por todo sujeto perteneciente al mismo conglomerado personal de investigadores matemáticos.”⁶¹

Entonces, a la par con la cosa misma se alcanza la constitución del yo como cosa concreta, dada en su cuerpo animado de manera real y en una unidad esencial que, observemos, sólo se constituye a través de este horizonte de objetividad intersubjetivo. Así, se integra esencialmente a la experiencia del mundo la esfera del sentimiento a la que apela la empatía –*Einfühlung* en alemán, traducible también como introafección⁶²– como aspecto fundamental de la constitución intersubjetiva del mundo objetivo. La empatía será, asimismo, esencial para comprender la posibilidad de referir –incluso en extremos patológicos– la vida personal a la vida ficticia de los personajes de televisión.⁶³

Volviendo al ver televisión se presupone entonces como horizonte de lo que nos aparece efectivamente un mundo sensible intersubjetivo, donde esta determinación intersubjetiva se establece como tal por la referencia experimentada a la personajes y cosas, tanto dados como posibles. En retrospectiva comprendemos ahora que sólo por esa referencia a los otros aprehendidos se dan las variadas y complejas síntesis espacio-temporales en las que transcurre y comprendemos el programa que vemos, así como sólo sobre ese horizonte intersubjetivo se da la unidad sensible sinestésica que nos afecta profundamente⁶⁴.

⁶¹ *Ibid.* Anexo XIV (p. 443)

⁶² Cr §47.

⁶³ Un fascinante análisis, tanto de la producción como de la recepción, de las telenovelas en Latinoamérica y, en particular el Perú, es desarrollado por Eduardo Adrianzén en su *Telenovelas. Cómo son, cómo se hacen*. Como nuestra investigación permitirá mostrar, el profesor Adrianzén, al analizar la correlación de ambas actividades, ha desarrollado un agudo retrato cultural de nuestro medio. Adrianzén, Eduardo, *Telenovelas. Cómo son cómo se hacen*, Lima, PUCP Fondo Editorial, 2001.

⁶⁴ Al estar sumergido en el ver televisión la intersubjetividad espacial se da en relación a los personajes, cosas, etc. que aparecen. Claramente es otra la objetividad del espacio en que aparece el televisor, sus imágenes sobre la pantalla y mi propio cuerpo. Los otros yos presupuestos en la objetividad intersubjetiva presupuesta en este último nivel están ausentes en el sumergirme en el ver televisión. Como veremos más adelante, es en otro género de estructura fenomenológica fundamental que se da la referencia

Pero no sólo se dan relaciones espacio-temporales objetivas entre lo que aparece y nuestro cuerpo animado; vimos que es asimismo esencial a la experiencia –y en particular para poder vincular segmentos espacio-temporales que luego se darán en unidad análogamente a la estructura subjetiva del “me parece”– la significatividad expresiva de ese espacio, cosas, transiciones temporales, circunstancias ambientales, etc. Me reencuentro con la significatividad de este personaje o cosa cada vez que lo vuelvo a ver, como algo dado a una con ellos. Debemos ahora dar cuenta de cómo se da esta unidad del mundo experimentado al ver televisión tal como lo hemos descrito hasta ahora, y esta capa de significatividad.

Hemos hablado repetidamente de significatividad humana, y de cómo la experimentamos a través de las creaciones de diferentes recursos audiovisuales como el *flashback*, la elipsis, la iluminación, los acercamientos, etc. Pero la significatividad aprehendida en un personaje no se reduce a reconocer que éste expresa su vida psíquica a través de sus acciones o productos (por ejemplo, palabras), ni que su calidad de yo es sólo la de un cuerpo animado que tiene vivencias como el percibir, o incursiona en el mundo intersubjetivo, como al moverse. La significatividad es posible desde otro nivel, en el cual estas ocurrencias en el mundo que nos aparece cobran sentido, de manera que éste no se agrega externamente sino que lo articula y permanece. Al ver televisión no experimentamos un paisaje como desolador o a un personaje como perverso, de manera que al encontrarlos en una escena o capítulo posterior, su carácter significativo se constituya nuevamente desde una mera in-significancia: vuelvo a verlos y “sé” que esto es desolador y aquél es perverso, y no necesito (o no siempre) apelar a un recuerdo, sino

intersubjetiva no sólo el realizador del programa sino esos otros del mundo del televisor, el cuarto y mi cuerpo.

que lo reconozco como tal. De manera más unitaria, el carácter de comedia, drama o aventuras de una serie no se me reconstruye luego de cada propaganda, sino que vivo en la conciencia permanente de ese medio significativo, de manera que puedo desconectarme o volverme a sumergir en él.

A través de estas aparentes discontinuidades, vistas desde el mero horizonte del mundo intersubjetivo sinestésicamente sensible hasta ahora descrito, nuestra atención es dirigida a una unidad mayor sobre cuyo horizonte significativo se da en plenitud ese mundo experimentado.

2.4 El acceso intersubjetivo a la recreación de la experiencia subjetiva

Los personajes, cosas, espacios y situaciones de la serie televisiva que vemos, nos aparecen con un carácter, cuya permanencia es esencial. No se trata sólo del problema práctico de que en ausencia de una unidad superior correlativa; tal carácter sería sólo una propiedad que debería ser reconstruida en cada programa⁶⁵ sino de la falta de un principio que permita la experiencia de continuidad de la serie, tanto entre cada capítulo como entre los segmentos divididos por las tandas comerciales.

Reconozco el carácter de un personaje y, a través suyo, el de la serie: su ciudad, los diversos géneros de relaciones que en ella se mantienen, etc. La experiencia que tenemos de ese carácter se puede constatar a través de la posibilidad de afirmaciones

⁶⁵ Lo que también se puede dar, pero sólo como ruptura original de la presuposición de ese carácter. Esta situación se ha dado en las series de animación para la televisión *The Maxx* (de Yeol Jung Chang, y Eugene Salandra, basados en el cómic de Sam Keith, MTV 1995), *Southpark* (de Trey Parker y Matt Stone, 1997-?, en el que en cada capítulo murió hasta la quinta temporada 2002 el mismo personaje), y la célebre *The Simpsons* (en el que en cada capítulo mueren, reaparecen, son exiliados o elegidos presidentes algunos de los múltiples, pero siempre los mismos personajes). Cabe señalar que esta última serie fue el primer programa de animación emitida en horario estelar en Estados Unidos, donde permanece hasta el 2003 desde hace 14 años. Cfr. Irwin, William et al., *The Simpsons and Philosophy: The D'Oh! of Homer*, Open Court Publishing Company, 2001.

como “Él no puede hacer eso porque en verdad está enamorado de....”.⁶⁶ Aún sin verbalizarla, esta apercepción que funda la experiencia del carácter, como lo venimos llamando, está implicada en nuestra experiencia, y a su vez, nos muestra la presuposición de una expectativa: “Él va a hacer eso...”; es decir, el reconocimiento de que lo puede hacer o no puede hacerlo.

2.4.1 Acceso a la realidad espiritual: El “Yo puedo...” personal

A lo largo de nuestro trabajo ya hemos hablado y empleado el “puede” como modificación. Hay un *puede* lógico que opera al nivel de la representación, tanto a nivel formal como referido a la (in) existencia material ⁶⁷. De hecho hemos presupuesto también un *puede* físico en referencia al libre movimiento de nuestro cuerpo: yo puedo mover mi brazo, puedo mover –si muevo mi brazo– aquel objeto sobre la mesa. En este caso, si bien no nos desplazamos significativamente al ver televisión⁶⁸ está presupuesta esta posibilidad de movimiento en su referencia al espacio intersubjetivo. Pero hay también la referencia al *puede* de la acción llevada a cabo tal como la presentamos respecto a nuestros juicios sobre lo que hacen los personajes en la ficción televisiva. En efecto, así como puedo representarme que juzgo $2*2=5$, pero no que juzgo intuitivamente lo mismo, puedo representarme realizando valoraciones o actos que yo sé que no podría realizar. Se trata de una diferencia entre los modos de propiedad e impropiedad (confusión) entre tomas de posición dóxicas⁶⁹, al que se corresponden las

⁶⁶ Con “carácter” nos referimos aquí, como desarrollamos a continuación, a un conjunto de cualidades de acción atribuidas a un sujeto, a modo de su personalidad. Es interesante señalar la coincidencia en inglés del *character* como calidad moral y como personaje.

⁶⁷ *Id2* §55, §60 a).

⁶⁸ Salvo gestos o posturas ocasionales, que incluso cuando deben desbordarse correlativamente incrementan su concentración en lo que pasa. Tal es la “exigencia” al presenciar, por ejemplo, un partido de fútbol para la mayoría de peruanos. Con todo, son posibles aquí diversas formas mixtas (ver el partido en televisión, mientras se escucha al locutor en la radio y se discute a gritos con los compañeros entre sorbos de cerveza), como variantes que presuponen la unidad básica que describimos.

⁶⁹ *Id1* §125. En correspondencia al caso de la expresión, sucede que además de la comprensión del significado de palabras y frases en el modo de generación; también puede haber claridad en el orden

clases de motivaciones. Estos límites en mi representación se originan en las determinaciones de la motivación:

“Es decir, si en cierta medida salgo de mi vida actual y paso a una vida-de-“fantasía” (lo cual, empero, quiere decir tanto como que mi vida actual incluye un rasgo de “fantasía” en el cual ejecuto una cuasivida) entonces esta vida de fantasía es precisamente unidad de vida y es en ello unidad por motivación.”⁷⁰

El conflicto entre el “puedo representarme que lo hago” con “no puedo representarme que lo haría” corresponde a un conflicto con mi persona, mi manera de dejarme motivar.

Este carácter es empatizado en el otro que encuentro cotidianamente a mi lado, como un análogo de la estructura de mi propio yo. No sólo soy un yo que realiza vivencias y que se dirige a ellas reflexivamente como esencias ideales. También, al referirme a la corriente de vivencias, puedo dirigir mi atención al cómo reacciono en ellas, lo cual me permite expectativas determinadas sobre mi comportamiento. En efecto, podemos distinguir una reflexión del yo puro (sobre el yo puro presente en todo *cogito*), y la experiencia temática reflexiva dirigida al yo empírico, como yo personal en referencia a sus nexos de experiencia según sus “peculiaridades personales”.

“Distinguimos, pues, de la reflexión del yo pura, de la reflexión sobre el yo puro que pertenece por esencia a todo *cogito*, la experiencia temática reflexiva sobre la base de la apercepción de la experiencia desarrollada, cuyo objeto personal es este yo empírico, el yo de la intencionalidad empírica, como experiencia de sí mismo del yo personal, con referencia a los nexos de experiencia en los cuales este yo *personal* (o sea, con referencia a los actos que ejecuta en las circunstancias motivantes pertinentes) se acredita según sus “peculiaridades personales” o rasgos de carácter.”⁷¹

La reflexión presupone una conciencia irreflejada que “vive” en los cogitos, como un yo idéntico a través de sus diferentes acciones y pasiones. Pero al considerar ese yo en

superior expresado y confusión en las capas inferiores. Mientras el método de aclaración exige la distinción de los actos en las sub-capas, trayendo también lo no intuido a lo intuido; el hablar o imaginar corrientes pueden dirigirse a ese objeto complejo, cuyos elementos no son intuidos individualmente con evidencia.

⁷⁰ *Id2* §60 (p. 312)

⁷¹ *Id2* §57 (p. 296-297).

cambios de reflexión (de las subjetividades *objetivadas*), experimento cómo se “comporta” el yo en diferentes circunstancias subjetivas. Puedo penetrar en sus motivaciones para investigar qué clase de sujeto personal soy. Mis apercepciones me demuestran que mis actos se desenvuelven en circunstancias objetivas, en cuyo curso regulado se desarrolla necesariamente la “representación” yo-persona, que sigue desarrollándose en esta reflexión particular y que lo hará en las siguientes:

“El correr de las vivencias de la conciencia pura es necesariamente un curso de desarrollo en el cual el yo puro tiene que adoptar la configuración aperceptiva del yo *personal*, o sea, tiene que convertirse en el núcleo de toda clase de intenciones, las cuales hallarían su acreditación o su cumplimiento en series de experiencias de la especie aludida.”⁷²

Así, la experiencia del “Yo me conozco” presupone que no soy sólo una corriente de vivencias asociada a un yo puro, sino que estas acciones corresponden a un sujeto yo: me refiero a una apercepción del yo (tengo una “autoconciencia empírica”). Esta unidad consta de tomas de posición activas, costumbres y capacidades, sólo apercebida posteriormente a sus realizaciones (por ejemplo, a medida que avanzo en edad) cuyo núcleo es el yo puro. En mi autopercepción siempre me pongo un carácter (si quiera, equivocado) sobre el que juzgo empíricamente representándome (fantaseando) cómo actuaré sobre diferentes motivos en base al conocimiento de experiencia que tengo de mí que por analogía –en referencia a circunstancias y subsuelos anímicos⁷³– me permite inferir expectativas que vinculan intencionalmente lo anterior y posterior (como al percibir una cosa). Conocerme presupone ese representarme, sea en situaciones de motivación nuevas, en “posibilidades” que no podría actualizar, en nuevas respuestas a las mismas motivaciones de una experiencia pasada. Hay aquí mucho espacio para la variación, pero permanece la posibilidad de comprender: sé que no soy algo que reacciones siempre igual, voy cambiando y los mismos motivos no tienen la misma

⁷² *Idem* (p.298).

fuerza. Puedo considerar asimismo motivaciones externas y condiciones internas que afectan mi decisión pero que son posibilidades legitimadas que se articulan en procesos que puedo comprender y a través de los que puedo representarme una acción para considerarla y “formar” mi carácter (personalidad).

Hay, en este nivel, un modo determinado de relación entre mi yo y el mundo de cosas y otros a mi alrededor. Tengo afecciones de las cosas que no son afecciones causales, así como los otros tampoco me afectan según la causalidad física. Las relaciones entre el sujeto y el mundo circundante son entre los objetos puestos y el sujeto que ya no se experimenta como mera unidad psíquica corporal. Estas referencias corresponden a la “causalidad” subjetivo-objetiva que no es *real*⁷⁴ sino causalidad de motivación. No se trata de estímulos regulados según causalidad física sino de diferentes posibilidades ejecutadas entre el yo y el objeto intencional (cuyas descripciones psicofísicas pueden coincidir en todo, a pesar de ser intencionalmente diferentes). En esta referencia intencional el cuerpo (sus movimientos, etc.) participan no como procesos *reales* de la naturaleza sino como el dominio libre de posibilidades de movimiento de la intención que se realiza así sobre la integración presupuesta entre el “yo puedo” y “yo hago”. Así se fundan actos superiores de valoración y volitivos, que incorporan asimismo la esfera del sentimiento, base de identificaciones y rechazos que operan esencialmente en la motivación.⁷⁵

⁷³ “Subsuelo” se refiere aquí a la base sensible que como asociaciones no conscientes constituyen el “lado de naturaleza” del yo espiritual. Más sobre este tema en esta misma sección.

⁷⁴ Este *real* que indicamos en cursivas corresponde al *real* (en alemán) que emplea Husserl para designar lo sujeto a causalidad, y que se opone a lo *irreal* (en castellano) como lo que no tiene ese modo de ser, pero no por eso es irreal. *Wirklich*, que también se traduce como real en castellano, se refiere a lo efectivamente existente por oposición a lo irreal como inexistente. Por último Husserl también emplea *reell* (nuevamente, también traducido como real al castellano) para referirse a lo que hace parte, como ingrediente, en la vivencia psíquica. Cfr. *Ideas 2, Advertencias sobre la traducción* en la Presentación de Antonio Ziri6n.

⁷⁵ Ver nuestro comentario en la sección anterior sobre la empatía. Conviene observar que es así como Husserl mismo integra la esfera del sentimiento y práctica en las motivaciones y decisiones del sujeto

De esta manera, al “reaccionar” (padecer y luego actuar con una meta) no tenemos delante el proceso psicofísico *real*, ni al actuar (por ejemplo, mover la mano) apelamos a procesos cerebrales o musculares. La descripción física más detallada de un fenómeno como el oír, no me informa en absoluto sobre la experiencia del oír, ni discriminar entre el rumor de la calle, el ruido de una perforadora o la pieza musical en la radio:

“Ninguna investigación causal por amplia que sea puede mejorar la comprensión que tenemos cuando hemos entendido la motivación de una persona. La unidad de motivación es un nexo fundado en los actos respectivos mismos, y cuando preguntamos por el “por qué”, por las razones de un comportamiento *personal*, no queremos conocer otra cosa que este nexo.”⁷⁶

La intencionalidad de la percepción, entonces, constituye también de una forma característica sus objetos en este estrato significativo personal de la experiencia: su aprehensión de el mundo no es un fenómeno causal sino una unidad de motivación.

El yo personal es el yo libre, como unidad de motivación, que se constituye a través de la experiencia del “Yo me conozco” referida a mis experiencias pasadas, pero que no se reduce a un recuento de ellas. En la presencia e influencia intencional de esas experiencias pasadas están presentes unidades y nexos asociativos en el fondo sensible inscrito en conductas o tendencias, por ejemplo corporales. Así se entrelazan los juicios de experiencia (la ya pasada, intencionalmente referida a y efectiva en el presente) y el juicio que comprende a la persona desde sus motivaciones. Así puedo distinguir en su respuesta la fuerza de lo que yo sé cómo lo motivará, así como proponer otra respuesta si, por ejemplo, fuera consciente de la totalidad de las circunstancias. Puedo distinguir

personal, sin dedicarles estudios aparte, ciertamente posibles; pero además de requerir volúmenes análogos de texto, son subsanables a través de su incorporación a partir de lo mostrado por las dinámicas de la experiencia misma. Recordemos cómo la vivencia expresiva, en su vuelta objetivadora sobre la vivencia primitiva –una percepción, un sentimiento, una volición– revelaba la isomorfia entre estas vivencias intencionales, que permite su fundición en actos polítéticos complejos. *IdI* §§ 118-119; § 153

⁷⁶ *Id2* §56 f) (p. 276).

así motivaciones genuinas y valorar el dejarse determinar por la verdad misma perseguida y hallada; todo ello puede constituir una nueva base motivacional intencional como “el valor de la motivación” con sus correspondientes leyes de validez de motivación. De hecho, se presuponen aquí, tendencias y regularidades motivacionales que pueden enraizarse en bases corporales, representaciones mantenidas en la psique como inconscientes, etc. de manera que forman una base sensible del sujeto motivacional.⁷⁷

“Hablemos ahora sobre la sensibilidad: por ella entendemos el subsuelo “ánimico” del espíritu, y del espíritu en todos los niveles concebibles, o el subsuelo de los actos del espíritu en todos los niveles concebibles (...) ¿Qué es, pues, este subsuelo anímico? La protosensibilidad son los datos sensibles (...) Igualmente los sentimientos sensibles fundados en estos datos sensibles, pero también los datos sensibles del impulso...”⁷⁸

Pero las continuas decisiones debilitan o fortalecen las motivaciones que me afectan, sean nuevas o arraigadas en tendencias antiguas; precisamente esas respuestas que hace lugar, modifica o deshecha costumbres, me permiten conocerme. El yo personal forma una unidad superior autónoma, libremente actuante en la articulación entre el cultivo de instintos (aceptando o resistiendo instintos) y el de comportamientos libremente motivados. En esa articulación se realiza la decisión libre: sigo al motivo que se hace costumbre.

“Aquí se entrelazan la costumbre y la motivación libre. Si de nuevo actúo libremente, entonces sigo también en verdad a la costumbre, pero soy libre en tanto que sigo al motivo, a la razón en decisión libre.”⁷⁹

Toda decisión pasa siempre por mi yo como centro libre. Ese polo singular del yo que lo integra como unidad de comportamiento humana, y no sólo como una regularidad de

⁷⁷ *Ibid.* §56 b),c); §61. En los párrafos citados Husserl llama a este subsuelo oscuro “lado de naturaleza” del espíritu. Con esta distinción entre este yo-personal-sujeto-de-motivación y el yo-puro queda claro el sentido en que podemos hablar de una motivación de razón referida a nuestros juicios e incluso a nuestros actos (Id2 §56 a), b)), analizables en su necesidad tanto del lado noético como noemático (§56 c)); pero asimismo que la discusión que venimos desarrollando se plantea en otro nivel: el de la motivación como unidad de referencia recíproca entre el yo personal y su mundo circundante.

⁷⁸ *Ibid.* Anexo XII §2 (p. 386).

⁷⁹ *Ibid.* §59 (p. 303)

actos centrados en un cuerpo y una psique estimulables, señala la vida del espíritu que tiene lugar y se realiza a través de cada sujeto. La autonomía de la razón consiste en que nunca cedo pasivamente del todo sino que siempre me decido⁸⁰. Distinguiamos así entre la unidad aperceptiva persona humana y la persona como sujeto de razón; ésta última es el objeto de la correlativa a la mirada específicamente espiritual, en la que comprendo al otro (o a mí mismo) en sus motivaciones al revivirlas.

2.4.1.1 La motivación mutua entre sujetos personales

Pero esta constatación no se reduce a mí mismo. Ya hemos señalado de qué manera mi autoaprehensión está mediada por la aprehensión de los demás. Ese horizonte intersubjetivo en el que me hallo se resitúa ahora –profundizándose– en el mundo entendido espiritualmente. Sobre éste los otros me aparecen como unidades de motivación con las que entro en relaciones de intercomprensión. No se trata de un mero intercambio sino de una comprensión común correlativa a un mundo común. Comprender al otro es, en consecuencia, reconstruirlo en su proceso como unidad motivacional que presupone, como su centro, un yo libre que se da en la regularidad de su comportamiento. Comprender al otro es comprobar por empatía la disposición que lo llevó a esa acción. Las causalidades vistas, o las “causalidades *reales*” que la física ve tras ellas son construcciones teóricas a través de índices matemáticos irrelevantes (los eventos o procesos fisiológicos) en el ejercicio o aclaración de mi motivación.

“Y lo que no está encerrado intencionalmente en mis vivencias, así sea inatendida o implícitamente, no me motiva ni siquiera de manera inconsciente.”⁸¹

Las interacciones entre sujetos no son, entonces, causaciones sino motivaciones intersubjetivas, procesos de intercomprensión. De hecho, en los ejemplos propuestos del

⁸⁰ *Ibid.* §60 c).

⁸¹ *Ibid.* §56 f) (p. 279)

ruido molesto de la calle o la música que me agrada, no se producen causalmente estos estados. Nos vemos en la experiencia personal como nóemas de cosas, a los que son indiferentes si se trata de realidades o idealidades. Las cosas no entran como cosas reales sino como nóemas de cosa.

“E igualmente entre sujetos y otros hombres y sus actos, que no son referencias realmente causales, sino referencias que se producen por empatía entre los actos y motivaciones de un sujeto y los de otro.”⁸²

En la referencia de dependencia intersubjetiva,

“ (...) no encontramos la unidad naturalista entre cuerpo y alma, así como tampoco las *cosas* que vemos ahí como *cosas* del entorno son las *cosas* de la naturaleza.”⁸³

La relación mutua entre personas y su relación unitaria hacia el mundo circundante común se forma por relaciones de intercomprensión, que consisten en una comunicación que persigue determinar determinadas formas de comportamiento *personales* de manera recíproca. No se trata de efectos motivadores a la manera de cosas físicas sino de un proceder espiritual entre sujetos personales. Este mundo circundante puede ser bien físico, animal, personal o ideal (matemático). De esta forma, el mundo circundante constituido por entendimiento recíproco en la intercomprensión, es designado por Husserl como mundo comunicativo.⁸⁴

De esta manera, si uno comprende su personalidad podrá esperar ciertos comportamientos aunque no unívocamente; de manera que si sí se pudiera, reconoceríamos sobre esa determinabilidad indeterminada el caso del estereotipado. La persona tiene, así, rasgos de carácter, de manera que lo que vive, extiende el marco de sus predaciones de diferente manera y determina su composición futura: la persona se forma “por experiencia”, pero no la constituida como teóricamente fundante para actos

⁸² *Ibid.* (p. 280).

⁸³ *Ibid.* (p. 281).

de conocimiento teórico⁸⁵. Aquí entra, según diferentes tipos, no sólo la percepción sino recuerdos, valoraciones, etc. Esta apercepción de experiencia co-presupone una comprensión: yo puedo alcanzar el conocimiento de ese hombre, ver en su interior. No es sólo un agente o paciente, sino que por empatía lo veo como análogo a mi estructura típica, al que le corresponde un comportamiento anterior y que, como las cosas materiales que se nos van haciendo comprensibles y anticipables, puedo ir trayendo intuición a través de la reconstrucción de su vida y co-haciendo sus motivaciones se me hace comprensible. De hecho no juzgo al otro a partir de la realización exterior de sus actos (no necesitaría penetrar a sus motivaciones) sino que aprendo a ver en el interior del otro. Husserl distingue aquí una intuición [*Intuition*], como un prever sin ver, un precaptar oscuro (simbólico, pero determinado) que nos ofrece hilos conductores para conocerlo en la intuición [*Anschauung*] en el sentido que hemos empleado en todo nuestro texto.⁸⁶

Es claro, sin embargo, que con ver a un hombre no lo conozco, su *personalidad* es una unidad constituida por la marcha de su vida como sujeto de tomas de posición sobre motivaciones variadas, las cuales, cuando conocemos diferentes hombres, nos ofrecen esos hilos conductores cumplidores. Así, al comprenderlo no sólo experimento un tipo general sino que empatizo con ese sujeto, lo comprendo interiormente en sus correlaciones interiores, al co-hacerlas siguiéndolo allí, de manera que sus motivos (cuasimotivos para mí, en mi representación) me motivan intelectualmente. Ese co-hacer permite entender –por la necesidad de los factores motivantes articulados– al otro y a mí, y a establecer relaciones (por ejemplo, comparaciones) entre nuestras personalidades.

⁸⁴ *Ibid.* §51.

⁸⁵ *Ibid.* §60

Destacaremos ahora el carácter compartido de esa comprensión común de un mundo en nuestro tema de estudio. Ese mundo correlativo a subjetividades personales, permite referirse a la “personalidad” tanto del personaje como de ese programa: cómica, maniquea, dramática, violenta, “humana”, etc. Debemos aclarar en que sentido podemos hablar de un carácter personal o espiritual del mundo circundante, pero en este caso particular es claro, que dicha personalidad es obra de la acción del sujeto-realizador. De ellas nos ocuparemos en la siguiente sección, luego de recapitular lo dicho sobre este horizonte espiritual en el que ahora encuentran su sentido nuestros análisis precedentes.

Nosotros, en tanto sujetos espirituales, podemos comprender a los personajes en el mundo constituido al ver televisión. La aprehensión de esas figuras y sonidos ha requerido la participación del televidente para que le aparezcan, a través de ellos, personajes y sus palabras. Así los cuerpos, palabras, acciones, el espacio ocupado y la historia en la que transcurre nos han permitido simultáneamente profundizar en las estructuras correlativas que los posibilitan en la subjetividad del televidente. Es sobre ese horizonte espiritual, que reconoce unidades personales unificadas por yos libres, que se ha determinado ese mundo televisivo que nos aparece. Esta perspectiva nos permite responder al problema que motivó las consideraciones de esta sección: comprendemos cómo el “carácter personal” permanece incluso luego de lapsos en los que no vemos el programa, porque somos sujetos que, al ver televisión como al ver a otros sujetos en el mundo humano, reconocemos personalidades motivadas.

⁸⁶ *Loc. cit.*

Con todo, debemos recordar el problema análogo –las síntesis espacio-temporales complejas que somos capaces de comprender al ver televisión– que motivó el inicio de este capítulo. Si bien alcanzamos su descripción sistemática a través de la referencia a los modos de conciencia temporal que operan, por ejemplo, en la experiencia del “*Me parece...*”, dejamos pendiente la respuesta acabada a esta cuestión. Merced a los análisis efectuados entre aquel momento de la argumentación y el acceso recién ganado a la consideración del mundo circundante, podremos responder ahora sistemáticamente a la pregunta de cómo es posible la unidad de ese mundo experimentado con sus discontinuidades, aceleraciones, ralentíes, saltos, etc. que nos permiten abarcar en nuestra experiencia de una hora de un programa, un año o doscientos de la historia de un país o de un universo. Lo que aparece y lo que no aparece y cómo se dan o dejan de darse al ver televisión, cobran su significatividad peculiar gracias a la acción de las subjetividad personal co-aprehendida al verlo. Nos ocuparemos ahora del sujeto-realizador.

2.4.2 El realizador como condición de posibilidad personal del mundo intersubjetivo experimentado al ver televisión

Debemos así retomar un elemento fundamental mostrando su articulación interna con la experiencia descrita: hay un realizador o realizadora que escoge lo que se nos muestra por televisión o que incluso –en una producción de ficción– lo produce, registra y transmite⁸⁷.

⁸⁷ Para nuestro caso hemos supuesto, por simplicidad, un solo individuo camarógrafo, iluminador, editor y difusor de su producción para la televisión. Siendo esta una posibilidad factible, mostraremos luego que nuestro análisis no sufre al considerar estas tareas como realizadas por una subjetividad colectiva. Ver Sección 3.2 *infra*.

Dijimos que esta consideración no es ajena al estudio de la experiencia del ver televisión en sí misma, puesto que es esencial a ella su carácter de aparecer independiente de la conciencia del televidente, al que se da como determinando, cual guía u orientador, lo que aparece. No vulneramos, entonces, antes ni tampoco ahora nuestra epojé de lo externo a la experiencia, sino que nos preguntamos por el género de presencia de esta otra conciencia intencional exigida internamente en la constitución de sentido de lo que nos aparece; habida cuenta, además, de la referencia intersubjetiva ya involucrada en la percepción del mundo intencional televisivo que se nos descubre ahora como mundo humano.

Vimos cómo en lo que nos aparece el realizador no sólo ha escogido o producido lo que se nos muestra sino el *cómo* aparece.⁸⁸ En las imágenes están implicadas sus *decisiones* respecto a los desplazamientos de la cámara y sus acercamientos o alejamientos; antes aún, aquellas pertinentes al encuadre que enmarca lo que aparece, enfocando la imagen cercana o el fondo, destacando así uno y dejando difuso el otro. Incluso las condiciones o circunstancias que podríamos llamar externas a la aprehensión como la iluminación, definición de las figuras, el movimiento relativo entre cámaras y acción captada, etc. son decididas por el realizador. Él dispone de un número de recursos prácticamente ilimitados mediados por las posibilidades técnicas de los equipos que emplea.

Aquí se muestra el carácter espiritual de esta subjetividad co-mentada: las apariciones en su qué y su cómo, presuponen la *decisión*, la acción libre de un sujeto libre que expresa a través de este “mundo humano creado” su propia contextura espiritual.

Cualesquiera sean las motivaciones atendidas en su mundo, el realizador expresa sus experiencias a través de este nuevo mundo. Lo dicho sobre el lenguaje verbal, se transporta aquí, en cuanto investigación sobre cómo es posible el sentido, a una compleja experiencia comunicativa, aprehensible ya no en palabras o gestos de un hablante, sino en toda una creación audiovisual de un realizador. En esa creación puede él reproducir, negar, ridiculizar, reflexionar, desarticular o proponer alternativas⁸⁹ en referencia a su circummundanidad original⁹⁰.

Fenomenológicamente lo que nos interesa es que lo que se nos muestra en el ver televisión es una experiencia audiovisual, la del realizador. Al ver televisión, en efecto, vemos y oímos imágenes a través del ver y oír de otro. Esta experiencia es radicalmente nueva y diversa a nuestra percepción del mundo corriente en la que –aunque nuestra mirada sobre las cosas supone de suyo la mirada factual o posible de los otros entre los

⁸⁸ Fisher, Kevin, “*Dasein* and the Existential Structure of Cinematic Spectatorship: A Heideggerian Analysis”, en *Phenomenology and Media*, Vol.1. num.1, 1999. The Society for Phenomenology and Media.

⁸⁹ Un reportaje del noticiero reproduce (o pretende hacerlo) un hecho del mundo. La telenovela *Marimar* (Televisa-México, 1991) niega toda verosimilitud con sus personajes e historias estereotipadas, mostrando a la vez –y eso no es menos importante socialmente– hacia donde sueñan sus públicos. *Southpark* hilariza ácidamente lo moral o inmoral y, sobre todo, nuestras motivaciones y posiciones al hacer su distinción. *ER* (Warner Bros., 1995-?) reflexiona explícitamente, no presentando un discurso teórico, sino el intenso ritmo de acciones, dilemas y decisiones de un grupo de profesionales de la salud. Desarticula *Los de arriba y los de abajo* (MGZ Producciones, Lima, 1994), desde diferentes ángulos, por vía del humor y el “encariñarse” con los personajes, los diferentes tipos de relaciones que animan la sociedad peruana. La misma *Los de arriba y los de abajo*, o, más dramáticamente, *Boston Public* (Fox, 2000), proponen una lectura o la necesidad de una respuesta, a veces muy clara; aunque –consideramos– sus momentos más brillantes están en plantear la pregunta de manera prácticamente inescapable. Esto último puede llegar a valer, en general, para esta lista y el ver televisión en general: no sólo nos ubica sino que nos puede descubrir ubicados en tal posición de manera que podamos caer en la cuenta de las respuestas o proyectos que ya llevamos efectivamente a cabo, y, de manera no menos importante, los otros que se encuentran presente en la misma experiencia. Ver Secciones 3.1.4 y 3.2 *infra*.

⁹⁰ De hecho, podemos señalar, este sujeto, sólo en un momento determinado de su vida aprendió a hacer películas. Pero la referencia a un mundo y experiencias “originales” no se reduce a esta contingencia temporal. “¿Debe decirse que el “carácter primigenio” no es nada más que el hecho de que al comienzo hay una motivación determinada, y en el desarrollo del yo cada motivación está co-condicionada por motivaciones ya ejecutadas antes fácticamente? Pero tendríamos que decir, sin embargo, ¿una determinada especie de motivación, y luego solamente para el comienzo? Pero el comienzo no debe entenderse aquí sólo temporalmente” (*Id2* § 59; pie de página “o”). Sobre el sentido último de esta originalidad y la legitimidad de esta denominación nos ocuparemos en las siguientes secciones.

cuales constituimos intersubjetivamente el espacio objetivo⁹¹ – esta penetración en ese otro mundo experimentado, se trata y se debe tratar sólo de una estructura en el modo de la posibilidad.⁹²

Nuestro ver televisión se conforma según el “ver” del realizador: él es el ojo y oído omnisciente que se *apresenta* en nuestra experiencia a través del mostrarnos diversos lugares y momentos y en cuya maestría para coordinar estos elementos a través de los recursos expresivos de los que dispone, reside el carácter de realidad exhibible en una historia documental o surrealista. La ilusión llega a una cumbre destacada en la cámara subjetiva, cuando vemos, ya no desde un punto externo que abarca la realidad que se desarrolla sino a través de los ojos de un personaje: impacta en nuestra aprehensión el participar en una “percepción” en primera persona de lo que ve el asesino o el amante⁹³; o el efecto simétricamente contrario en que la historia se fragmenta en alternativas miradas que indeterminan la realidad que sin embargo afirman compartir.⁹⁴ Ver una televisión supone el acceso a la vista a través de un mirar que no es el mío, el acceso intersubjetivo a una experiencia subjetiva.⁹⁵

⁹¹ *Id2*, §18 f), §47.

⁹² Lo que resulta evidente pues si de pronto sintiera que dejo de percibir a través de mi cuerpo y percibo mi –hasta entonces– cuerpo desde el de otro, iría al médico o trataría de despertarme del mal sueño. Tal es el principio del absurdo de la genial película *Being John Malkovich* (Guión de Charlie Kauffman, Dirección: Spike Jonz, 1999).

⁹³ Como en la serie de televisión *La cabeza de Herman* (Fox, 1991-1994) donde no sólo veíamos a través de los ojos de Herman, sino que su mente era el teatro donde los personajes emotividad, racionalidad, ira y temor, interactuaban decidiendo sus acciones. Asimismo en la ya citada *The Silence of the Lambs*, en que “participamos” pasivamente del intento de asesinato de la protagonista, a través de los ojos del asesino.

⁹⁴ Como en el célebre capítulo “El mundo gira” (título original en castellano) de los *Expedientes X*, donde el misterio de la historia se construye precisamente por los relatos contrapuestos e incompatibles sobre un mismo hecho, de la racional agente del FBI, y la narración mítica de la migrante ilegal mexicana. Uno de sus puntos fascinantes –y sumamente perspicaces de esta producción– es que aunque disponiendo de referencias y procedimientos científicos, la explicación de la científica levanta tantas o más preguntas que la versión “mítica” sobre “qué pasó en realidad”, en el contexto de sospecha frente a las manipulaciones de su propio gobierno norteamericano. (*The X-Files*, “El mundo gira” de John Shiban, cuarta temporada). Asimismo, en *Rashômon* (1950) de Akira Kurosawa, donde se declara la presencia del mirar del realizador en lo visto a través de la contraposición de los relatos de los diferentes involucrados en un crimen.

⁹⁵ Fisher, Kevin, *op. cit.*

Por supuesto no “percibimos a través de otros ojos” sino que nos es dada una percepción fingida de lo tridimensional a través de las imágenes bidimensionales constituidas como una historia humana. La imagen intencional nos aparece con el carácter de dada: no es una alucinación o libre fantasía personal.

Esta condición constitutiva esencial del ver televisión es simultáneamente la debilidad y la fuerza de esta experiencia. Los recursos que permiten crear el mundo de imágenes en que nos sumergimos ofrecen un abanico de posibilidades experienciales de mundo prácticamente infinito, y sin embargo, siempre se trata de una aparición sensible que requiere la participación del espectador a través del complejo noético que venimos describiendo desde el inicio de nuestro trabajo. Esta mutua participación será determinante para intentar una consideración de lo ético involucrado en los diferentes mundos de sentido que podemos experimentar.

Hasta el momento hemos mostrado, a partir del hecho de que comprendemos, qué hace posible que comprendamos. Pero si ahora este mundo intersubjetivo cobra sentido último en referencia a la subjetividad personal co-mentada del realizador, es porque entramos en intercomprensión con él al referirnos a su “oferta” del mundo. Al ver ese programa, aceptamos esa oferta, participamos de su lógica interna sumergiéndonos en su mundo. Pero esta co-participación –la aceptación de ese mundo humano ofrecido– presupone un horizonte previo que debemos compartir, para siquiera reconocerlo como una oferta de mundo. Ese horizonte es el mundo circundante original del realizador, que así se revela, también como nuestro mundo.

Esta observación, sin embargo, parece alcanzar una verdad si bien compleja –según todos los análisis anteriores– a la vez trivial. De acuerdo a ella la condición sería que el realizador y nosotros estamos en un mismo mundo. Efectivamente no pretendíamos hallar algo escondido y ajeno a la experiencia que la posibilitara como desde fuera. De hecho, esperamos mostrar al culminar este trabajo que las relaciones entre los mundos de diferentes espectadores y diferentes realizadores sean vistos y vividos con más “normalidad”.

Pero la importancia de esta sencilla constatación destaca más al considerar el caso en que el mundo circundante del realizador corresponde a una cultura diferente a la nuestra. La corrección de nuestro análisis exige la correlación de ambos mundos. Pero ese mismo análisis nos ha mostrado, en diferentes niveles, que no hay contenido sensible, intuición sintética, unidad espacio-temporal, característica corporal o anímica, o algo que se le parezca, cuya presencia determine por sí sola toda posible instancia de la experiencia. Análogamente no se requiere aquí la existencia de algún elemento determinado presente en cada cultura, y por lo tanto independiente de la particularidad de cada una⁹⁶.

La verdad de lo que permite este carácter compartido se revela al recordar que esos mundos compartidos no son meros espacios o transcurso temporales físicamente vacíos, como tampoco sólo “lentos” materialmente (corporal o psíquicamente), sino mundos humanos. Sólo la plasticidad de la experiencia espiritual del mundo circundante

⁹⁶ De hecho, en razón de los mismos argumentos antes empleados habría que explicar cómo una característica física, reacciones frente al elemento geográfico, creencias o valores “innatos”, etc; podrían ser no sólo significativos de la misma manera, sino significativos en absoluto para diferentes culturas; si son concebidos como auto-determinados, y, por tanto, fuera de las experiencias a través de las cuales se constituyen los sentidos en esas culturas. Sobre las consecuencias de buscar o exigir este elemento

ha hecho posible su realización como el mundo de esa serie de televisión, así como ha permitido al televidente sumergirse en ella participando de su realidad. Antes hemos podido hacer estas afirmaciones porque el mundo circundante está dado como un horizonte espiritual abierto, capaz de entrar en relaciones con otros.⁹⁷ Esa apertura a la intercomprensión mutua es una capacidad del sujeto exigida, como vimos antes, por la misma experiencia, incluso para la aprehensión del propio yo por mediación de la aprehensión de los otros en empatía. Aun desde esta perspectiva el ver un programa producido en el propio país y sobre el propio país pueden ser tremendamente reveladores y re-creadores de la propia realidad experimentada⁹⁸

Antes de seguir desentrañando y discutiendo críticamente las implicaciones del horizonte en que se han situado nuestros análisis al exponer nuestra tesis central, sintetizaremos y desarrollaremos algunos aspectos relevantes de la experiencia espiritual que constituye nuestro mundo circundante y alcanza el mundo televisivo en el que nos sumergimos. Observamos que nuestra investigación ya comporta necesariamente un momento de juicio y crítica, porque al hablar de la libertad en la que se enraíza la experiencia del espíritu, nos descubrimos como situados en una toma de posición frente a los fenómenos que investigamos, si bien no todo está dicho aún sobre las tomas de posición aquí implicadas. Con todo, la rigurosidad del análisis no nos exige mutilar esa dimensión de la experiencia; porque de hecho ya nos deshicimos de ella, sometiéndola a la *epojé*, en tanto hecho o criterio dado *fuera* de la misma experiencia. Ahora, al recuperarse desde el propio análisis, no nos limita por alguna suerte de opción

común, cuando se lo piensa como una suerte de “rasgo trascendente”, las siguientes secciones sobre las dimensiones éticas y políticas de la experiencia que venimos considerando.

⁹⁷ *Id2* §51. La indicación de esta apertura es fundamental para nuestro trabajo. Sobre ella abundaremos sistemáticamente en la siguiente sección y, de manera polémica en el ámbito ético y político, en el siguiente capítulo.

dogmática –contra ella nos previno la *epojé*– sino que nos compromete a hacernos cargo de ella en la relevancia justa que le compete en la experiencia.

2.4.3 Revisión: la dación originaria del mundo espiritual y su primacía ontológica

Reconocemos ahora que nuestro análisis siempre presupuso al televidente como un sujeto espiritual así como al realizador que se muestra a través de su mundo ofrecido.

“Parece que aquí caímos en un círculo vicioso. Pues si al comienzo pusimos la naturaleza pura y simplemente, de la manera en que lo hace todo investigador de la naturaleza y quienquiera que esté en actitud naturalista, y apresamos a los hombres como *realidades* que tienen un plus sobre su corporalidad física, entonces las personas eran *objetos* de la naturaleza subordinados, fragmentos integrantes de la naturaleza. Pero al ir en busca de la esencia de la personalidad, la naturaleza se exhibió como algo que se constituye en el conglomerado intersubjetivo de la personas, por tanto como algo que lo presupone.”⁹⁹

Hemos caído en la cuenta de que el orden en que nos encontramos con lo corporal y lo psíquico, no corresponden a alguna suerte de fundación de uno sobre otro, y lo espiritual como una capa superior sobre aquéllos. Igualmente, la realidad espacial no es un substrato básico sobre el que encaje un nivel espiritual; por el contrario, si antes vimos que la constitución del mundo espacial se daba sólo en la referencia intersubjetiva determinada por la aprehensión de mi yo como cuerpo animado entre otros cuerpos animados, ahora vemos que esa referencia intersubjetiva no es sino una forma esquemática de comprender a los sujetos espirituales en mutua referencia en su mundo espiritual.

En efecto, no es constituido un mundo físico, luego investido de materialidad en el que se hagan inteligibles las otras cosas, animales y personas. El yo siempre está dado como otro-yo para otros, y no meramente a su lado. En efecto, no “introducimos” el espíritu

⁹⁸ De manera tan reveladora, crítica y constructiva como *Los de arriba y los de abajo o 1000 Oficios*, o no menos reveladora, pero autocomplaciente en su (in)moralismo y decadencia, como *Magaly tv*.

⁹⁹ *Id2* §53 (p. 256).

en los cuerpos de los sujetos que encontramos alrededor sino que los aprehendemos, sin más, como sujetos personales. Los sujetos se me dan –y me doy– referidos a unas mismas objetividades: *estamos* en referencia a un mundo circundante común integrando un conglomerado personal. Trato “a una persona como cosa” cuando no la incluyo en ese conglomerado referido a un mundo común. Yo –como el otro– sólo puedo ser para mí y para otro sujeto personal, dentro de un enlazamiento intencional mutuo referido a un mundo circundante común.

La comprensión del otro no se inicia sobre su determinación como un yo análogo, sino que la aprehensión de ese otro y de mí mismo toma lugar sobre la comprensión compartida del ser espiritual de cada uno para el otro. Vimos cómo es posible comprender al otro –y a mí– como sujetos personales aprehendidas como unidades de motivación. Así, esto sólo es posible porque, para decirlo con precisión, el núcleo noemático de mi aprehensión del otro es un sujeto espiritual: libre, en trato conmigo.

“Veo al hombre, y al verlo veo también su cuerpo. En cierta manera, la aprehensión del hombre atraviesa la aparición del *cuerpo* [*Körper*], que es ahí cuerpo [*Leib*]. En cierta medida, la aprehensión no permanece en el cuerpo, no dirige a él su flecha, sino que lo atraviesa –tampoco la dirige a un espíritu enlazado con él, sino precisamente al hombre. Y la aprehensión-de-hombre, la aprehensión de esta persona de ahí, que baila y charla y ríe divertida o discute cuestiones científicas conmigo, etc. no es aprehensión de algo espiritual hilvanado al cuerpo, sino la aprehensión de algo que se ejecuta a través del medio de la aparición del *cuerpo*, aprehensión que encierra esencialmente en sí la aparición del *cuerpo* y que constituye un *objeto* del cual puedo decir: tiene una corporalidad, tiene un *cuerpo* que es una *cosa* física, con tal o cual textura; y tienen vivencias y disposiciones vivenciales.”¹⁰⁰

La unidad del espíritu se aprecia en la empatía que no es sino la captación de un espíritu objetivo, la comprensión del sentido, aprehendiendo una objetividad de nivel superior, no como un cuerpo portando algo psíquico, sino diferenciable sólo posteriormente en dos niveles. La diferenciación es sólo posterior:

“La unidad que está dada en la aprehensión del ser espiritual se deja diferenciar, mediante cambio de la actitud aprehensiva, en cuerpo y sentido.”¹⁰¹

Así, esta comprensión compartida es intercomprensión, y no sólo de comprensiones paralelas sino como señalamos anteriormente, constituye al mundo circundante como mundo comunicativo. A este mundo circundante común corresponden comunidades de diferente nivel formadas por la determinación mutua de sus sujetos; es decir al actuar común y no sólo en cursos paralelos que tienen en cuenta al otro como mera vida anímica introyectada en un cuerpo.

Como hemos señalado, en la experiencia concreta de estas estructuras, la comprensión no es una mera representación interna o presuposición teórica. Nuevamente, no son sólo comprensiones de un mundo que corren paralelamente, notificándose sus cursos (psíquicos, prácticos) peculiares y acaso coordinándolos: la intercomprensión es compartida por esencia porque se refiere unificadamente a un mismo mundo común. Esta referencia incluye entonces la comprensión teórica –tanto científico-naturalista como científico-espiritual– como una de sus formas, porque esta actividad teórica es en último término una acción práxica sobre este mundo. Ya así lo señalaba Husserl al empezar a plantearse el problema de la constitución en general para la fenomenología :

“Pero en ello todavía hay que hacer cierta restricción: no sería correcto decir que el correlato de la mera naturaleza es un puro “sujeto-yo *objetivante*” que no ejecuta ninguna suerte de valoraciones. Es, en efecto, un sujeto que ante su *objeto*, ante la realidad constituida en apariciones, es indiferente, es decir, no valora tal ser por mor de él mismo, y por eso no tiene tampoco, prácticamente, interés en conformar sus transformaciones, etc. Este sujeto valora empero el saber del ser aparente, la determinación de este ser mediante juicios lógicos, mediante la teoría, mediante la ciencia. Valora por ende el “esto es así”, el “¿cómo es esto?”. Y valora también prácticamente, tiene interés en transformaciones, las produce prácticamente en el experimento: pero no por mor de ellas mismas, sino para hacer visibles en ellas nexos que puedan promover el

¹⁰⁰ *Ibid.* §56 (p. 287).

¹⁰¹ *Ibid.* §56 (p. 292).

saber del ser aparente. Así pues, el correlato de la naturaleza no es un sujeto que no aspira, no quiere, no valora.”¹⁰²

La subjetividad, que lleva a cabo esa praxis teórica o de otros tipos, siempre hace referencia al conglomerado de sujetos personales, ya se trate de una subjetividad colectiva o de una subjetividad individual. Señalemos de qué manera se nos dan estas colectividades.

Cabe, sobre esta necesaria referencia al conglomerado genérico de subjetividades sobre la que se puede desplazar la atención reflexivamente, la autocomprensión dirigida al yo con exclusión de los demás, en un “mundo circundante egoísta”¹⁰³, sobre el que se funda, por ejemplo, la experiencia de reflexionar sobre “qué hago yo en este mundo”. De hecho, la posibilidad de esa reflexión disponible al individuo, nos permite constatar que el sujeto personal no se da fácticamente en un único y primigenio mundo circundante en intercomprensión única con los otros: siempre se encuentra a sí mismo y a los demás en un conglomerado de personas, que le abren nuevos estratos intencionales que se pueden formar tomándose (tomándolo) como sujeto individual en su mundo circundante egoísta abstraído, sin tener que mantener esa condición de abstraído.

El mundo circundante comunicativo relativo a este conglomerado de personas no es sólo el mundo en torno sino que comprende al conglomerado mismo. Si bien puedo incluir a personas en mi mundo circundante egoísta¹⁰⁴, así como, en el mundo comunicativo, a personas extracomunicativas; por su lado las personas del conglomerado se dan unas a otras como compañeros o *antesujetos* [*Gegensubjekte*] en relaciones sociales específicas, comunicativas donde unos “tratan con” otros y “se

¹⁰² *Ibid.* §11 (p.55).

¹⁰³ *Ibid.* §51.

saben” como tales. La socialidad supone la intercomprensión, no es simplemente un intercambio de comprensiones unilaterales, sino relaciones significativas diversificadas entre sujetos integrados en diferentes niveles.

Este “saberse” unos de otros posibilita una unidad de conciencia superior que incluye el mundo de *cosas* en torno como mundo circundante común: así, el propio mundo físico toma carácter social, tiene significado espiritual. Sobre ella se puede fundar, por ejemplo la noción de “mi país” o “mi pueblo”, donde en el “mi” está claramente presupuesto un nosotros¹⁰⁵. Es capital, para nuestras discusiones posteriores, reparar en que este mundo circundante es constituido en diversas experiencias de diverso grado y, por tanto, se altera a través de estos actos siempre nuevos y renovables. Para cada sujeto se constituye un mundo circundante con horizonte abierto¹⁰⁶, donde el mismo sujeto, como perteneciente a su mundo circundante, se puede hacer “sujeto-objeto”. En el conglomerado social referido a un mundo único se forman unidades subjetivas en diversos niveles cuya suma forma el mundo de las subjetividades sociales el cual está correlativamente referido a un mundo de objetividades sociales.

En efecto, si excluimos, en la reflexión del mundo circundante egoísta, la tematización de la propia subjetividad, tenemos ante nosotros un mundo objetivo, dado a la subjetividad social. Distinguimos, entonces, además del originario sujeto y su mundo circundante, y el conglomerado de sujetos y su mundo comunicativo, otras dos maneras

¹⁰⁴ Aunque no “a mi nivel”, si considero por ejemplo una decisión personal y me pongo a mí como agente preeminentemente responsable, incluso si quiero cuidar de ellos como prioridad en mi decisión.

¹⁰⁵ “Estas colectividades aunque fundadas esencialmente en realidades en sentido estricto –psíquicas, que a su vez están fundadas en otras físicas, se presentan como nuevas objetividades de orden superior. En general se revela que hay muchos géneros de objetividades que resisten a todas las interpretaciones psicologistas y naturalistas. Así, todas las clases de objetos-valores y de objetos prácticos, todos los productos concretos de la cultura que determinan nuestra vida actual cual duras realidades como por ejemplo, el Estado, el derecho, las costumbres, la Iglesia, etc.” *IdI* §152 (p. 365-366)

¹⁰⁶ *Id2* §51.

de entender el mundo circundante en referencia a una subjetividad comunitaria e individual: el mundo circundante en sentido pleno (que puede incluir al sujeto objetivado) y el mundo circundante como mundo externo (excluye al sujeto *objetivado*). Ya sabemos que el conjunto de todas las subjetividades sociales (donde el individuo es un caso límite) no son una mera colección, sino que merced a su comunicación forman una unidad social más o menos organizada que se enfrenta a un mundo circundante externo que ya no tiene sujetos, sino objetos que cada sujeto *puede* hallar en tal mundo. Este poder co-pertenecer es esencial como potencialidad ideal al sentido del mundo circundante. Se forma así la idea del mundo de subjetividades sociales como mundo del espíritu, donde las subjetividades están en diversos grados actuales o potenciales de comunicación, y que se enfrentan a un mundo de *cosas*, que como *objeto* son realidad para el espíritu, no espíritu y sin embargo espiritualmente significativo, portador de antiguos o renovados sentidos espirituales.¹⁰⁷

Este mundo de *cosas* comprende desde las *cosas* materiales intersubjetivas hasta las preguntas científicas más acabadas. En efecto, parte de la naturaleza material intersubjetiva, pero incluye cuerpos, sentimientos y sensaciones, así como actos axiológicos, teóricos y prácticos. Este mundo como campo de acción de estas acciones complejas, se vuelve, como dijimos, por ejemplo objeto de las ciencias de la naturaleza.

Y ese mundo siendo mundo espiritual, es dado a la subjetividad social, como espíritu objetivo en la consideración de su cultura, sus creencias, su tierra, su memoria, sus objetos, sus instituciones, etc. Y en esas diferenciadas intercomprensiones que articulan esta textura comunitaria espiritual, se realizan las diversas motivaciones con las que nos

¹⁰⁷ *Loc. cit.*

afectamos unos a otros. Sabemos que los pensamientos, sentimientos, etc. que se presentan como reclamos, frente a los que puedo ceder de grado u obligado, deben ser apropiados por mi propia voluntad, para hacerse apropiados, adoptados. No sólo a las de la de individuos o grupos sino a los reclamos impersonalmente indeterminados del “se” cultural:

“Al lado de las tendencias que parten de otras personas, están los reclamos de las costumbres, de la usanza, de la tradición, del ambiente espiritual, los cuales se presentan en la configuración intencional de la generalidad indeterminada: así “se” juzga, así “se” coge el tenedor, y similares, las exigencias del grupo social, del puesto, etc. También éstos puede uno seguirlos pasivamente o tomar activamente posición respecto de ellos, decidirse libremente por ellos.”¹⁰⁸

Llegados a este punto sólo hemos articulado sistemáticamente las menciones anteriores al mundo circundante según como su estructura se nos iba descubriendo en nuestro análisis del ver televisión. En la siguiente sección, continuaremos persiguiendo cómo interactúan y se desarrollan estas estructuras, aquí todavía expuesta algo esquemáticamente. Esa crítica nos permitirá en el siguiente capítulo, una serie de observaciones metodológicas acerca del conocimiento científico-espiritual y científico-natural, y sus relaciones. Para ello, necesitamos volver nuevamente a lo señalado al respecto al inicio de esta sección, respecto a la constitución teórica de la naturaleza.

2.4.3.1 La naturaleza correlativa a la ciencia como mundo circundante secundario

La noción de objetividad de las cosas determinada por mediación de la intersubjetividad en la sección 2.3.2 no es sino un modo derivado de objetividad al considerar a los sujetos como cuerpos asociados a sus vidas anímicas. En efecto, podemos hablar de intersubjetividad en el mundo circundante humano, así como reconocemos una objetividad espiritual. No hay aquí ninguna metáfora sino, por el contrario, la fuente de toda noción de intersubjetividad. Se considera ahora las multiplicidades de aparición

subjetiva en relación con las cosas objetivas para describir, desde la perspectiva personalista, la naturaleza objetiva y la ciencia natural que la tiene como objeto. A los objetos experimentados inmediatamente como objetivos pertenecen los que se dan por apariciones, las cosas de la naturaleza física. Estas multiplicidades se constituyen para cada sujeto como realidad idéntica *en* un mundo intersubjetivo constituido por intercomprensión, donde a esta misma referencia subjetiva que posibilita la objetividad intersubjetiva, pertenecen los esquemas sensibles, matizaciones, etc. Como sabemos, este último no es el caso de las vivencias de conciencia en las que se manifiesta el sujeto personal.

Hablamos de cosas, sujetos, ubicaciones y vistas posibles de manera que explicitamos un espacio y tiempo intersubjetivos en los que me localizo como espíritu. Me localizo *objetivamente* temporal (antes, después, simultáneamente a otros) y espacialmente (según aquí, allá, intercambiables en la forma de la no simultaneidad, etc.); pero no se trata de la misma *objetivación* efectuada por la actitud científico natural. Veamos en qué consiste esta objetividad espiritual. En actitud científico espiritual¹⁰⁹, el espíritu ajeno – para empezar– está puesto como espíritu y no fundado en el cuerpo físico: no “está en el espacio” pero es aprehendido como localizado por su coordinación con un cuerpo¹¹⁰. Así, hablar de espacialidad respecto al espíritu es decir que tiene un lugar en constante referencia funcional a un cuerpo. Respecto al tiempo, podemos constatar cómo constituyen un único orden de tiempo el tiempo objetivo y el tiempo subjetivo, donde el tiempo subjetivo se coordina con las unidades de duración de las vivencias que como

¹⁰⁸ *Ibid.* §60 (p. 317).

¹⁰⁹ Basta por ahora entender ésta en contraste con la actitud naturalista: la actitud científico espiritual comprende al sujeto como yo personal al que está dado un mundo circundante. Es decir, efectúa una reducción fenomenológica, pero no necesariamente trascendental. *Ibid.* Anexo XII (p. 419).

¹¹⁰ Aquí ya se ve como, con un cambio de actitud, podemos naturalizar el espíritu y repetir lo dicho sobre la objetividad en la sección 2.3.2 *supra*.

vivencias, ponen sus objetos también como unidades de duración ordenadas según leyes (simultáneo, anterior, posterior). Así el tiempo objetivo –constituido en la constitución intersubjetiva de estos objetos– se coordina con el espacio-tiempo subjetivo¹¹¹.

Desde estas consideraciones, el “ahora” y el “aquí” intersubjetivos se comprenden desde la peculiar forma de localización de lo espiritual (que, repetimos, no es la de la cosa, el cuerpo, lo anímico) y lo objetivo aparece exactamente determinado por reglas de intercambiabilidad, incompenetrabilidad, y limitación de lo intercambiable (mi aquí, mis vivencias). Así, las descripciones subjetivas sobre la comunicación intercomprensiva permiten hablar de *cosas* dadas como “las mismas cosas” para diferentes sujetos. De las regulaciones que determinan las descripciones de lo experimentado por cada sujeto (que permiten su comprensión por otro) parten las diferencias posibles entre personas humanas “normales” frente a las anormales; así como las líneas para la constitución de la objetividad física de la cosa que obedece a estas mismas distinciones y relaciones entre lo aparente y lo, a partir de ahí, determinable intersubjetiva y teóricamente y que en cuanto mundo intelectual es inintuible e inexperimentable. Así, hemos terminado en la ciencia de la naturaleza –determinada desde lo personal– de manera que el conocimiento de la naturaleza objetiva pertenece ahora al mundo circundante del espíritu de la comunidad¹¹²

Queda completamente claro, desde esta perspectiva, por qué la estratificación de la propia subjetividad es una construcción posterior a la experiencia de uno mismo como unidad espiritual. De hecho, no ponemos al cuerpo como existente, como tampoco a los signos escritos al leer, sino que vivimos en el sentido. Cuando aprehendemos a un

¹¹¹ Permanecen, entonces, en esta perspectiva espiritual originaria, lo expuesto sobre la coordinación de modos temporales al ver televisión. Ver Sección 2.1.2 *supra*.

hombre podemos decir que el sentido “pertenece” al cuerpo, se expresa en él: pero no como una fundación de lo psíquico sobre lo corporal, sino que esta aprehensión precede a esas unidades diferenciadas:

“Visto con exactitud, no pone o capta en sentido propio (el sentido de una tesis actualmente ejecutada) la realidad del cuerpo cuando capta a la persona que se expresa en éste: así como al leer tampoco ponemos el signo escrito en el papel en una tesis de experiencia actual ni lo convertimos en “tema” de tomas de posición teóricas o hasta prácticas; el signo escrito “aparece”, pero nosotros “vivimos” en la ejecución del sentido. Igualmente aparece el cuerpo, pero nosotros ejecutamos los actos de comprensión, captamos a las personas y los estados personales que se “expresan” en su contenido aparicional. En cuanto expresados, pertenecen solamente al cuerpo aparente de mi entorno; pero este pertenecer significa aquí una relación peculiar, que nada tiene menos en el sentido de la unidad fundada de la naturaleza hombre en cuanto ser animal –en cuanto objeto zoológico– sino que más bien precede a la constitución de toda unidad semejante.”¹¹³

El mundo se nos da, entonces, originariamente, y nosotros y los otros con él, según reglas determinadas a esta subjetividad espiritual. Se trata de un mundo eminentemente práctico, pero no por oposición a una actividad teórica provista de conciencia reflexiva que prescindiera de intereses. Ya señalamos el interés presente en la actitud teórica¹¹⁴, pero es incluso más importante caer en la cuenta de la concreción de este mundo espiritual como *praxis* de sus sujetos en relación a las cosas que lo circundan. La concreción del espíritu –que no se reduce a la concreción cósmica– atraviesa lo dado en la inmediatez de la experiencia. Como Husserl se ha esforzado en aclarar ya desde *Ideas* 1: el mundo no está

“ (...) ahí como un mero mundo de cosas, sino en la misma forma inmediata, como un mundo de valores y de bienes, un mundo práctico ... estos caracteres prácticos son inherentes constitutivamente a los objetos que “están “ahí delante” en cuanto tales”.¹¹⁵

Por el contrario, en actitud espiritual, el mundo es mundo humano:

¹¹² *Ibid.* Anexo XIII (pp. 431-432).

¹¹³ *Ibid.* §56 (p.292).

¹¹⁴ Ver Sección 2.4.3 *supra*.

¹¹⁵ *Id1* §27.

“Ahora las cosas, por su ser o su modo de estar hechas, por su belleza, su encanto, su utilidad, suscitan interés, excitan su deseo de disfrutarlas, de jugar con ellas, de emplearlas como medios, de remodelarlas conforme a los propósitos que ha pensado, etc. Funcionan luego en niveles siempre nuevos como estímulos para su hacer (o para no olvidar lo negativo, para su padecer). Por lo demás, el sujeto de la motivación puede tan pronto ceder a los estímulos, tan pronto resistirse a ellos –todas éstas son relaciones fenomenológicas que solamente en la esfera puramente intencional puede ser halladas y descritas. En un sentido amplísimo podemos también designar la actitud personal o actitud de motivación como la actitud práctica: se trata siempre del yo que actúa o padece y justo en el auténtico sentido interno.”¹¹⁶

No sólo los veo o escucho, sino que los percibo encontrándolos agradables, amigables o indiferentes. El sujeto espiritual interviene en su mundo circundante, personal y colectivamente, y este mundo lo afecta, pero siendo una intervención real, no se reduce, como señalamos antes, a relaciones causales.

Así, el espíritu obra a través del cuerpo, pero no se reduce a la naturaleza sino que el cuerpo adquiere un significado espiritual. El cuerpo me aparece, y me aparecen sus relaciones con otras *cosas*, pero además está animado en la forma del “yo me muevo”, de manera que los estímulos que afectan al espíritu, lo afectan a una con el cuerpo, que media su aprehensión moviéndose (disponiéndose a moverse, etc.). Pero el cuerpo espiritual no sólo es un enlace mediador sino que es una unidad de expresión, adquiere significado. Así, sobre el yo hay estímulos a los que responde como yo (personalmente), de modo que las circunstancias reales del espíritu no son las de la naturaleza, sino las del mundo circundante”:

“El espíritu, en cuanto enlazado con su cuerpo, “pertenece” a la naturaleza. Pero pese a esta coordinación, pese a esta sujeción, él mismo no es naturaleza. El espíritu “actúa” en la naturaleza y, sin embargo, no ejerce sobre ella ninguna causalidad en el sentido de la naturaleza. La causalidad es la relación de una *realidad* con las *realidades* correlativas de su circunstancia. La *realidad* del espíritu no está empero referida a circunstancias *reales* que yazcan en el intencional interior de la naturaleza, sino a circunstancias reales que existen en el “mundo circundante” y en otros espíritus: pero esto no es naturaleza.”¹¹⁷

¹¹⁶ *Id2* § 50 (p. 235)

¹¹⁷ *Ibid.* §62 (p. 331)

Así como se da esta relación peculiar entre espíritu y naturaleza física, se da la relación de condicionalidad (no causalidad) entre espíritu y alma, y entre espíritu y cuerpo como unidad estesiológica. Así el cuerpo es una *realidad* bilateral: cuerpo estesiológico, sensitivo (dependiente del cuerpo material) y cuerpo de la voluntad libremente movable. El cuerpo tiene así un doble rostro: es realidad respecto a la naturaleza intuitiva y realidad respecto del espíritu; y por tanto está referido a dos direcciones de circunstancias reales, donde lo estesiológico es soporte para lo movable. En el alma también se da este doble rostro en su condicionamiento corporal, y su condicionamiento espiritual. Entre los dos polos espiritual y natural se dan el alma y el cuerpo, de manera que éstos son naturaleza en un segundo sentido: aparecen al espíritu, pero al aparecer, actuar, etc. remiten al mundo físico [*physikalisch*], el mundo que es objeto de la ciencia física:

“El efecto del espíritu sobre el cuerpo y del cuerpo sobre otras *cosas* se ejecuta como espiritual en el mundo circundante espiritual. Pero merced al corresponder que aquí impera, se efectúan también cambios en la naturaleza en el sentido físico.”¹¹⁸

El cuerpo circunmundano es, entonces, cosa espiritual que remite a lo físico (que se puede constituir así como mundo circundante secundario) y por este doble rostro “es el sitio de trasbordo de la causalidad espiritual a la causalidad de la naturaleza”¹¹⁹. Asimismo el alma se hace para el espíritu algo espiritual. Ambos cuerpo y alma son circunstancias *reales* para el espíritu, no como referencia a la identidad de una cosa natural sino a la identidad del cuerpo como realidad particular por ser libremente movable, y al alma como dependiente del cuerpo. Podemos movernos entre una y otra mirada: al mundo natural (de cosas –no espíritus), y al mundo circundante espiritual; los cuales se distinguen claramente si consideramos al yo mismo en contraste con el yo

¹¹⁸ *Ibid.* (p. 333).

¹¹⁹ *Loc. cit.*

como objeto teórico: en un lado tenemos a un sujeto entre sujetos en torno suyo, actuando sobre ese mundo en torno donde:

“... las *cosas* son correlatos de las respectivas vivencias; son las *cosas* que vemos, agarramos, tocamos, y tal como nosotros y como los otros las ven, las agarran, etc.”¹²⁰

En cambio, al ocuparnos de los sujetos teóricamente puestos, por ejemplo los investigadores de la naturaleza vemos que ésta no está teóricamente puesta por sí, sino que sólo es en cuanto teóricamente puesta por alguien: los científicos.

Así, el mundo físico-material a partir del cual construye la ciencia natural su objeto no es sino una substrucción del mundo originariamente dado. En efecto, sólo a través del espacio objetivo constituido intersubjetivamente determina lo que le conviene y le tiene que convenir a la cosa espacial.

“La cosa física es intersubjetivamente común en tal forma que vale para todos los individuos que estén en posible trato con nosotros. La determinación objetiva determina la cosa mediante aquello que le conviene y le tiene que convenir si ha de poder aparecer para mí o para cualquiera que esté en trato conmigo, y si ha de poder valer como la misma para todos los miembros de la comunidad comunicativa –también para mí en todas las variantes posibles de la sensibilidad. (...) El espacio puro (la figura espacial puramente *objetiva* no surge de mi espacio aparente por abstracción sino por una objetivación, la cual toma por “aparición” a toda figura espacial sensiblemente aparente, caracterizada con cualidades sensibles y la coloca en multiplicidades de apariciones que no pertenecen a una conciencia individual sino a una conciencia social como un grupo global de apariciones posibles que se edifican a partir de grupos individuales. Cada sujeto tiene su espacio total y sus figuras singulares, pero en la intersubjetividad éstas son apariciones.”¹²¹

Y a partir de esa objetividad es posible la substrucción del mundo de las objetividades científico-naturales a partir de la experiencia de las cosas materiales y los sucesos en que se dan.

“Sea o no realizada o realizable la idea de la ciencia objetiva respecto al mundo espiritual (...) esta idea de objetividad reina sobre toda la universitas de las ciencias positivas de la época moderna, y en la terminología general, sobre el

¹²⁰ *Ibid.* 62 (p. 335-336)

¹²¹ *Ibid.* §18 g).

sentido de la palabra “ciencia”. Esto implica de antemano ya un naturalismo, por cuenta de este concepto es tomado de la ciencia natural de Galilei, de modo que el mundo científicamente “verdadero”, el mundo objetivo, ya de antemano es pensado como naturaleza en un sentido idiomático ampliado. Ahora bien, el contraste entre lo subjetivo del mundo vivido y el mundo “objetivo”, el “verdadero”, reside en que el último es una substrucción teórico-lógica; la substrucción de algo por principio no perceptible, en su propio ser con ipseidad por principio no experimentable; mientras que lo subjetivo mundano-vital se caracteriza en toda su extensión precisamente por su real experimentabilidad.”¹²²

Sólo en referencia a las experiencias que los demás pueden tener de la cosa se permite plantear la distinción entre lo que ella misma es y sus cualidades aparentes.

La inmersión en ese mundo requiere una serie de decisiones y consideraciones previas realizadas por un sujeto espiritual:

“En su intercambio de conocimientos los investigadores experimentan motivaciones merced a las cuales se vuelven posibles nuevos conocimientos, etc. Los métodos mismos están acreditado, en el pensar y conocer intersubjetivamente motivado, como válidos, como métodos que corresponden a las leyes de esencia del conocimiento válido para series de apariciones interpersonalmente constituidas.”¹²³

De hecho, los científicos al observar lo que registran sus instrumentos, y no lo ponen como un en-sí que deban objetivar a la manera de los fenómenos que estudian. Realizan, pues, una suerte de *epojé* profesional por algunos lapsos de tiempo.¹²⁴ Pero la ciencia presupone, observa agudamente Husserl, que Einstein se comunique con Michelson como dos sujetos espirituales¹²⁵, para debatir sobre el significado de las mediciones de la velocidad de la luz de éste.

Señalamos ya, cómo hay un interés teórico que guía característicamente esta actividad.

Consideremos ahora la lógica interna de su actividad, según la cual el científico

¹²² Cr §34 d) (p. 96).

¹²³ Id2 Anexo XIV (p. 441).

¹²⁴ Cr §35 (p. 102).

contempla, manipula, formula hipótesis, contrasta resultados, etc. buscando ajustarse a un marco de estricta objetividad, a la manera de una conciencia que no interviene desvirtuando los procesos de las cosas. Señalamos ahora que ese esfuerzo de observar los criterios objetivos de su disciplina sólo es realizable porque el científico debe tomarse en cuenta a sí mismo en su actividad, como un sujeto espiritual:

“Así está la física esencialmente referida a la fisiología y la psicología. Expuesto con más precisión: Entre las cosas físicas intuitivamente dadas, los cuerpos tienen el distintivo de que a ellos se ligan datos psíquicos, entre ellos aquello que son condiciones de posibilidad del conocimiento de cosas. (...) Se distinguen ahí los cuerpos que ejercen su función en los investigadores, que la ejercen de tal modo que posibilitan su conocimiento y los cuerpos que son objetos. (...) Los investigadores está espiritualmente en estado “normal” (con entendimiento normal, pero acaso con sentidos defectuosos) (...) Poner de relieve el mundo objetivo significa: las cualidades sensoriales de las cosas aparentes se eliminan porque son dependientes del funcionamiento del cuerpo (por ende, los juicios de percepción correspondientes son relativos). La fisiología de los sentidos, ante todo como estesiología, luego como psicofísica en general, explora estas dependencias.”¹²⁶

En síntesis:

“... recordaremos haber destacado el hecho de que la ciencia es obra del espíritu humano, la que históricamente y también para toda persona que aprende, supone haber partido desde el mundo circundante vivido intuitivo y previamente dado como siendo, para todos en común; obra (...) que además en su ejercicio y continuación supone ese mundo circundante en su actual modo de darse para el científico. Para el físico, v.gr., es aquel mundo circundante en que ve sus instrumentos de medición, oye los golpes rítmicos, estima magnitudes observadas, etc. y en él que además se sabe contenido a sí mismo con todo su hacer y todos sus pensamientos teóricos.”¹²⁷

Precisamente el cuidado que el científico puede postular –si se quiere, de manera cada vez más refinada– condiciones que prevengan observaciones sesgadas, supone considerar, a cada paso de su actividad, las contexturas de su cuerpo, psique y

¹²⁵ *Ibid.* §34 b). Abundaremos en la importancia de esta primacía ontológica del mundo espiritual para la constitución del mundo científico objetivo referido a las actividades humanas, así como las razones y consecuencias de su inversión en la Sección 3.3 *infra*.

¹²⁶ *Id2* Anexo XIV (p. 441). Es claro que la fisiología y psicología que menciona Husserl no son las desarrolladas en la actitud naturalista, sino la suerte de investigaciones fenomenológicas que el mismo ha desarrollado en la primeras secciones de *Ideas 2*.

¹²⁷ *Cr.* §33 (p.92).

personalidad, constituidas en complejas relaciones por reflexión sobre su propia vida espiritual. Sólo a través de la constitución de esas unidades estratificadas, accesibles al yo espiritual, se puede desmontar objetivamente –esto, es intersubjetivamente– la experiencia originaria del mundo circundante y obtener en el caso de la ciencia física, un esquema de mundo basado en la aprehensión de su espacio-temporalidad llena materialmente, tal como hemos descrito en las secciones 2.1 a 2.3 de este capítulo, siguiendo a *Ideas 2* de Husserl. En estas estructuras presupuestas por la experiencia constitutiva del mundo de la experiencia científica reside la objetividad de su análisis de la ciencia de la naturaleza, así como la explicación como descripción causal de la experiencia.

Es claro que no estamos definiendo un “objeto exclusivo” de estudio de las ciencias de la naturaleza, al lado de otros de alguna ciencia de otros objetos “exclusivamente espirituales”. Señalamos cómo nos podemos mover entre una y otra actitud. Así, el objeto teórico de la naturaleza hombre no es el objeto teórico personalidad humana; pero decimos que a cada objeto hombre corresponde una personalidad, donde ella no es un fragmento de la naturaleza sino algo que se expresa en el cuerpo. Ninguna de las dos posiciones, sin embargo, necesita en su desarrollo propio de pasar necesariamente por la otra.¹²⁸ De hecho se puede naturalizar el espíritu, la psique, así como el propio espíritu, sus procesos y productos.¹²⁹

¹²⁸ *Id2* §62.

¹²⁹ Husserl desarrolla estas diversas posibilidades, que configuran diferentes aproximaciones científicas en el Anexo XII de *Ideas 2*. Más aún, como veremos en la Sección 3.3 *infra*, esta naturalización puede resultar útil, siendo conscientes de qué nos puede decir y hasta dónde. Por ejemplo, respecto de la socialidad: “La socialidad entera le concierne al psicólogo, con más generalidad al investigador de la naturaleza, pero solamente como una *suma* de cuerpos físicos con fundaciones anímicas inherentes, donde por la vía mediata que tales fundaciones prescriben, también se producen causalidades interhumanas: las relaciones causales interfísicas posibilitan también, mediante las excitaciones de estímulos distribuidas en los cuerpos singulares y los sucesos estesiológicos-anímicos que funcionalmente se vinculan inmediatamente a ellas, el surgimiento *real* de vivencias anímicas de “entendimiento mutuo” y en ulterior

Pero ya hemos visto cómo se constituye el mundo circundante secundario como naturaleza correlativa a la actividad científica; por tanto

“.. aquí no hay dos actitudes con igual derecho y de igual orden, o dos apercepciones con derechos completamente iguales y que se compenetran simultáneamente, sino que la actitud naturalista se subordina a la personalista, y adquiere cierta independencia mediante una abstracción, o más bien mediante una especie de olvido de sí mismo del yo personal, con lo que ilegítimamente absolutiza a la vez su mundo, la naturaleza.”¹³⁰

Queda salvada, entonces, la primacía originaria del mundo espiritual.¹³¹

Estudiamos cómo esta originariedad frente a aquellas otras formas de descripción y argumentación, no desmerece el curso de nuestra argumentación, ni su estructura o secuencia. Por el contrario, nos ha permitido mostrar cómo el análisis que parte de la experiencia básica de la percepción, evidentemente involucrada en el ver televisión, nos conduce finalmente, en sus propios términos, al reconocimiento de lo espiritual. Este camino, no por necesario o evidente, ha carecido de dificultades, precisamente por su tensión polémica con la actitud natural naturalista¹³² con la que hemos debido contrastar los problemas y posibilidades tentadas por nuestra búsqueda. Y ahora, sobre

consecuencia de las vivencias de la conciencia social. Todos son aquí *facta* particulares de la naturaleza, no distintos de los demás *facta* de la percepción y del saber...” *Ibid.* § 49 (p. 230)

¹³⁰ *Loc. cit.*

¹³¹ Esta afirmación da precisamente título a la última parte de *Ideas 2*. Como precisión última de nuestra terminología, nos referiremos al uso de *mundo personal* y *mundo de la vida –Lebenswelt–* que hemos tomado de Husserl. La *Lebenswelt* es un mundo personal, pero el mundo personal espiritual –que comporta referirse a la libertad– no agota la *Lebenswelt*. Es la consideración del lado “subjetivo” (ya no de la aparición –también subjetiva– sino del polo yo que se determina a sí mismo en intersubjetividad) frente al lado objetivo de las cosas que se le dan originariamente. Ambos lados, en su correlación constituyen la plena *Lebenswelt*. Es claro que, en la discusión particular que nos ocupa hemos proseguido en la articulación de estos términos de manera que no violamos esta distinción. Así lo haremos también en nuestras discusiones metodológicas de la Sección 3.3 *infra*.

¹³² Queda claro que la actitud natural, tal como la señalamos en el capítulo 1, puede darse en diferentes actividades; por ejemplo, hay una actitud natural en la cual se desarrollan las ciencias del espíritu (*Ibid.* Anexo XII §§7, 10). Aquí nos referimos a la actitud natural en la ciencia naturalista, cual construye su mundo de experiencia como lo hemos indicado, y que al hacer de su actitud natural peculiar un postulado metafísico da lugar a los equívocos señalados en esta sección.

este mundo espiritual originario deslindado por el análisis, encontramos la condición de posibilidad última de nuestras experiencias, y, específicamente, del ver televisión.

2.5 Tesis: la comprensión como participación en el ver televisión

La experiencia de ver televisión, aprehendiendo en su sentido propio lo que me aparece a través de la pantalla y a lo que dirijo mi atención, supone un complejo de estructuras noéticas que lo constituyen como objeto intencional característico de esta actividad. Reconocer una simple imagen, al concentrarme en la pantalla abandonando el mundo familiar circundante de la habitación, se determina en relación a complejos articulados más amplios: las otras imágenes, el fondo, el movimiento, etc. que componen un mundo intencional humano –análogo al de la habitación en que me encuentro– constituido a su vez en “lo visto” y “el ver” por otra subjetividad espiritual desde su mundo circundante propio, con los cuales entro en una relación mediata de comprensión y comun-idad. Se involucran así, correlativamente, como condición de posibilidad, la participación del televidente a nivel corporal, psíquico y personal, según las podemos caracterizar desde nuestro ser sujetos en un mundo espiritual.

La atención a la articulación de estas dimensiones constitutivas implicadas en la experiencia del ver televisión ha esclarecido la contextura específica del mundo intencional en el que así nos “sumergimos”, levantando la actitud ingenua de investigaciones sobre la recepción y efectos ocasionados por los medios de comunicación que simplifiquen “el ver” entendiéndolo como una experiencia genérica de aprehensión teórica de objetos¹³³. Al ver televisión comprendemos, haciendo parte

¹³³ En este momento de nuestro trabajo, esta descripción del problema es exacta, y no la alteraremos en lo esencial; pero aún quedan por desarrollar sus presupuestos y consecuencias éticas y políticas. Recordemos, que estas investigaciones, también parten de un mundo humano y sobre él constituyen,

de nuestras referencias personales como sujetos personales ¹³⁴, sentimientos, hechos históricos, vidas, lugares, sentidos de la vida, sueños, etc. que se nos muestran de modos particulares, desde diferentes “miradas” reveladoras del realizador, quien al emplear diferentes códigos convencionales de secuencialidad en la continuidad, ruptura y unidad espaciales y temporales, no agrega exteriormente un significado a aquello espacial, temporal o material, sino que lo descubre, elabora, transforma y produce espiritualmente, constituyendo una oferta de mundo humano particular.

Ver televisión requiere necesariamente una participación complejamente articulada. Ya desde la aprehensión de la imagen neutralizada, renunciamos a posibilidades como confirmarla o precisarla acercándonos al aparato; pero además completamos, distinguimos, unificamos, atribuimos, valoramos, esperamos o tomamos cursos particulares de acción, etc. sobre el horizonte espiritual de diferentes actitudes personales pertinentes al programa de misterio, cómico, el dramático, el aviso comercial, etc., que se enraízan en el horizonte abierto de nuestro mundo de la vida.

Comprendemos las condiciones de posibilidad e implicancias de esta multiformidad de nuestra experiencia, gracias a una sencilla convicción que, presupuesta incluso desde el momento que empezamos a leer o escribir este trabajo, sólo ahora muestra cabalmente su importancia y se constituye en el resultado que hemos alcanzado: vivir con sentido la experiencia del ver televisión es comprender, y comprender es **participar**.

guiadas por un interés teórico humanamente configurado, sus objetos de estudio y sus propósitos aplicativos como señalamos en la sección anterior.

¹³⁴ Se anuncia aquí el importante hecho cultural de que las generaciones contemporáneas a los medios audiovisuales, explicamos y narramos nuestros sentimientos o experiencias remitiendo a historias, canciones, personajes, etc. como recurso para profundizar una mera descripción general u “objetiva”.

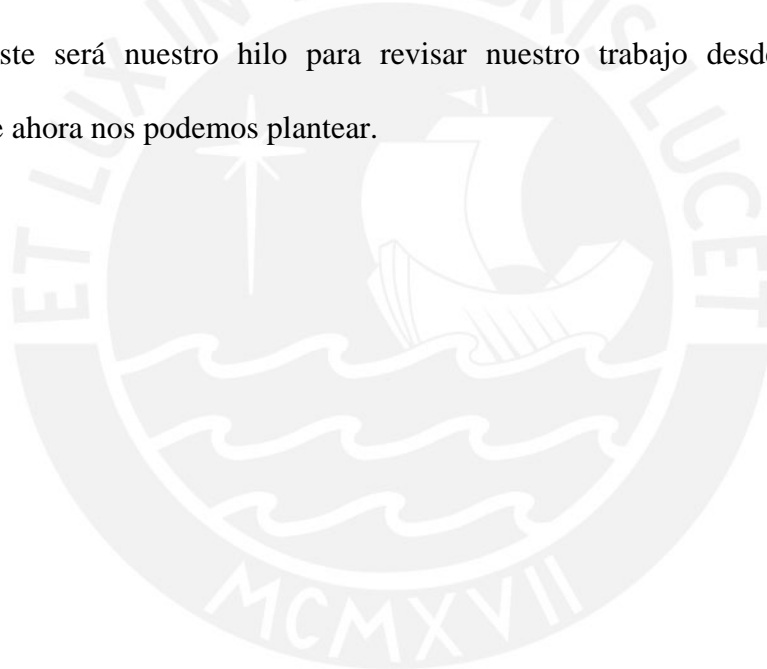
Actividades como conectarse o desconectarse del programa que se ve, prestar atención o atender, hacer *zapping* y otras, son sencillamente articulables a nuestra investigación. Somos capaces de ver televisión, así como de experimentar sentido en esas variantes, pues en todas ellas constituyo desde mi mundo espiritual la significación de espacios, cosas, personas y acciones que me aparecen. Y hemos sido introducidos en esas experiencias desde nuestro mundo circundante.

Así, ver televisión es una experiencia que puede enriquecer la experiencia de mi propio mundo. Según sus diferentes caracteres, los noticieros, documentales, ficciones dramáticas, e incluso producciones fantásticas, me enseñan el mundo desde otras perspectivas, y al terminar de verlos, “regreso” a mi mundo desde aquella otra experiencia. Esta pluralidad es más patente cuando todos esos caracteres de mundo son creados desde otras culturas. Al abrirme a su experiencia soy introducido en nuevas posibilidades de sentido de mundo, como cuando fui introducido a mi propio mundo circundante o a la experiencia del ver televisión.

En la televisión se constituye en intercomprensión el encuentro entre diferentes culturas. La posibilidad de este carácter compartido y recíproco es un rasgo fundamental del horizonte espiritual en que se da este encuentro. Esta perspectiva objeta, a la vez, planteamientos del encuentro intercultural como dos mundos cerrados sobre sí, que requerirían de una tercera instancia que proporcionara un principio de inteligibilidad mutua¹³⁵.

¹³⁵ Que llevan, como señalamos, desde la postulación de contenidos trascendentes que deberían estar presentes en cada cultura, a la resignación en un relativismo cultural más o menos radical que amortigüe la violencia del impacto con lo diferente.

Hablar de participación y encuentro, presupone acción con sentido entre otros sujetos en un conglomerado social. Por ello, el esclarecimiento fenomenológico de las estructuras intencionales en el ver televisión, devuelve este trabajo al mundo espiritual en el que toma lugar como reflexión. Levanta así no sólo la posibilidad de preguntarnos por la dimensión ético-política de sus resultados sino el papel que juegan desde su ser reflexión en nuestra experiencia y comprensión de la televisión, los medios masivos de comunicación y los nuevos fenómenos del mundo contemporáneo en general. Desde esta constatación, nuestra estrategia argumentativa se constata a sí misma como algo más que un texto monológico que busca justificarse autoreferencialmente en su desarrollo. Este será nuestro hilo para revisar nuestro trabajo desde esas nuevas preguntas que ahora nos podemos plantear.



CAPÍTULO 3

LAS MEDIACIONES SOCIALES

DEL VER TELEVISIÓN Y SU INVESTIGACIÓN

Hemos destacado como pertinente la peculiaridad de los aspectos correlativos de la experiencia televisiva: la plasticidad del mundo o mundos en sus cómo determinados de aparición por la creación de un realizador, y la necesaria participación constitutiva que se exige correspondientemente en el espectador. Desde esta sencilla constatación, clásicamente fenomenológica, hemos propuesto una primera comprensión fundamental y rigurosa de las profundas transformaciones culturales en nuestro país y mundo contemporáneos interconectados en medios audiovisuales como la televisión¹: se trata de una señalada actividad de ampliación de nuestro mundo circundante común, cuya constitución es reconfigurada radical y novedosamente por la elaboración de los realizadores y la aprehensión de los televidentes, como constitución compartida de sentido. Este tercer capítulo, dejando operar nuestra tesis en el conglomerado social que ha permitido su formulación, la confrontará con lo que precisaremos como una comprensión del sentido común de ese conglomerado en referencia a los medios. En este diálogo, presupuesto ya, como veremos, desde nuestras primeras páginas, la investigación se someterá al cuestionamiento que sus propios términos le imponen, al referirla más allá de sí misma.

¹ Aclararemos en las siguientes secciones en qué medida es correcto afirmar nuestra interconexión *en* y no sólo *por* los medios de comunicación.

3.1 *Sed contra*: la amenaza alienante de la televisión

Sin embargo, no es absolutamente novedosa la posibilidad de experimentar mundos intencionales que enriquezcan nuestra experiencia cotidiana. No se ha empezado a representar, crear, cuestionar o satirizar el mundo actual o los mundos posibles con la televisión; lo han hecho desde siempre los relatos míticos, el teatro y en una dinámica expansiva, sobre todo tras la imprenta, la literatura escrita.²

Nos encontramos aquí con el amplio y multiforme campo de la experiencia humana en sus representaciones plásticas, escénicas y, más aún, en los procesos históricos en los que la subjetividad colectiva se ha representado al representarlas³. No podremos abarcarlo todas estas experiencias, pues no nos interesa su variedad como tal ni que hayan sucedido en el pasado remoto o cercano. Más bien, una forma en que se pueden hacer presentes a nuestra experiencia es sugiriendo que lo que hemos conseguido hasta ahora no es sino una suerte de exaltación y apología de principio de la televisión. De hecho, cuando la *epojé* suspendió todo pre-juicio valorativo acerca del ver televisión, nos dispuso a la justa integración de la dimensión ética en la experiencia, desde la cual comprendemos ahora la ampliación de nuestro mundo circundante como una oportunidad.⁴ A la propuesta de nuestra tesis se puede contraponer, entonces, fácilmente una perspectiva más suspicaz frente al ver televisión, que destaca como argumento, por ejemplo, el especial significado, para el proceso reciente de las culturas que integran nuestro mundo significativo, que ha tenido la confianza en el poder iluminador –

² Por ahora mantenemos la especificación convencional “literatura escrita” por oposición, por ejemplo, a “literatura oral”. Explicitaremos más adelante el pleonasma en esa primera denominación.

³ Tal debe haber quedado claro de la discusión anterior en cuanto, si bien referida al ver televisión, discutimos la constitución del mundo de cosas como espíritu objetivo, en fundamental dependencia del mundo de sujetos espirituales, como su creación y re-creación retroactúa, en virtud de su significación para sus miembros.

⁴ Sobre cómo se integra así la dimensión histórica a la investigación del sentido, ver Sección 3.1.3.2.1 *infra*.

ilustrador– para la conciencia individual del libro o las producciones cultas en general, frente a la presumiblemente acrítica y crédula contemplación estética frente a la televisión. Debemos entonces, destacar mejor, respecto a esta posición, las razones de nuestra afirmaciones acerca de las posibilidades humanizantes del ver televisión en cuanto experiencia de un encuentro espiritual particularmente enriquecedor. Desde la objeción señalada, presupuesta ya en la intención propositiva en este trabajo, no se trataría sólo de su no novedad ni exclusividad, sino que pareciera que en realidad nos enfrentamos a una amenaza deshumanizante.

En este nivel la actitud natural corresponde a lo que ya escuchamos, vemos, leemos, etc. sobre el tema de la televisión. Se dice allí que los programas que vemos en ella son en su mayoría extranjeros, programas de ficción del rubro del entretenimiento y respondiendo a su lógica propia. Su razón interna regida por el *rating* es además abiertamente declarada por la gente de televisión. Este mundo parece, pues, diseñado para sacarnos de nuestro mundo cotidiano, para escapar por unas horas entre sus risas, suspiros románticos, frenéticos triunfos de héroes de acción, fantasías voyeuristas o el aturdidor ruido visual y auditivo de un vídeo musical.

En una sistematización inicial, esta perspectiva responde a nuestra interpretación de la tesis de la participación del televidente en su experiencia que ella sólo se realiza sobre ofertas limitadas de programas y empresas que los realizan; que la mayoría comparte formatos y códigos audiovisuales similares, y que incluso los contenidos son similares: actitudes, vestimenta, caracteres corporales, preconcepciones de actitudes y actividades según el género, ensalzamiento de un modo cultural frente a otros, etc.⁵ En resumen,

⁵ Muchos estudios como los de George Gerbner precisamente monitorean la televisión en base a un estudio cuantitativo de la presencia de diferentes grupos étnicos o género en los programas, y si se les

aunque tal participación no estuviera ya condicionada o determinada, lo apropiado participativamente parece disponer sólo de una estrecha oferta masivamente impuesta. Desde este punto de vista, sería peligrosamente ingenuo esperar enriquecerse humanamente en la pobreza de estos in-significantes mundos compartidos. Esta pobreza de significado dependería, finalmente, de los realizadores y empresas de televisión, cuyos principios creativos, de selección, etc. responden a mantener su actividad, según como ella se desenvuelve en ese ámbito del conglomerado. Ellos no se reconocerían en el horizonte en el que los hemos ubicado, salvo en el reconocimiento de su importancia y capacidad enriquecedora, aunque de hecho su práctica efectiva les sea ajena.

Estas consideraciones son ciertamente todavía parciales y, desde luego, es posible fundamentarlas mejor. Pero precisamente ese carácter disperso con el que se dan en el sentido común las hace interesantes para nuestro estudio, como tematizamos en la siguiente sección. Podemos indicar, sólo para empezar, que su dispersión permite que incluso la propia televisión –las empresas que hacen televisión– las haga suyas. Se critica desde luego las motivaciones, intereses, principios éticos, de los competidores, y muy raramente los propios. Asimismo, invocan siempre su derecho a la libertad creativa y de opinión. Expresan su dependencia del *rating* y lo proponen como una muestra de la regulación fáctica ejercida por los televidentes a través de sus preferencias. Si bien caben diferentes grados de presencia de los agentes y condiciones que hemos recogido aquí, e incluso la posibilidad de regulaciones explícitas efectivas del Estado, las

asignan roles estereotipados: por ejemplo, los latinoamericanos ociosos, los musulmanes terroristas, las mujeres esculturales y minoritariamente profesionales, etc. Los estudios de Gerbner son además interesantes por su enfoque de la violencia, como comentaremos en el último capítulo. Acertadamente, señala que la violencia nunca ha sido ajena a las narraciones humanas, pero la novedad de su difusión masiva hoy es la ficcionalización de ésta –*happy violence*– que no muestra el sufrimiento, la muerte, etc. más allá del escape airoso del héroe. Construcciones estereotipadas análogas sesgarían los modelos de género, étnicos, etc. que la mayoría de programas nos muestran. En: “An interview with George Gerbner”, *The Sun: A Magazine of Ideas*, Agosto 1998. Disponible en: <http://www.peterhobbs.net/articles/story.html>

empresas o el público⁶, la descripción de esta perspectiva y el estado de cosas al que hace referencia, sólo ha sido posible porque participamos de un medio social en el Perú donde, como señalamos, tiene lugar una actitud natural sobre la cual tiene lugar cualquier debate que propongamos sobre el sentido o importancia de nuestra experiencia al ver televisión. En adelante, aun si tematizamos esta actitud natural, los conceptos que empleemos para determinar a los actores y dimensiones involucrados, deberán aparecer y articularse a partir de nuestros análisis precedentes⁷.

3.1.1 El *desde dónde* de la crítica y nuestra investigación

No discutiremos, entonces, alguna teoría de los medios en particular que se articule más sistemáticamente como una alternativa presumiblemente más prudente que nuestras supuestamente ingenuas conclusiones. Tampoco pretendemos medir un discurso fenomenológico técnico con un conjunto de afirmaciones que, precisamente por participar del sentido común, se dan de suyo como más o menos evidentes y sin necesidad de mayor discusión. El planteamiento de esta discusión de nuestros resultados responde a la constatación, incluida en esos mismos últimos resultados, de que participamos en el conglomerado subjetivo desde una posición peculiar: nuestras discusiones se sitúan de forma específica, y desde allí no sólo aportan, sino que son escuchadas o no, resultan interesantes o no, a ese conglomerado sobre el que pretendemos haber reflexionado. Precisando nuestra posición correlativa a esta audiencia que pretendemos para estas opiniones, no sólo situaremos las relaciones de nuestra argumentación con este sentido común, sino que buscaremos incorporar a ese

⁶ Como ha sido el caso en la televisión europea, y lo sigue siendo en la televisión pública de algunos de sus países. Asimismo, la experiencia chilena de un ente regulador formado por el Estado, los medios y la sociedad civil: el Consejo Nacional de la Televisión. La web de este último organismo: <http://cntv.nivel5.cl/link.cgi/>

⁷ Es importante señalar que las consideraciones ético-políticas introducidas aquí de forma preliminar, recibirán una descripción más precisa y una articulación sistemática con el avance de la investigación, concretamente en las Secciones 3.2. y 3.3 *infra*.

propio sentido común en nuestra dinámica reflexiva. De esta forma no sólo intentamos ser interlocutores de posturas adversas o coincidentes con la nuestra, sino hacernos significativos para la opinión del indiferente que no-sabe-no-opina, tematizando precisamente también su actitud. La convicción fenomenológica de fondo no se reduce sólo a creernos capaces de presentar una argumentación atractiva a estos públicos, sino a hallar en sus actitudes posibilidades de inicio de una reflexión sobre la cual discutir. Más aún, pretendemos hacer significativa esta dinámica para la propia reflexión académica, que aun cuando se plantea en ambientes especializados, se ubica en un horizontes social mayor. Así, al decir que buscamos situarnos, nuestra respuesta no será sólo una ubicación sino una dirección en las discusiones que cobran vida en nuestra comunidad social; y al esforzarnos en alcanzar como interlocutor algunas convicciones masivas del sentido común, buscamos incorporarlas para ofrecer una reflexión más precisa y fundamental, al mundo académico en el que, entre muchos otros, aparece este trabajo.

En buena cuenta, ampliaremos la base de nuestro trabajo pero, en lugar de oponerlo a otro discurso filosófico acabado que podamos invocar, profundizaremos la experiencia misma en la que hemos desarrollado nuestra investigación y que compartimos con toda persona y grupo de nuestro conglomerado social. El método fenomenológico deberá mostrarnos en esa experiencia originaria, compartida diferenciadamente, las raíces de las objeciones alternativas y de nuestros posibles sesgos acrílicos. Esta confianza no es sino coherencia con nuestro proceder fenomenológico que sabe su subjetividad particular mediada desde siempre por el mundo comunicativo intersubjetivo.

Debemos buscar un hilo conductor para plantearnos fenomenológicamente el tema de la situación de nuestras reflexiones en relación a las otras voces que las discuten. Volviendo desde ellas a nuestras afirmaciones sobre la participación en el ver, se nos replica enfáticamente citando las consecuencias de la experiencia televisiva: comportamientos estereotipados objetivados en el lenguaje, modas y el fenómeno del *merchandising* en general. Se nos objetaría así la falta de sistematización de los valores trastocados, o antivalores impuestos, con los que se reduce los términos de la experiencia del ver televisión, que sólo en teoría ampliaría posibilidades de mundos acercados. Pero este énfasis en la vinculación entre intereses y oferta de mundo en los realizadores e intermediarios en la difusión de programas, entiende las decisiones involucradas en estas actividades como una manipulación que podría también en principio difundir programas que enriquezcan en vez de angostar –en el sentido que se ha señalado– nuestra experiencia.

En esta argumentación opera una intención crítica que presupone una distinción entre lo moral y auténtico, por un lado, y lo inmoral e impuesto alienantemente, por el otro. El cómo se realiza esta distinción en una realidad particular es enunciado entonces por alguien competente en identificar esas instancias auténticas o alienadas. Aunque los medios realicen esa crítica o autocrítica, usualmente sesgada como señalamos, son otras las instancias a cuyos “estudios” se refieren para llevar adelante la crítica. Frente a lo alienante se descarta lo auténtico, así como frente a la uniforme, pero seductora, oferta televisiva del entretenimiento “banal” se yerguen actividades que “culturicen”. Se apunta entonces a un respaldo del “mundo cultural”, como un mundo circundante secundario reconocido indeterminadamente en conciertos, publicaciones, exposiciones, teatro “serio”, etc. Esta forma de la percepción crítica que venimos discutiendo destaca

que este último tipo de actividades no encuentran espacio en la televisión, ni –según arguyen como razón los empresarios televisivos– un grupo significativo como televidentes. Así, el desde dónde se realiza la crítica a la televisión –que encuentra a ésta ajena regularmente al culturizarnos– tiene un lugar determinado desde donde se expresa y vive este mundo cultural. Aquí, repetimos, “cultural” y “cultura” se entienden como un mundo circundante secundario restringido, y amenazado como en repliegue.

No es casual que las instituciones culturales a las que se remiten estos juicios, sean centros de producción de conocimiento que no se expresen en televisión, o en general de forma audiovisual. En coherencia con la seriedad que se les atribuye, la sobriedad de sus perspectivas se traducen en publicaciones, no sólo sobre temas teóricos, sino incluso en referencia a las artes plásticas o escénicas que son, de suyo, más audiovisuales. Universidades, centros de investigación, centros culturales, y diversas organizaciones, si bien hoy no son ajenas al mundo audiovisual –para promocionar sus actividades y “constituir” su imagen institucional– atestan su carácter reflexivo y su potencial crítico a través de la producción de textos, y actividades alrededor de éstos (conferencias, mesas redondas, presentaciones, etc.)

Esta presentación general de los argumentos, referencias y contextos en los que se desenvuelven algunas críticas suspicaces frente a las amenazas que vendrían con la televisión, nos permite proponer un hilo conductor que nos oriente entre los diversos aspectos de este debate. Este hilo hilvana el desde dónde, cómo y a través de qué medio se expresan y captan estas actividades y los juicios que sobre cada cual realizan recíprocamente. Reparamos entonces, asimismo, en que nuestras reflexiones sobre la experiencia audiovisual en el ver televisión, son reflexiones que se realizan

completamente al alcanzar en este momento a sus lectores, y no al mismo autor que las piensa, escribe y corrige. Nuestro trabajo alcanza su realización en una mediación precisa que no es el pensamiento en el que se gestaron, ni la propia imagen televisiva sobre la que se pensó. Este trabajo es un texto escrito y luego impreso.

Debemos ocuparnos ahora de esta mediación común tanto a nuestras investigaciones como a la crítica suspicaz de la alienación televisiva que se refiere al texto escrito como su espacio paradigmático desde el que opera su análisis. Desde esta entrada a la consideración tanto de esas opiniones del sentido común, como de nuestro propio trabajo, formularemos un balance de las oportunidades y límites de la experiencia del ver televisión, así como algunos principios generales para las metodologías de estudio que se ocupan de este tema y similares.

3.1.2 El modelo del texto escrito: fenomenología del leer

Es importante recordar que las siguientes consideraciones fenomenológicas son asumidas como un espacio sistemático de contraste que precisará, profundizándola, la investigación que hemos realizado, dando asimismo cuenta de la mediación que la posibilita. No se pretende, por tanto, un estudio fenomenológico exhaustivo del leer que merecería un volumen similar de texto al que en este momento se desarrolla simultáneamente a la lectura.

Partamos, como siempre, de la actitud natural que se desarrolla en los contextos de sentido común particulares que esbozamos antes. Consideremos a alguien –nos interesaría quizás en particular un joven o una niña– que ve un programa de televisión, y

que además lee más adelante una novela, digamos, un clásico⁸. Se considera en general que suele ser más formativo leer. Un joven educado en un ambiente facilitador de su formación buscará leer en un ambiente tranquilo; o, si se encuentra acompañado por otros, leerá, usualmente en silencio. Realiza, entonces, una actividad individual.

No tan esencial, pero no menos generalizada es la creencia de que los libros sin ilustraciones son más serios, difíciles o importantes, o todo a la vez. El texto escrito es, asimismo una herramienta imprescindible para la educación: el alumno puede volver sobre lo que no ha entendido bien o sobre lo que desea profundizar. El mismo valor alcanza al texto del curso o los apuntes hechos en clase. Esta actividad retrospectiva fortalece asimismo el aprendizaje no buscado directamente, pero siempre fortalecido al leer un texto correcto: mayor pericia ortográfica y en redacción, por las que el lector se capacita simultáneamente como escritor. Pero además del desarrollo de estas habilidades formales se reconoce un valor humano peculiar al contenido del texto: es usual la metáfora del lector como alguien que participa de una nueva vida, un mundo nuevo.

En su interesante peculiaridad estas estructuras no nos sorprenden pues hemos encontrado otras semejantes en el ver televisión, donde también predomina el sentido de la vista. Sin embargo no basta poder ver para leer, se impone una condición indispensable que señala el horizonte y la posibilidad cultivadora del leer: si bien podemos decir que “aprendemos” a ver televisión reconociendo sus códigos y formatos,

⁸ Escogemos como ejemplo una novela, que puede ser comparable, en cuanto unidad narrativa con una serie de televisión o telenovela, como las que estudiamos antes. Consideraremos luego –Sección 3.1.3.2.1 y 3.1.3.3– el vínculo básico entre esta forma escrita con otro género de elaboraciones, como el tratado sistemático o el texto filosófico, hermanados por las dinámicas de pensamiento, expresión y comprensión de la lectura, que la fenomenología nos descubre.

necesariamente debemos ir a la escuela o ser educados explícitamente para poder leer y escribir.

Estos breves apuntes nos ayudarán en la descripción sistemática siguiente sobre el leer. El tema ha sido además ya mencionado como una analogía esclarecedora del acto de neutralización sobre la sensación de los puntos de luz sobre la pantalla, por el cual se constituye en un primer nivel sensible la imagen. Más aún: este análogo se debió a que Husserl no conoció la televisión, pero sí se ocupó con cierto detalle de la experiencia del leer. Husserl explica cómo podemos entender la unidad de la persona como tal, dada en forma completamente intuitiva, a través del paralelo con el leer un libro, donde no me dirijo a los signos como *cosas* –los cuales puedo experimentar como tales– sino que vivo en el sentido, como un objeto en su unidad espiritual:

“Cuando leo las “páginas y renglones” de este libro o leo en este “libro”: capto las palabras y oraciones, están allí como cosas físicas: el libro es un *cuerpo*, las páginas son páginas de papel, los renglones son ennegrecimientos e impresiones físicas de ciertos sitios de estos papeles, etc. ¿Capto esto cuando “veo” el libro, cuando “leo” el libro, cuando “veo” que está escrito lo que está escrito, que está dicho lo que está dicho? Estoy ahí obviamente en una actitud enteramente distinta. Tengo en verdad ciertas “apariciones”, la *cosa* física, los sucesos físicos en ella (...) Pero precisamente no estoy dirigido a esto. Veo lo *cósico* en la medida en que me aparece, pero “vivo comprensivamente en el sentido. Y en tanto que hago esto, ante mí está la unidad espiritual de la oración y del nexo de oraciones, y éstas a su vez tienen su carácter, por ejemplo, la determinada peculiaridad estilística que se impone...”⁹

No se trata de una segunda objetividad (espiritual) vinculada a la primera (físicamente aparente): no se resalta a la manera del detalle destacado atencionalmente en la percepción en contraste con el fondo. La palabra tiene su sentido “espiritual”: si bien, puedo regresar a la actitud que mienta al ser-ahí en sus apariciones, siempre puedo volver a este sentido (del drama, del texto, etc.) que no está “ahí en el espacio”. El

⁹ *Id2* §56 h) (p. 283-284)

sentido no se engancha al texto, sino que lo penetra, animándolo, no a cada palabra por sí sino en su nexos, configurando unidades de sentido mayores.

“A esta *cosa* no se engancha una segunda, el sentido, sino que éste penetra “animando” el todo físico en cierta manera; a saber, en tanto que anima cada palabra, pero, de nuevo, no cada palabra por sí, sino nexos de palabras que se enlazan mediante el sentido en configuraciones dotadas de sentido; éstas se enlazan a su vez en configuraciones superiores y así sucesivamente. Al animar las apariciones sensibles, el sentido espiritual está fusionado con ellas en cierta manera en vez de solamente enlazado en una yuxtaposición enlazada.”¹⁰

A diferencia de la experiencia del ver televisión, no hace falta un análisis para alcanzar la significación de lo sensible, porque aquí el qué y el cómo –el tipo de letra y su formato– son indiferentes. La actividad misma del leer tiene como medio la significación y las relaciones internas dables entre unidades de significación.

Dejando en claro la necesidad de un soporte sensible –en las letras– para la lectura, consideremos este papel secundario de lo que aparece sensiblemente: si bien está involucrado el cuerpo, desde el movimiento de los ojos y la necesidad de pasar la página; estas actividades no son tematizadas ni ocupan el centro de la atención, como tampoco lo son los movimientos fácticos de los ojos y el cuerpo para ver televisión.

Pero el mismo carácter visual y auditivo es prescindible también en la determinación del núcleo noemático: así como puedo leer en silencio, puedo leer y gozar de la descripción de un paisaje sin que medien en mi mente imágenes visuales o auditivas. Más aún la descripción puede acceder a lo no descriptible directamente en términos visuales, como los estados de ánimo, rasgos personales, relaciones entre pensamientos, etc., que aunque sean referidos a través de metáforas o metonimias, no se comprenden como sensibles en sí mismos en modo alguno. La sinestesia misma, cuyo sentido se determina en el

¹⁰ *Loc.cit.*

horizonte de lo sensible tiene su principio de efectividad en lo conceptual: presupone lo sensible para impactar con sus combinaciones atípicas. En ellas no relaciona representaciones sensibles, sino sólo las especies significativas nombradas. Así, las sinestesias visual-táctiles de Dante, sin precisar una cosa o espacio sensiblemente determinante, puede atravesar siglos como principio inteligible de las más diversas representaciones del infierno¹¹.

Esta distancia de lo sensible, y por tanto, con lo corporal que lo media no es una determinación opcional del texto leído, sino su medio realizador, tanto en la novela de aventuras narrada y descrita más concreta y coloridamente, como en la introspección psicológica¹², o el tratado sistemático filosófico. Precisamente la representación del pensamiento está involucrada esencialmente en la lectura, que sólo es posible por la actividad previa del autor, como una actividad autoconsciente que puede por principio volver sobre sí misma para replantear su expresión, en la actividad del corregir. En efecto, se da por hecho que quien escribe puede –y, por lo general– re-escribe, pero, además, que se ha de pasar por el momento más o menos angustioso de empezar a llenar el papel en blanco y conducirlo a su conclusión, prefijada o determinada en el transcurso. Podríamos, sin embargo, objetar que sucede algo muy similar al ver televisión: también el equipo productor es plenamente autoconsciente de la posibilidad de reelaboración de sus acciones y creaciones. Hay, sin embargo, una diferencia

¹¹ Dante D'Alighieri, *La Divina Comedia*, Infierno. Particularmente los tres primeros cantos.

¹² Como *Crimen y castigo*, *Lolita* o *Los miserables*, en los cuales la vida interna puede ser escenificada como una discusión o teatro interno, con todo, se trata de una representación de un objeto intencional en el que no se reconoce propiamente determinaciones sensibles en nuestro objeto intencional. Como sabemos, la cosa se nos da por matices y escorzos, pero la vivencia no se matiza ni escorza; y no hace falta tal carácter sensible cósmico para la determinación de sentido de esos objetos. Recordemos que “la conciencia, considerada en su “pureza” debe tenerse por un *orden del ser encerrado en sí*, como un orden de *ser absoluto* en que nada puede entrar ni del que nada puede escapar, que no tiene un exterior espacio-temporal ni puede estar dentro de ningún orden espacio-temporal; que no puede experimentar causalidad por parte de ninguna ni sobre ninguna cosa puede ejercer causalidad...” (*IdI* §49 (p. 114)).

esencial, acerca de cómo opera aquí el soporte sensible visual en su relación con el espacio.

Al ver televisión, aprendo con sentido una serie de acciones que suceden a la manera de “allí delante”, desde luego de forma neutralizada: la aparición sensible, como vimos, supone la referencia a mi actividad cinestésica como cuerpo animado en la unidad superior de sujeto personal¹³. Al “estar allí” lo que me va apareciendo, puedo fijarme en diferentes detalles, dejar vagar mi atención, aunque sometida al ritmo propio en que se me da el flujo audiovisual. Por otro lado, al leer neutralizo las impresiones sensibles a una con mi actividad corporal-psíquica-espiritual de seguir las palabras.¹⁴ La mirada atencional al leer sigue las líneas de la lectura a manera de un riel sensible apercebido por donde discurre la simultánea producción y reconocimiento de sentido. En cambio las imágenes no ofrecen un punto sensible original determinado: a cada instante se me presenta un conjunto significativo en cualquiera de cuyos detalles puedo fijar mi mirada a voluntad.

Puedo leer más o menos rápido o volver sobre lo leído, pero sigo la pauta del libro sumando unidades de sentido en palabras, oraciones, párrafos o unidades más amplias y complejas en las que se puede confirmar, rearticular, reorientar, etc. lo ya leído, en un permanente incremento del sentido global en su completud.¹⁵ Un capítulo, una palabra o un signo de puntuación pueden poner bajo una nueva luz todo lo leído, así como análogamente la secuencia de imágenes en escenas y acciones que me aparecen van conformando la historia; sin embargo, puedo apercebir relaciones significativas entre las

¹³ *Id2* § 18 f) (p. 115) donde Husserl afirma que todo lo que experimentamos en la cosa percibida hace referencia al cuerpo; *Ibid.* § 37 (p. 190).

¹⁴ *Ibid.* § 56 h).

¹⁵ *Loc. cit.*

imágenes que integran el campo visual que me aparece, donde este juego entre los elementos que compone lo visto con sentido, se muestra sobre lo sensible. Pensemos, por ejemplo, en la iluminación peculiar de diversos géneros de escena, las diversas posibilidades de composición de un encuadre, etc. donde el fondo de significatividad del personaje o acción central es apercibido como el juego sensible de la aparición simultánea del resto de elementos no atendidos en primer plano. De esta manera, el sentido constituido en un desarrollo lineal al leer, contrasta característicamente con la experiencia de simultaneidad de múltiples apariciones sensibles que se integran en el fluir propio de las imágenes al ver televisión. En resumen, el realizador televisivo no tiene ante sí sus cintas de vídeo, a la manera que las letras y secciones del texto sobre las páginas del libro están dispuestas ante los ojos del autor. Correlativamente, tampoco está la serie de televisión, sino un instante de ella, a cada momento frente al televidente.

La riqueza de posibilidades significativas de lo sensible en lo audiovisual televisivo no implica ninguna superioridad expresiva de principio frente a la lectura. El realizador audiovisual construye un mundo humano a través de la puesta en juego de lo sensible, no menos que el autor literario elabora su creación en el ámbito de sentido de lo conceptual-simbólico. Podemos acceder a sutiles matices de estados subjetivos o incluso conocer la profundidad de una desesperación o la grandeza de una dura decisión a través de una lectura que, recurriendo a referentes sensibles –lo profundo, lo grande, lo duro– no se determina por ellos sino, como señalamos, articulan relaciones entre esencias instanciadas en lo sensible¹⁶ y que, por lo tanto, hacen eco en ella –la conciencia o memoria sensible– sin situarse a su nivel.¹⁷ La misma elaboración

¹⁶ Sobre relaciones entre esencias ver Sección 1.4.1.2 *supra*.

¹⁷ Así, los razonamientos encontrados de Raskolnikov en las cien primeras páginas de *Crimen y Castigo* de Dostoiévsky donde no sucede ningún “hecho”, o las no menos atormentadas reflexiones morales de Jean Valjean y el inspector Javert en *Los Miserables* de Víctor Hugo. Lo sensible y lo conceptual, en su

conceptual puede jugar consigo misma en un juego de autorreferencias, que incluyen la autodestrucción para mostrar su mismo carácter de portador de sentido; es decir, hacerse sinsentido destacando la producción misma del sentido distinguiéndola de las palabras.¹⁸

Hemos partido del análisis básico husserliano del leer, para proyectar descripciones más amplias de esta experiencia. Pero toda esta complejidad articulada en el leer presupone al texto escrito cuyo sentido desentraña: esta venida a la existencia del sentido a partir del texto, señala intencionalmente a la objetivación esas significaciones en el texto. Así pues, el texto no sólo es leído, sino que debió ser escrito.

3.1.3 La objetivación de sentido en la escritura y su reestructuración de la conciencia

Buscamos explicar qué permite afirmar, según la perspectiva suspicaz respecto a los medios que señalamos, que se puede distinguir lo inauténtico de lo auténtico, así como la influencia alienante de la formación de un espíritu crítico. Precisamente este mismo planteamiento, se entiende como expresión de ese espíritu crítico. En la comprensión y juicio que ejerce se determina independientemente un ámbito significativo autocontenido e independiente. Tenemos así la pauta de distinción: el poder seductor, acríptico e inoculador de pasividad de lo televisivo se ayudaría de la carencia de esta

consistencia espiritual, en el sentido expuesto en *Ideas 2*, abre complejos campos de investigación en la experiencia estética. Mucho de lo dicho aquí debería precisarse en un nuevo contraste respecto a la música instrumental.

¹⁸ Como sucede en el prólogo a la segunda parte de *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha*, donde el propio protagonista interviene en una disputa entre el autor y sus compañeros de mesa, acerca del robo intelectual de un pícaro que aprovechó el éxito de la primera parte para circular una segunda apócrifa. En un juego análogo Jorge Luis Borges diluye al protagonista en el texto, y a éste en el propio pensamiento del lector, explicitando la animación de sentido que media su actividad, en *Las ruinas circulares*. Así también en la poesía de Stephan Mallarmé, signifiante de la significatividad misma en el juego de vacíos significantes, tanto como, en sobria prosa, la Tesis 7 del *Tractatus Logico-Philosophicus* de L. Wittgenstein.

distancia frente a lo inmediatamente experimentado que en su fugaz aparecer a cada momento, nos sumerge en sus secuencias sobre las que no tenemos control, perdiéndonos en la ficción de ese mundo espiritual. De hecho, se podría hablar aquí de una mayor actividad objetiva al leer, correspondiente a la elaboración y manejo del pensamiento simbólico. Quedaría, sin embargo, por discutir, si ello comporta un talante moral de suyo positivo en el distanciamiento que opera.

Aquí apreciamos que la intuición crítica que estamos constatando no es en absoluto una simple caricatura que contraste la lectura benefactora con un ver televisión alienante. Por ello, el siguiente análisis nos aclarará, ya no sólo las articulaciones fenomenológicas de la lectura como creación de pensamientos salvaguardados en el ámbito de las significaciones al animar las letras de palabras que aparecen sensiblemente, sino cómo ha sido posible la constitución de una experiencia que, dirigiéndose a esencias de pensamiento, pretende alcanzar su correlato en lo auténtico esencial del mundo circundante experimentado. Tal es la convicción latente en el escritor de un texto, en cuya experiencia es incluido el lector.

Profundizaremos ahora en las condiciones de posibilidad de la lectura en la experiencia originaria de la escritura¹⁹ como actividad formadora de una conciencia subjetiva (colectiva o individual), autoconsciente, crítica y autónoma, que arroje su luz sobre las

¹⁹ Parece una observación inútil, sino paradójica, hablar de un sentido más originario en la lectura que en la escritura. Nos referimos al siguiente hecho, cuyo valor fenomenológico es extraído y estimado en las siguientes secciones: el ser humano ha *leído* signos prácticamente desde siempre en los rastros de animales, las nubes del cielo, los sonidos a su alrededor, etc. Pero la producción convencional autónoma de signos en la escritura es una experiencia posterior y de lento desarrollo. La fenomenología del leer a la que nos hemos referido hasta ahora, se enraíza, pues, en la aparición de la escritura en un momento histórico peculiar, que se dio, correlativamente a la aparición de lectores. Esta distinción quedará aún más clara cuando consideremos cómo frente a un mismo texto, hay distintos modos de lectura, entre los cuales la lectura individual en silencio se sitúa en los momentos más recientes de su desarrollo.

sombras de la caverna en la que, a pesar de lo formulado hasta el momento en nuestra investigación, parecemos estar confinados al ver televisión.

3.1.3.1 La memoria oral y su transformación tecnológica

No debería llamar a sorpresa este subtítulo, aunque hayamos anunciado el análisis de las articulaciones internas del leer y escribir. Señalamos que debemos aprender a leer y escribir, en un proceso dado usualmente en una institución destinada para tal fin. Desde un punto de vista general podríamos decir que primero reconocemos y dibujamos figuras de aprestamiento, para poder hacer lo mismo posteriormente con las letras, que luego escribiremos y finalmente leeremos según esa caligrafía o en siempre diferentes variaciones tipográficas²⁰. Pero estas letras y posteriormente, palabras, oraciones y textos, son representaciones escritas de un lenguaje que en primer lugar aprehendemos, aprendemos y ejercemos de forma oral. Y la mención a la necesidad del aprendizaje y su institucionalización nos permite reconocer una diferencia, en principio sutil, pero crucial: el lenguaje escrito es una representación a partir del lenguaje oral, pero como veremos no es una representación *del* lenguaje oral.

Señalamos, desde Husserl, cómo es posible una capa significativa previa incluso al lenguaje natural,²¹ pero no tenemos por qué identificar por principio ese ámbito significativo con el mundo de significación constituido por la escritura y en el que ella se realiza. La posible objeción inmediata a esa identificación precipitada sería considerar la realización de esa experiencia significativa en una comunidad que no

²⁰ Es interesante señalar, a manera de digresión, que el constructivismo actual rehúsa empezar por aprender a reconocer de memoria letras tipo del alfabeto. De hecho, nosotros lo hacemos sencillamente, pero ¿cómo reconocería un niño pequeño las casi infinitas variantes de escritura o impresión? Esta perspectiva del aprendizaje, que señala así los problemas de todo modelo memorístico, presupone lo que diremos a continuación sobre la aparición y procesos tecnológicos históricos del escribir y leer.

²¹ Ver Sección 1.4.1.2 *supra* en relación a *IdI* §124 donde se discute la capa del *logos* fundida sobre la protodoxa.

disponga de la escritura. Consideramos por eso, aquí, una cultura oral primaria, es decir, que no ha conocido la escritura²². En las siguientes páginas asumimos desde un proceder fenomenológico, las pistas de investigación y fenómenos característicos desarrollados por W. Ong, D. Abram²³ y otros autores. En la medida en que nuestro análisis observe lo dado en la experiencia, si bien ayudado por las sugerencias de estos autores, no estaremos violando los principios de la epojé, sino que estaremos ayudándonos del contraste con las singularidades de la actitud natural para aclarar lo presupuesto en ella. Posteriormente nos permitirá dar cuenta de la relación esencial entre la investigación histórica y la de esencias, dentro del mismo ámbito de la fenomenología.²⁴

Advirtamos que la caracterización propuesta puede ser engañosa porque, al definir la investigación desde la misma experiencia de la escritura de la que ya disponemos y en términos de la cual se relaciona el autor de estas líneas con quienes lo leen, estamos empleando una negación: aquella cultura es tal que no puede leer ni escribir. Pueden, sin embargo hablar y escuchar, por lo que debemos considerar cómo son posibles y se desarrollan esas dinámicas propias que no se realizaron ni autocomprendieron, como todavía hoy no sólo se realizan y autocomprenden, en términos de incompletud respecto a los recursos de la escritura.

Aquí, de hecho, la comunicación y cualquier forma de conocimiento tiene su soporte en la memoria que, vista desde nosotros, al no poder recurrir a libros, está condicionada

²² Esta oralidad primaria refiere, desde luego, a una secundaria; es decir, a la experiencia de comunicación oral que dispone también de la escritura, y, en nuestra época, de los medios audiovisuales de masas. Cómo veremos enseguida esas diferencias no constituyen meros añadidos a la realización de cada actividad sino su profunda transformación recíproca.

²³ Ong, Walter, *Orality and Literacy – The Technologizing of the Word*, London: Routledge, 1982; Abram, David, *The Spell of the Sensuous – Perception and Language in a More-than-human World*, New York: Pantheon Books, 1996.

²⁴ Ver Sección 3.1.3.2.1 *infra*.

por su capacidad retentiva. Puede, sin embargo, recurrir a los demás, sea como portadores individuales de otros conocimientos complementarios a los propios, o como otros grupales que funjan también de interlocutores o como contexto del mismo conocer (por ejemplo en un rito). En todo caso el conocimiento siempre es inseparable del que conoce²⁵. Por ello el lenguaje oral, se realiza y concibe su realización en situaciones concretas: alguien habla y los demás (que pueden ser incluso sólo él mismo, como al hablar de las subjetividades espirituales) escuchan. No se trata de un truismo: el conocimiento y su empleo siempre se dan en una situación vital fáctica. Un conocimiento no aplicado, si es enunciado, probablemente está siendo compartido en otro contexto, como la enseñanza.

La comunicación de un conocimiento requiere la presencia efectiva de la comunidad. Su enunciación es una *performance* activa y retroactiva respecto a la audiencia que se hace presente al conocimiento y al conocedor: ellos aceptan, cuestionan o ignoran los contenidos a través de la aceptación, cuestionamiento o indiferencia frente al hablante que se les dirige. Por su lado, el hablante o *performer* –narrador de cuentos, sabio, etc– es consciente de su situación en que se encuentra y a la que reacciona –frente a la atención, cuestionamiento o indiferencia– a cada momento²⁶. Está siempre presupuesta, entonces, la mediación de respuesta participativa que demanda la improvisación a las acciones de manera inseparable. Pero hay límites para el contenido de lo comunicado, ya sea una experiencia propia o parte del acervo de conocimientos de la comunidad: esta limitación reside en la memoria, y en ella se darán las dinámicas que apoyarán su desempeño. De manera especial, y en correlación a la interacción hablante-oyentes, las

²⁵ Ong, *op. cit.*, Cap. 3.

²⁶ Contrasta por tanto con la conciencia de la propia situación como reflexión sobre ella misma entendida en los confines de su individualidad, o la de la conciencia del autor de un libro, separado en tiempo y espacio de sus potenciales lectores.

unidades de contenido más o menos extensas se estructurarán en formatos que respondan a la necesidad de recordación.

Estos formatos –clásicamente estudiados por ejemplo en *La Ilíada*²⁷ como evidencia de su naturaleza oral, y en otros corpus de conocimiento en diferentes culturas– constituyen estructuras formulaicas repetitivas, que, organizando nombres, cualidades y secuencias de una manera convencional, constituyen unidades luego articuladas con otras similares, ayudando a la memoria del hablante y de la comunidad, así como permitiendo incorporar variaciones por parte de ambos en función del contexto fáctico.

Pero el ritmo de la comunicación humana situada como respuesta a un contexto efectivo no sólo estructura a nivel formal, sino que se articula con sus posibles contenidos²⁸. En efecto, si el conocimiento del hablante sólo es evocado y reconocido como tal en situaciones efectivas de interacción humana, es un conocimiento que es dado de suyo, en situaciones efectivas, y así será aprehendido. Estas aplicaciones efectivas son aprehendidas como los otros cursos de acción de los sujetos, constituyendo unidades de recordación evocables ulteriormente como pequeñas o complejas narraciones. De hecho, narrar es, en este contexto, prácticamente impersonar: el narrador o vate dice las palabras del personaje y es a la vez el héroe, dios, animal, etc. que lo dice. Por tanto, no

²⁷ De ahí la importancia fundamental de los estudios de Millman Parry sobre esta epopeya, y su influencia sobre los estudios de las narraciones de otras culturas y el cuestionamiento de la noción de “literatura oral”. Parry encontró en los 27.000 versos de *La Ilíada*, 29.000 fórmulas que debían permitir al vate la ejecución de trozos importantes del poema, ayudado por el ritmo, simetría y la organización de nombres, adjetivos en cada fórmula, y las formas de conjunción entre versos en situaciones también formulaicas como discusiones, revelaciones, luchas, etc. Ong, *op. cit.*, Cap. 1.

²⁸ Son aquí especialmente iluminadoras las conexiones que establece Husserl entre ontología material y ontología formal (donde esta última integra la lógica formal), que basan toda posibilidad de consideración y expresión significativas de cualquier objeto, sus determinaciones y las proposiciones que les pueden ser correlativas. La aclaración de estas estructuras –en las que la distinción entre la lógica como normativa y como región eidética cumple un papel fundamental– es la finalidad de los §§ 10-17 en *Ideas I*, al final de los cuales puede precisar los conceptos de ontología regional, categorías, proposiciones y verdad correlativos.

sólo es ajena sino irreductible en términos orales, el distanciamiento disponible a la lectura frente a los personajes (o uno mismo) y su situación vital. Más abajo profundizaremos más en la experiencia intersubjetiva del espacio y tiempo que esta forma oral narrativa presupone.

La investigación empírica de culturas orales indica que el reconocimiento de formas, definiciones, métodos, etc. en ella es impensable para sus miembros fuera de sus situaciones de aplicación. Así, la idea de un método o definición por encima de esas aplicaciones es ajena a su experiencia porque presupone no sólo un no lugar o un no tiempo en su generalidad, sino la tipificación de la espacio-temporalidad objetiva de éste. Las definiciones no son posibles, no sólo porque no son recolectables –¿quién las podría albergar y dónde las almacenaría? – sino por su inutilidad: si han de ser aplicables, se las recuerda en su aplicación, donde todos pueden corroborarla en su actividad cotidiana. Un conjunto de definiciones o de procedimientos generales sólo son contrastables porque se plasman y pueden ser recordados en un registro independiente de los hablantes (por ejemplo, un libro); su idea peculiar corrección es incomprendible en un mundo oral primario.

Sucede análogamente con el tiempo y el espacio: la idea de su determinación objetiva y contrastable, presupone la experiencia escrita realizada, por ejemplo, a través de listas, mapas o calendarios. En las culturas orales el vínculo permanente entre lo que ha sido practicado y lo practicado ahora, abre un horizonte temporal lleno de significados coordinados y mutuamente presentes, ajeno a la fragmentación pasado-presente-futuro tipificada por lo escrito. La experiencia de lo espacial, profundiza estas consideraciones: la comunicación oral tiene lugar en el tiempo y en el espacio, y al aprehender su

contenido, éste está fijado en aquéllos, al paisaje, al hábitat en sus procesos característicos. Pero la palabra en la que se guarda lo aprehendido y a través del cual es evocado, toma ella misma lugar como un acontecimiento evanescente al ser pronunciado.

Al momento de pronunciar una palabra, se realiza sensiblemente como una aparición posibilitada por la desaparición de lo precedente. La palabra surge en medio del silencio y al realizar su completud, regresa a él. En una cultura oral se experimenta que la palabra tiene lugar a una con su desaparición; por ello tanto la palabra como el discurso no sólo tienen un comienzo y un fin sino que se inician y desaparecen ellos mismos. Ajena a la escritura, donde la palabra es una referencia mnémica visual, aquí se despliega la capacidad sensible del sentido del oído.²⁹

La experiencia significativa de la palabra oída es inseparable de su ser un evento físico pasajero. Luego de realizada, sólo queda en la memoria como evento: el recuerdo de la acción de un hablante que es el que conoce. Es bajo esa forma que pueden ser luego evocadas, y correlativamente a la cual se articulan sus instancias de corrección. Así, no se dispone de ellas a manera de un depósito indexado en el que se pueda profundizar por cuenta propia (nuevamente, ésta es la imagen de la memoria desde una cultura escrita); sino que la condición de su evocación es también una situación concreta, de la que otros participan, según hemos visto. Con esa situación vivida se contrasta la corrección de su aplicación.

²⁹ Ong, *op. cit.*, Cap. 3. (p.74).

Dentro de esta experiencia, el espacio y el tiempo se experimentan en un enraizamiento vital, prácticamente desconocido para nuestra cultura que se representa su realidad (y a sí misma, con ella) en la escritura: el espacio es inseparable del lugar habitado, así como el tiempo es una presencia reconocida tanto como realizada, porque se hace presencia continua, según diferentes formas, en la vida que integra de esta forma lo que, desde nuestra perspectiva, mediada por la escritura, llamaríamos el pasado, presente y futuro. Así, el espacio y el tiempo son campos integrados de significación, de manera que bien puede el significado permanecer en el lugar reviviéndonos su experiencia, o también el revivir ese significado ser inseparable de la situación concreta de encontrarse en ese lugar. Nuestro problema es que si bien estas experiencias no nos son ajenas –hay sitios que “nos dicen”, o sólo “(nos) decimos” ciertas cosas en determinados lugares– para una cultura oral no son en principio dables de otra manera. Dos ejemplos, recopilados por D. Abram a partir de estudios antropológicos contemporáneos y de siglos pasados, pueden ayudar a acercarnos a esta experiencia. Naturalmente, se trata de relatos: uno de un pueblo indio norteamericano y otro de las culturas aborígenes australianas.

Entre el pueblo apache, los nombres de lugares son una descripción actual de su apariencia. Los apaches gustan de repetir esos nombres: son los sitios en los que suceden historias significativas que sirven no sólo de referencia para las actividades ni sólo de ejemplos morales sino que de hecho cumplen una función: “acosan” –*stalk*– a aquéllos a quienes la historia es “lanzada” (contada). Abram recuerda lo sucedido con una joven que apareció vestida en su fiesta de presentación al pueblo con rulos, como los de las colonas, pasando por alto las costumbres del pueblo.

“Dos semanas más tarde, recuerda Basso [el antropólogo que refiere el relato], en medio de una conversación casual en la fiesta de cumpleaños, la abuela materna de la joven narró de pronto una versión del anterior *’agodzaahi* recordando al policía Apache que se había portado en

demasiada como hombre blanco. Poco después de escuchar la historia, la joven se paró y se retiró silenciosamente de la fiesta. Cuando Basso, incierto sobre lo que había pasado, preguntó a la abuela si la joven estaba enferma, la abuela contestó simplemente: ‘No. Le disparé con una flecha’’.³⁰

El *’agodzaahi* mencionado no sólo era una historia de temática similar. La historia empieza, se desarrolla y termina, repitiendo el nombre del lugar de los hechos, que en este relato se puede traducir como hombres-se-paran-por-aquí-y-por-allá. Así, este *’agodzaahi* empieza y termina con la fórmula “Esto sucedió en “hombres-se-paran-por-aquí-y-por-allá”. Poco tiempo después el antropólogo se encontró con la joven y abordó el tema. Para entonces, ella ya había dejado los rúleros motivo de la afrenta. Mientras conversaban, pasaron por el sitio mencionado en la historia, al preguntarle sobre éste, la mujer

“... no dijo nada por algunos momentos. Luego sonrió y habló suavemente en su propia lengua: “Conozco ese sitio. Me acosa [*stalks*] todos los días”³¹

Esas historias continúan presentes, son el espacio vivo de la comunidad:

“No importa que te hagas viejo –ese lugar seguirá acosándote, como el que te disparó la historia. Quizás esa persona muera. Aún así, ese lugar continuará acosándote. Es como si esa persona siguiera viva.”³²

Por este motivo sus pobladores gustan repetir sus nombres³³ Las historias en estas culturas siempre toman lugar en un sitio específico –como dijimos, enunciado al comienzo y al final–: sólo una cultura escrita puede ubicar historias en un “lugar genérico” o un no-lugar como la conciencia de un personaje. La historia además es un modo de lenguaje primigenio porque representa, o más bien, ubica la narración de nuestras vidas como parte de aquella narración más grande.

³⁰ Abram, *op. cit.* p. 159 (traducción nuestra).

³¹ *Loc. cit.*

³² *Loc. cit.*

³³ Podría decirse, tal como nosotros, jóvenes o adultos, guardamos fotos, posters, soundtracks de nuestras “historias” o personajes (actores, actrices, filósofos) favoritos, y hablamos continuamente de ellos.

Recordar no es en una cultura oral una actividad que se retire a un pasado confinado a la memoria, sino que involucra la posibilidad de reconocer en la presencia otro modo de ser que lo efectivamente presente. Explorando este aspecto de la relación entre lugar y palabra, Abram reseña dos niveles mnemónicos en el “*Sueño*” –cuerpo de relatos de los aborígenes australianos–, que se podría describir como el horizonte temporal que patentiza lo pasado en la presencia actual, donde reconoce un continuo entre lo “visto” en la vigilia y en el sueño. Ése es el contexto de sus relatos. En el “*Sueño*” no sólo se trata de que cada línea narrativa que articula diferentes grupos de relatos de las diversas tribus refiera los sitios más útiles para transitar el territorio (o de hecho los *únicos* sitios), sino que la visión de los propios sitios despierta la narración, vinculando la visión con la audición (y narración hablada fáctica) de la historia. Recordar la historia al detalle, de preferencia con la comunidad o el grupo que acompaña la travesía, puede llegar a ser una necesidad vital para estas culturas, cuya estrechez tecnológica casi prehistórica contrasta con la profunda compenetración con su medio natural: una historia puede contener referencias de comida, agua, refugios, sendas, etc., que no son sencillamente evocable como datos separados, sino en su sucesión narrativa, y en un contexto de aplicación que motiva su recuerdo³⁴. Abram narra el tranquilo viaje de un antropólogo con su chofer, Akardy, y Limpy, un aborígen Tjilpa del clan del Gato Nativo, que durante siete horas de viaje, casi aplastado por los otros dos en el asiento, tenía curiosos y breves episodios de actividad frenética. En cierto momento

“(…) llegamos a la confluencia de dos arroyos: esto es, encontramos el arroyo que ya habíamos cruzado en el camino principal. Este arroyo menor estaba en la ruta de los hombres Tjilpa, y lo estábamos cruzando en ángulos rectos. Mientras Arkady giraba el timón a la derecha, Limpy volvió a la acción. De nuevo asomó la cabeza por ambas ventanas. Sus ojos se dirigieron salvajemente sobre rocas, riscos, palmeras y el agua. Sus labios se movían con la rapidez de un ventrílocuo

³⁴ En contraste con el mapa que dispone objetivamente y de modo convencional, los aspectos desmontados de esta experiencia unitaria de viajar, buscar, sobrevivir, etc.

y, a través de ellos, venía un rumor: el sonido del viento entre los árboles. Arkady se dio cuenta de los que pasaba. Limpy había aprendido sus coplas del Gato Nativo al paso de caminar, a cuatro millas por hora, y nosotros viajábamos a veinticinco. Arkady bajó el cambio, y avanzamos no más rápido que un caminante. Instantáneamente, Limpy hizo corresponder su tempo a la nueva velocidad. Estaba sonriendo. Su cabeza se balanceaba hacia delante y atrás. El sonido se volvió un susurro melodioso: y tú sabías que, hasta dónde a él le concernía, él *era* el Gato Nativo....”³⁵

Recordar la historia llega a ser en estas culturas una práctica inseparable de su realización al atravesar el territorio; al punto que si al caminar el aborígen narra la historia de tal o cual sitio de la ruta correspondiente, al ir más rápido en auto la narrará más rápido proporcionalmente: la presencia en el sitio exige la narración de la historia. La experiencia de sentido es inseparable de la del lugar, de ahí el empleo fructífero de esta argumentación (y de estas investigaciones antropológicas) para defender el derecho de estos pueblos, a sus territorios: su “mundo cultural” no es una suerte de “subjetividad” cuyas personas, objetos y significados sean inteligibles extrañados del “espacio” que ocupan; tal distinción no es pertinente para una subjetividad social que se comprende como espíritu hecho presencia en sus cuerpos, entre los que cuentan animales, árboles, seres humanos, el aire y la tierra misma.

Este enraizamiento de la palabra hablada y oída, en su contexto vital contrasta con el ámbito de sentido autocontenido de la escritura que hemos descrito antes. Toca ahora profundizar en cómo es éste posible.

³⁵ Abram, *op.cit.* pp. 173-174 . En el Perú Jan Szeminsky ha realizado, desde el estructuralismo, un estudio de las huacas alrededor de la ciudad del Cusco y cómo su compleja posición recíproca orientaba no sólo las construcciones y actividades domésticas, sino la estrategia de desplazamientos de la rebelión de Túpac Amaru. Szeminsky, Jan, *La utopía tupamarista*, Lima: Fondo Editorial PUCP, 1993. Aún en nuestros días, en la fiesta del Señor del Qoyllur Rit’i en Ocongate, Cusco, la expresión “¡Jayo!” reemplaza al cotidiano “¡Haku(chu)!” [“¡Vamos!”] quechua, sólo en la época de la fiesta y sólo en su santuario a 4000 m.s.n.m.

3.1.3.2 Condiciones y dinámicas de la *comunicación* escrita

En contraste, la expresión escrita está fijada en el espacio: se presenta y permanece en su presentación. La palabra, la oración y el texto, si bien tienen un inicio y un fin, permanecen en la expresión, si bien ya no atendidas en sus ser sensible, e incorporados como unidad global de sentido.³⁶

El texto constituye un depósito de conocimiento al que siempre se puede recurrir. De hecho, históricamente las más antiguas formas de escritura halladas, corresponden a registros, relaciones contables o genealogías³⁷. Una vez representada, ella misma es el patrón de corrección de la evocación y empleo de los datos, relaciones, hechos, etc. que contiene, con independencia de todo sujeto. A través del texto el conocimiento no sólo sobrevive a los hablantes que conocen, sino que mantiene el carácter de su presentación frente a todo sujeto lector o lectora, con independencia del contexto vital en que se dé la lectura. Desaparece así la necesidad del conocedor como espacio único del conocimiento, y la de la situación vital de interacción práctica entre personas como su lugar de surgimiento.

El texto escrito es una unidad de sentido que se ofrece como tal independientemente de todo contexto. Desde esta perspectiva podemos describir el reto del escritor, como el crear esa unidad de sentido que se determina significativamente sólo por sus referencias internas; por el contrario esta creación es siempre una tarea compartida en una cultura oral, y en una referencia que se apoya en el mundo a través de la situación vital. Podemos preguntarnos, sin embargo, qué diferencia a esta unidad interna del texto, con

³⁶ Ong, *op. cit.*, Cap. 4.

³⁷ *Ibid.* pp. 85-87; Abram, *op. cit.*, Cap. 4..

independencia de todo contexto, de un juego vacío de significantes, e incluso significados, en relaciones de coordinación, subordinación, oposición, etc.³⁸

Para responder, debemos recordar que el lector o lectora no lee un texto en general sino en una escritura particular. Tenemos representaciones a través de dibujos de objetos o hechos en pictogramas (un ↑ podría representar un árbol), así como de conceptos que involucran objetos o prescinden de toda referencia a ellos, como por ejemplo los ideogramas de bosque (por ejemplo ↑ ↑ ↑) o amor (donde es más clara la convencionalidad del signo). Sin embargo, en estas formas, como en los rebus (que conectan en la sucesión de signos diferentes, los sonidos que forman la palabra que se escribe) hay una referencia al contexto de mundo para poder descifrar y entender el signo. El signo reproduce, más o menos remotamente, la apariencia de lo que significa, y su unidad representa y refiere la unidad de la palabra dicha. Su reproducción fónica (leerlo en voz alta, se entiende) requiere asimismo el aprendizaje del signo en la comunidad que los emplea³⁹.

Con la escritura alfabética esta dependencia se debilita y termina finalmente por romperse. En el alfabeto semítico, la introducción de las consonantes permite separar ya no sólo palabras, sino que supone el impresionante esfuerzo de abstracción de representar sonidos que no se dan en absoluto en ninguna situación comunicativa. En efecto, decimos y escuchamos un discurso y no es evidente de suyo cómo determinar la

³⁸ La posibilidad reflectiva de la escritura se atesta en convertir esta misma pregunta en contenido a la vez articulador, destructor y revelador del texto en cuanto tal en, por ejemplo, *Tlon, Uqbar y el Orbis Tertius* de las *Ficciones* de J.L. Borges.

³⁹ En culturas como las de China continental, esto ha significado durante siglos, y también ahora, en convivencia con la escritura alfabética, aprender un signo diferente por cada palabra que se conozca. A esto se añade que, entonces como ahora, personas de diferentes regiones chinas o un japonés, se puedan entender perfectamente escribiendo y leyendo, supongamos, pequeñas notas, pero no sencillamente hablando (los sonidos de cada uno serían desconocidos para todos los otros) ni leyendo en voz alta, pues frente a un mismo signo, entendiendo el mismo significado, cada cual lo pronunciaría de una manera diferente.

unidad fónica mínima, y ni siquiera lo que se haya de entender por palabra⁴⁰. Históricamente el esfuerzo fue llevado a cabo, y aunque no se dé en la práctica que alguien diga o escuche independientemente los sonidos “a” (consonante en el hebreo), “g” o “t”, su representación permitió reducir dramáticamente el número de signos requeridos para representar una palabra cualquiera. Con todo, no sólo los nombres y signos de estos sonidos siguen refiriendo a las cosas del mundo circundante (Aleph, significaba también “buey” y se representaba ∇ de manera que el remoto antecedente semítico de nuestra “A”, era la representación esquemática de una cabeza de buey), sino que la participación del hablante es requerida para completar la palabra, para cuyas vocales no había signo. Ésta, sin embargo, bien podría completarse con diferentes combinaciones de vocales (de manera que “gt” bien podría ser “gato” o “gota”), lo cual se resolvía recurriendo al contexto, de manera que no sólo el significado, sino la vocalización del sonido correspondiente a la palabra requieren de un con-texto. Fuera de una oración o de un texto, no sabríamos con certeza con qué vocales completar la palabra, y, además, si no somos hablantes del idioma, por más que conozcamos los nombres y sonidos de las letras, no estaríamos en condiciones de formular combinaciones consonante-vocálicas que correspondan a palabras existentes.⁴¹

Por el contrario, el alfabeto fonético griego derivado de la apropiación del semítico no requiere más que el conocimiento de los sonidos asociados a sus signos que cubren, ahora sí, tanto consonantes como vocales.⁴² Las letras y sus nombres no refieren más

⁴⁰ No basta argumentar la identidad de una unidad fónica completa para definir este sentido de palabra: por ejemplo podríamos entender las terminaciones verbales castellanas como otras tantas palabras y no como sufijos, o, como en el quechua, considerar las proposiciones como variaciones morfológicas de sustantivos.

⁴¹ Abram, *op. cit.*, pp. 98-100; 194-195.

⁴² En rigor, entonces, la categoría de alfabeto se inicia con la representación fonética griega. En contraste con el “alfabeto” consonántico semítico –así como el *hiragana* y el *katakana* japoneses son representaciones de sílabas– requiere condiciones adicionales para su determinación de sentido, como señalamos más arriba. En adelante usaremos “alfabeto” en el sentido de alfabeto fonético.

que a sí mismas, e incluso una persona que no conociera griego, pero conociera la pronunciación de sus signos podría reproducir la palabra, aún sin conocer su significado. Recíprocamente, las palabras de otro lenguaje, al ser pronunciadas, podrían ser escritas, con independencia de su significado. La economía mental y el alcance de aplicaciones del pequeño conjunto de signos que conformaba el alfabeto griego se expresa en una metáfora de poder: cuando aparezca la imprenta de tipos móviles, posibilitada en términos prácticos por el alfabeto, se constituirá en la primera línea de producción en serie⁴³. El avance tecnológico de la escritura alfabética así entendido es la condición de posibilidad material, el soporte sensible, de las dinámicas de lectura y escritura que antes señalamos y ahora profundizaremos.

La escritura alfabética, como la que usamos en este texto –y que guarda una conexión histórica directa de sentido con el alfabeto griego–, permite la independencia de referentes sensibles circundantes de las palabras. Queda sin embargo, la imagen sonora, cuyo proceso es interesante señalar, porque nos muestra la orientación que asumirá el proceso de difusión y apropiación masiva de la escritura alfabética. Hoy es común, y meta obligatoria en las instituciones educativas básicas, ser capaz de realizar una lectura silenciosa de textos, es decir, no sólo sin pronunciar lo que se lee, sino eliminando movimientos de labios, glotis, respiración y finalmente la verbalización mental (“escuchar lo leído en la cabeza”). Este proceso reproduce, escondiendo en su aparente “normalidad”, siglos de historia humana en que lo usual era la lectura en voz alta.⁴⁴ De hecho, como depósitos mnémicos de hechos notables, de formulas rituales o de solemnes palabras sagradas, estos textos se componían con la finalidad de ser leídos

⁴³ Ong, *op. cit.*, p. 118.

⁴⁴ A partir de esta suerte de observaciones explicitaremos más adelante el *status* de la investigación histórica comprendida en toda investigación fenomenológica: el horizonte de sentido de toda experiencia está transido de historicidad, sobre el que se constituyen originariamente sus objetos (incluso eidéticos). Ver Sección 3.1.3.2.1 *infra*.

ante un público (obviamente limitado, y muy probablemente selecto): sólo se guarda, en este caso de manera escrita, lo que vale la pena ser guardado. Esta observación nos permite comprender que el paso de la oralidad a la escritura no fue automático: durante siglos, aún disponiendo de manuscritos, se recurría al testimonio fiable de gente reconocida de la comunidad. Después de todo, a éstos se les podía preguntar y demandar aclaraciones, mientras el texto repite siempre su mismo contenido, frente a cualquier pregunta o circunstancia. La referencia objetiva para situar un hecho, persona u objeto, permaneció todavía por generaciones en la comunidad, apoyándose en lugares reconocidos u objetos como signos de veracidad –*tokens*, como la espada recibida del señor local como signo de propiedad de una tierra, etc.⁴⁵. No puede ser de otra manera mientras la idea de un ordenamiento regular del tiempo y espacio –operado por la escritura a través de calendarios, listas de fechas o mapas– no se adquiriera masivamente. La idea de determinar una fecha exacta puntual requeriría un punto de referencia del que no se dispone, y cuya utilidad podía ser del todo dudosa: se podían recordar fechas religiosas repetidas cada año, y asociar con ellas, por ejemplo, la ocasión del propio nacimiento; no quedaría igualmente claro para qué haría falta saber que día o año sucedió el hecho puntual⁴⁶. Más bien esa pregunta presupone ese patrón referencial que mencionábamos, que visualiza –literalmente– el tiempo como una sucesión lineal de

⁴⁵ En los Andes peruanos, los manuscritos de propiedad recibieron un trato similar, cuya tenencia era una responsabilidad capital del *varayoq* del pueblo, como narra Ciro Alegría en *El mundo es ancho y ajeno*. (Alegría, Ciro, *El mundo es ancho y ajeno*, Caracas: Biblioteca Ayacucho, 1976.) En la misma fiesta del Señor de Qoyllur Rit'i antes citada, se pasea detrás de la imagen del crucificado, como parte de la procesión luego de la partida del Santuario, el antiguo manuscrito en que el obispo local aprueba esta advocación de Cristo. El texto es aquí, como la imagen de Cristo o la Virgen que acompaña, un objeto de poder para ser *visto* antes que *leído*. La historia cobra mayor interés, desde las consideraciones que haremos más adelante sobre la articulación entre escritura y poder, al recordar que en la historia de la aparición del niño Jesús a un pobre pastor en el nevado Qoyllur Rit'i juega el papel de la autoridad incrédula, y que incluso está a punto de denunciar al pobre pastor, porque nadie le cree que esa ropa vieja que llevo a coser por encargo del Niño aparecido podría pertenecerle. Según cuenta la historia, era “una tela tan fina que sólo podía vestirla el Obispo o el Virrey” (Del *Programa de la fiesta en honor al Señor de Qoyllur Rit'i*, editado por los prebostes de la fiesta; Ocongate, 1999).

⁴⁶ Ong, *op. cit.*, (pp. 96-100).

hechos, por tanto determinables en referencia a él, como una recta numérica. Pero durante siglos no fue así.

Esta convivencia entre oralidad y escritura nos lleva a considerar qué no se trata sólo del tiempo requerido para que todos asimilen esta última, sino del control de ese propio proceso de asimilación. De hecho, la posición del escriba-lector será un oficio que, una vez descubiertas (y concomitantemente, motivadas) las ventajas de la escritura para la administración de bienes y procesos, se hará una posición de élite, que en muchos casos convendría no poner a disposición de todos. En realidad, pese a las declaraciones originales de nuestra contemporáneamente autodenominada sociedad de la información, el conocimiento y la información siempre han sido una forma de poder. El desarrollo y permanencia de una escritura especializada frente a una escritura alfabética más fácilmente asimilable por grupos más extensos, responde también a un deseo de mantener el monopolio de esta herramienta que desarrolla cada vez usos más indispensables en la vida de un pueblo, hasta hacerse indispensable.⁴⁷

Más aún, uno de los usos más poderosos de la escritura es el control que puede ejercer sobre el lenguaje. Éste es el caso de lo que podemos llamar un grafolecto⁴⁸ –lenguaje o variante de un lenguaje que dispone de representación escrita– como el latín que pudo

⁴⁷ El contraste es claro entre el antiguo imperio chino y la antigua Grecia: en uno, una élite intelectual controla los signos, cuyo sistema complejo –recordemos, aprender un signo por cada palabra– requiere una larga y siempre personalizada instrucción; en la otra, la democracia dispuso (también luego de siglos desde la introducción de la escritura) un sistema educativo que apoyado en la escritura alfabética, permitía a cualquiera con un conocimiento básico, escribir y leer por sí solo sus palabras. En Corea, por otro lado, se dio una experiencia prácticamente única en la historia: el rey Sejong (Dinastía Yi) en 1443 encargó a un grupo intelectual el sueño dorado de un lingüista, diseñar un alfabeto que reemplazara su escritura ideográfica. Sejong se impuso a la fuerte resistencia de la élite intelectual, y el alfabeto se enseñó masivamente. Pese a ello, el mundo de la alta cultura literaria y profesional, no faltaba más, persistió en el uso ideográfico, limitando este alfabeto a usos vulgares (*Ibid.* p.93), para sólo en nuestros días, alcanzar un uso universal en universidades y el mundo de negocios. Una situación similar aunque no idéntica sucedió con el guaraní, en el Paraguay, cuya eficiente articulación en una escritura por los jesuitas, logró mantener el proceso de este lenguaje a diferencia del quechua o las lenguas yungas en el Perú.

⁴⁸ *Ibid.* p. 103ss.

convivir, y luego, encumbrarse sobre las diferentes lenguas locales de los pueblos europeos en la Edad Media. Nuevamente, aunque cada letrado hablara su lengua materna peculiar se podía entender –escribir y leer– con sus colegas extranjeros en un mismo grafolecto, que muy probablemente sería pronunciado por cada uno en variantes difícilmente inteligibles para otro. Sólo más adelante, las propias lenguas maternas se harán los grafolectos dominantes en sus territorios; de manera que por ejemplo, los lectores de este texto hemos aprendido nuestro castellano materno como un lenguaje ya mediado por las exigencias y posibilidades de la escritura, particularmente en su idea de corrección que puede distinguir norma, lengua culta, habla vulgar, etc. Efectivamente, gramáticas, diccionarios o códigos legales, sólo son posibles en una cultura con textos escritos donde la referencia al grafolecto permite identificar usos incorrectos, acentos regionales, barbarismos, ideolectos, jergas, etc. No se exagera, entonces, al llamar a la *Odisea*, *La Divina Comedia*, *La Chanson de Roland* o la *Gramática* de Nebrija (significativamente publicada el año del “descubrimiento” de América), textos fundacionales para sus culturas en el momento en que el griego, el toscano, el gallo o el castellano alcanzaron el status de grafolectos.

No se desprende de aquí, desde luego, una identificación directa entre escritura alfabética y vocación dominadora; si bien, de ser ésta es la intención, aquélla es una poderosa arma. Tal poder se da ya en el lenguaje mismo que nos dispone las cosas en su ausencia, sea por su evocación mental o en su *representación* pública. Pero sí podemos constatar, a partir de lo señalado, dinámicas claramente diferenciadas: el lenguaje oral declara, en su propia realización, su ubicación necesaria en un ámbito de posibilidades significativas que exceden el contenido del discurso, e incluso a lo humanamente

significativo, pudiendo abarcar, como vimos, animales, plantas, el tiempo y el espacio, tal como se experimentan en esas culturas.⁴⁹

Como vimos, la escritura alfabética desarrolla su amplia aplicabilidad a partir de la renuncia a toda referencia necesaria a ese horizonte significativo más amplio, desplegando en las combinaciones de sus escasos signos, un mundo de significados no menos amplio, pero autocontenido entre sus unidades fonéticas. Consideremos desde esta perspectiva la correlación entre escritor y lector. El autor tiene obviamente el control sobre lo que va a escribir: planifica, realiza y corrige. Este proceso se desarrolla fuera de todo reconocimiento del otrora necesario *auditorio*, que ahora se convierte en conjunto de lectores. El lector, lectora o lectores futuros constituyen una estructura correlativa materialmente ausente, pero indispensable para la labor del escritor en su actividad. Conozco en este preciso instante el esfuerzo de ficcionalizar esas diversas posibilidades de público para un texto, cuando debo escribir este mismo texto determinándolo a partir de los puntos oscuros, incomprendiones, preguntas u objeciones que pueda motivar en el inmenso rango de tipos de lectores en no menos innumerables situaciones, que puede tener⁵⁰.

⁴⁹ Al punto que los sonidos no sólo invocan mentalmente, sino que efectivamente “llaman” a sus significados, como los cazadores que murmuran el nombre de sus presas antes de salir a cazar, o los muertos recordados. Tendemos a ver en esos casos oraciones rituales para conectarse con otro mundo, y no la experiencia de esa otredad en el propio mundo, precisamente por nuestra concepción del lenguaje humano como único espacio de significatividad cerrado sobre sí. Pero tanto al seguir rastros de animales o imitar sus sonidos en la caza, así como en sus relatos que los enraízan en un lugar-época concretos inseparable de sus nociones de tiempo y espacio, las culturas orales se abren a un ámbito mayor de significaciones, en cuya conversación participa la voz humana. En ese diálogo no sólo se hace escuchar sino que es capaz de aprender (como los cazadores que atraen a su presa imitando sus sonidos). Abram, *op. cit.*, Cap. 4.

⁵⁰ De allí el surgimiento de la práctica literaria, para nosotros ahora antigua, de dirigirse al lector en el propio texto: “Querido lector, ...” etc. Esta fórmula es desconocida en relatos orales (donde, como hemos indicado, el narrador asume la personalidad del héroe, animal o dios del relato) o en los primeros relatos épicos puestos por escrito, donde no hay tal mención en primera persona. No menos interesante es el hecho de que algunas novelas, como la saga de *El capitán Alatraste* de Arturo Pérez-Reverte en su exitosa reedición de novelas por entregas (pero editadas en un solo volumen) recupere para el público hispano, esa forma que parecía ya perdida. Pérez-Reverte, Arturo, *Las aventuras del Capitán Alatraste*, Madrid: Alfaguara, 1997.

En función de este principio, conviene, sin embargo, distinguir un proceso que va desde el manuscrito medieval a la reproducción masiva a través de la imprenta. En aquella las correcciones (como enmendaduras sobre el propio manuscrito) o copias (también a mano, con todo el trabajo que ello requiere) resultan poco prácticas; no sólo su ausencia sino el uso de abreviaturas y convenciones de indexación respondían a facilitar su labor al escritor, que muy probablemente integraría el reducido grupo de sus lectores. Desde la imprenta, más bien la labor del lector se centra en el escritor, que tiene ante sí el rudo desafío de completar un texto significativo para todo lector, en toda situación y en todo tiempo⁵¹. El trabajo del autor presupone el desarrollo histórico de un punto de vista total desde el cual se organiza el conjunto del trabajo, el planteamiento de un sentido global producido por la articulación interna de todo el texto. Correlativamente el lector presupone un punto de vista como expectativa de significatividad global del texto, de manera que este punto de vista se va constituyendo y re-constituyendo a medida que se despliega ante él la corriente de sentido del texto a través del avance sobre las líneas, páginas y capítulos. Todas estas estructuras y actividades, nos sitúan ya en una forma peculiar de sujeto, que es capaz de aprehender al mundo, a los otros, y a sí mismo de una forma característica. Para determinarlo con precisión ayudémonos nuevamente del contraste con la cultura oral.

En medio del auditorio para una narración en un pueblo oral, no se conoce ni se relata un poema épico en su totalidad⁵² sino más bien grupos de historias, corpúsculos

⁵¹ Ong, *op. cit.*, pp. 119ss. Desde luego no se trata de hacerle fácil toda la experiencia. Puede ser mucho más divertido y aleccionador estimularlo y forzarlo a descubrir complejos sentidos. Pero esta variante no es en absoluto un alivio sino una demanda de mayor trabajo para el autor.

⁵² Ong cita el caso de un narrador del Zaire, Candi Rureke, a quien un grupo de antropólogos pidió relatar toda la saga del héroe Nyanga, Mwindo. Luego de doce días de labor el narrador quedó extenuado, declarando que jamás había hecho eso antes, porque “nunca se hacía así”. De allí la ambivalente utilidad

centrados en algún personaje o un lugar, según la preferencia del público, la memoria del lector y no menos, como vimos, su capacidad de improvisación. No son para nada insuficiencias del relato redundancias, digresiones, creaciones espontáneas según el ambiente del público, etc. siempre ayudados por la memoria colectiva que todos ponen en acto en la *performance*, no menos que por las fórmulas de versos convencionales de las que dispone el narrador. En esta misma lógica de economía mnémica es normal estereotipar lugares, cosas, personas y hechos asociados entonces a un juego de epítetos que no sólo facilitan su recordación, sino que, al momento de improvisar ya disponen de un conjunto de posibilidades para encajar en la métrica el poema o canción⁵³. Sus personajes nos aparecen hoy, en consecuencia, exageradamente planos, encarnaciones acabadas de una virtud o rasgo físico particular, debido a este recurso narrativo mnemotécnico, que nos hace nuevamente patente, la situación comunitaria concreta en la que tiene lugar el relato y en función de la cual es recordado.

Por el contrario, el escritor y el lector tienen ante sí el texto como una representación de toda la unidad de sentido del relato, si bien inicialmente como disponibilidad para reescribirlo, sobre todo para, una vez ganada históricamente la capacidad de adelantar un punto de vista correlativo al sentido global presupuesto, para profundizar más en él y elaborar, también interiormente, a partir suyo. Esa capacidad de volver sobre lo que se va a escribir o volver sobre lo que se ha leído, se funda en el desarrollo de la capacidad de volver sobre lo pensado: la reflexión. Desde luego ella no es exclusiva de las culturas escritas, pero sí la concepción de sujeto y horizonte de significatividad peculiar

y valor argumentativo de recolecciones y sistematizaciones de mitologías que imponen un orden y totalidad quizás del todo ajeno a la cultura que los atesora, y pretenden deducir desde allí un sistema social total de ese pueblo. *Ibid.* p. 146.

⁵³ En este sentido, como indica Abram, el talento de un supuesto Homero que discurriría por los pueblos griegos cantando los trabajos de Odiseo –“fecundo en ardidés”, “hijo de Laertes”– semeja más a la capacidad escénica y creativa de un *raper* actual, que a la de un planificado escritor de gabinete. Abram, *op. cit.* p. 102ss.

en que se desarrollan. En contraste con los personajes definidos por epítetos de las narraciones orales, el personaje de la novela moderna nos aparece más auténtico en su complejidad, conflictos internos, ambigüedad de las situaciones que debe enfrentar, y por último, el “qué está pasando en realidad” de la historia global⁵⁴.

En este sentido, la posibilidad de volver sobre lo escrito o lo leído, para “comprenderlo mejor”, no es sólo un ejercicio crítico que se reduzca a una característica del proceder empírico en su realización. Más bien corresponde y es posibilitada por las correlativas actividades productora y decodificadora del texto, como ejercicio mental, desarrolladas en la conciencia del sujeto en una cultura que dispone de la escritura⁵⁵. En el texto teórico contemporáneo el autor busca al escribir, estructurar sus intuiciones, adelantándose a posibles objeciones o interpretaciones que su lectura generará en diferentes contextos por diferentes sujetos. Desde esta perspectiva, la complejidad de la novela se puede desarrollar desde sus diferentes personajes, no sólo antagonicos en sus acciones, sino en sus puntos de vista sobre la realidad, que se torna una experiencia disputada⁵⁶. La misma participación interpretativa del lector es incorporada a esta

⁵⁴ Desde esta perspectiva nuestros análisis de la carencia de modelos morales actuales, muchas veces bien puede estar respondiendo a un conflicto cultural de cómo entender esas referencias y la conciencia del sujeto que se plantea el tema moral. Ong, *op. cit.*, p. 69. Más sobre este tema en la Sección 4.3.2 *infra*.

⁵⁵ Cabe señalar nuevamente, que esta correlación fenomenológica, usualmente experimentada por nosotros, es resultado de un proceso histórico. La lectura silenciosa sólo ha reemplazado tardíamente a la lectura en voz alta o la lectura pública; correspondientemente, el escribir pasó de ser un dictar a un enfrentarse sólo al papel escrito, con las consecuencias que estos diferentes contextos comunicativos acarrearán. Asimismo, el formato de la discusión escrita de un tema pasó del formato del diálogo entre personajes al tratado (por ejemplo escolástico) como diálogo interno entre las posiciones en conflicto, y finalmente a la exposición sistemática que tiene presente, implícitamente, las otras posiciones. *Ibid.* p. 95.

⁵⁶ Cuando el libro alcanza el status de medio cultural predominante, el puente constituido entre conciencia y sentido objetivo se ha distanciado en una relación ambivalente con lo sensible que no puede abandonar del todo. Se hacen posibles inquietantes paradojas: por un lado la descripción científica objetiva parece desentrañar lo permanente en el cambio de lo que aparece; por el otro, el mundo del valor, su consistencia y su sentido bien podría ser un anti-mundo de equivocación global, en un análogo de la experiencia de Don Quijote

dinámica de principios de realidad en que se desarrolla el escribir⁵⁷. Precisamente la fuerza de esa problematicidad de la realidad y su interpretación, es potenciada por el contraste entre la estricta determinación conceptual que permite la escritura, y su expresión de la duda o el conflicto indeterminante.

Luego, la experiencia de escribir no se reduce a la producción de signos sensibles sobre una superficie sino que involucra complejas actividades conscientes, en las que la subjetividad opera intensamente sobre sus pensamientos, sea a través de palabras o buscándolas, en función de diferentes necesidades expresivas. En efecto, no sólo buscamos palabras para expresar conscientemente una mayor o menor precisión, sino que, por ejemplo, un trabajo académico desafía al escritor a desempeñarse en particulares usos de conceptos, locuciones y formas argumentativos, renunciando a otros no pertinentes, incluso en el caso que pudieran resultar más directamente esclarecedores.

Nuestro interés se enfoca, sin embargo, en la intensificación de la actividad subjetiva como mundo personal constituido originado en –pero característicamente contrapuesto al– mundo circundante comunicativo compartido con los otros sujetos. Este último está presupuesto en su significación al escribir o leer, pero ha perdido toda relación necesaria con su aspecto sensible y, por tanto, de su aparecer como presencia perceptible. Bajo este carácter se posibilita la vuelta teórica sobre el propio yo, que opera no sólo en un texto filosófico, pero también incluso en una novela, o en los pequeños cuentos ilustrados a través de los cuales los niños son introducidos a la

⁵⁷ Incluso en la novela modernista que, reconociendo manifiestamente la soberanía de la interpretación del lector y su necesidad para dar completud al texto, no deja por ello de disponer un mayor control autoconsciente sobre sus recursos literarios en función de esa otra subjetividad. Kellner, Douglas, *Media Culture: Cultural Studies, Identity and Politics between the Modern and the Postmodern*, London: Routledge, 1995.

lectura. Se abre así no sólo la posibilidad de este género inédito de aprehensión del propio yo, sino también de la vida interior de los otros yos. La fuerza natural de esta experiencia es tan fuerte que el propio Husserl, como citamos secciones atrás, da testimonio de ella considerando la aprehensión comprensiva de la personalidad del sujeto personal, a través de la imagen de la lectura:

“La aprehensión del hombre es tal que atraviesa como “sentido” la aprehensión del cuerpo: no como si aquí se tratara de una secuencia temporal (...), en la base y en cuanto a lo principal, es igual al modo como el texto es el “cuerpo” para el “sentido” animador.”⁵⁸

Cuida Husserl sin embargo, de aclarar enseguida que no se debe tomar esta comparación como identificación. La diferencia será marcada por el carácter de yo real que hace presente al sujeto espiritual en su cuerpo sensible. Esta advertencia no sólo valdrá respecto a los condicionamientos que la mediación del texto opera en la experiencia de los demás y uno mismo al interior de una cultura que dispone de la escritura, sino también para el acercamiento sensible que proporciona por contraste la televisión, como veremos más adelante.

Esta aprehensión de la interioridad permite al texto, a la novela no menos que en el libro psicológico, intentar la determinación misma de ese interior a través de palabras escritas⁵⁹, generando un lenguaje propio referido a la interioridad. La constitución de esta experiencia a través de las estructuras y dinámicas desarrolladas en el sujeto, hace posible creaciones desde *Crimen y Castigo* hasta el *Ulises*, pero asimismo sitúa en una peculiar determinación el horizonte crítico, cuya aclaración motivó el desarrollo de estas últimas secciones.

⁵⁸ *Id2* §56 (p. 288).

⁵⁹ En una cultura oral, desde luego hay descripción de emociones o diversos estados interiores. Pero, como indicamos, estos se refieren por metáforas o directamente impersonan. No debemos olvidar que la comunicación y el conocimiento en general, se dan en un contexto de *performance*.

La expectativa de comportamiento del yo en base a la comprensión de sus motivaciones referidas a su unidad como personalidad tiene un centro característico en el yo interno tal como puede ser entendido en una cultura escrita. La interioridad es, desde esta experiencia, si se quiere no un terreno ya conquistado, pero sí explorado, y respecto al cual se dispone de recursos muy determinados. Consecuentemente, esta exigencia de determinación se impondrá, en la crítica, a ese sujeto interior como personalidad sustancial detrás de los multívocos sucesos reales en los que toma parte.⁶⁰

En profundo contraste, hemos visto cómo el medio expresivo de la realización televisiva es lo sensible, precisamente a través de sus apariciones esencialmente cambiantes. El texto escrito alfabéticamente no permanece en sus apariciones, si bien siempre requiere el soporte sensible de los signos escritos, sino que las atraviesa para alcanzar su significado espiritual. Luego de las discusiones de estas dos últimas secciones, quedan indicadas las profundas diferencias de experiencia, y sus sujetos y mundos correlativos, al decir sencillamente que la televisión trabaja a través de imágenes audiovisuales y el libro con signos escritos de conceptos. En las siguientes páginas, entonces, la mención a experiencias de oralidad o escritura, presuponen esta comprensión compleja de las estructuras y dinámicas que las articulan. Queda claro que hablamos de tipos ideales de reestructuración de la conciencia y el medio cultural que se pueden concretar en diferentes modos.⁶¹ Ésa es su utilidad para la investigación fenomenológica en cuanto

⁶⁰ Lo cual, naturalmente abre la posibilidad de volver la crítica contra el propio presupuesto de esa unidad nuclear de la personalidad. Si bien esa crítica viene desde antiguo, en la modernidad –o, en la postmodernidad, según se comprenda la ruptura que esta última habría operado respecto a la primera– es llevada hasta el extremo, alcanzando a la disolución misma de la noción de sujeto.

⁶¹ La noción de tipo ideal corresponde a Max Weber. Nuestra argumentación no depende de su autoridad, pues, como señalamos en la Sección 2.4 *supra*, el tipo personal general es el objeto correlativo a la comprensión de las ciencias del espíritu. Alfred Schütz verá precisamente en la fenomenología del mundo social husserliano el fondo significativo de las geniales intuiciones de Weber, en polémica con las interpretaciones mecanicistas de la sociedad (por ejemplo, ciertas versiones del marxismo). Weber, Max,

esencias ideales⁶². Sólo desde esta perspectiva se puede entender la continuidad sistemática de las siguientes secciones con todos nuestros análisis previos y la presente consideración de la actitud suspicaz frente a la amenaza alienante de la televisión. Estamos ahora en condiciones de discutir cómo se ejerce y qué supone esa actitud.

Conviene, sin embargo, indicar la necesidad de dar cuenta las menciones históricas o referencias a casos concretos que hemos empleado a lo largo de estas última secciones. Hasta este punto podemos ver con claridad que no se trata sólo de ilustraciones didácticas de una experiencia oral o del texto escrito que se realice por sí misma en total independencia de sus circunstancias. Por otro lado tampoco hemos fundado nuestra argumentación en ellas como en alguna suerte de pruebas empíricas. Cualquiera de estas dos perspectivas asume un extremo de la descripción como simplemente dado y reduce el otro a una suerte de consecuencia o epifenómeno, probablemente causal. Tal es el proceder propio de la actitud natural, pero el método fenomenológico que venimos aplicando nos ha instruido ya en la necesidad de reducirnos a lo que la experiencia misma nos muestre en su articulación interna en la correlación de principio entre conciencia experimentante y objeto intencional experimentado.

Debe haber quedado claro que nuestras experiencias cotidianas analizadas, las variaciones posibles propuestas, las observaciones sobre el carácter constituido y

Ensayos sobre sociología de la religión, Madrid: Taurus, 1987. Schütz, Alfred, *Fenomenología del mundo social*, Buenos Aires: Paidós, 1972.

⁶² Husserl ha aclarado desde el inicio de *Ideas 1* (§3) lo que comprendemos por esencia: es “lo que se encuentra en el ser autárquico de un individuo constituyendo lo que es”; donde toda esencia puede “transponerse en idea” (es decir, debemos cuidar distinguir la esencia y su concepto) . La intuición empírica de lo individual puede transponerse en esencial. En aplicación directa a nuestro caso, Husserl señala el papel de estas esencias o tipos ideales en *Ideas 2*, aclarando qué significa comprender una experiencia social como el matrimonio, amistad o la militancia política. Se trata, nos dice, de empatizar con otros que viven esta experiencia al participar yo mismo, trayendo a intuición lo esencial de la experiencia, o alcanzándolo por modificaciones de esas intuiciones, al menos en forma de casos ejemplares. (*Id2* Anexo incluido en el §51). Sobre los tipos genéricos (edad, personalidad en general, etc.) y su relación con sus instancias en yos concretos, ver *Id2* § 60 d) –61; 64.

constitutivo de muchos de estos elementos, proceden de un escrupuloso ejercicio de examen fenomenológico según las prescripciones de la *epojé* que hemos indicado. Al respecto, sencillamente podríamos afirmar que no hemos hecho sino tematizar, a partir de la necesidad de aprendizaje de la escritura a partir de nuestra adquisición oral de la lengua materna, las dinámicas que hacen posible esta compleja experiencia, considerando por ejemplo, en qué se apoya nuestra memoria sin disponer aún de la escritura, qué sucede cuando uno se inicia en la lectura, o cuando el grafolecto dominante no es la lengua materna, etc. A su vez, estas experiencias tienen como medio el mundo espiritual circundante del sujeto correlativo a la comunidad a la que está integrado en intercomprensión; por todo lo cual ha sido pertinente y necesario articular nuestras consideraciones al interior de esta perspectiva intersubjetiva tejida por relaciones diferenciadas determinadas en procesos continuos. A partir de esta explicitación sistemática, y antes de desarrollar las conclusiones de este bosquejo sobre las experiencias oral y del texto escrito, nos explicitaremos sistemáticamente el sentido de historicidad presupuesto en nuestra investigación, con el fin de precisar luego el *desde dónde* de nuestros análisis y los de la crítica suspicaz de los medios.

3.1.3.2.1 Historicidad e investigación fenomenológica

Afortunadamente disponemos de un texto donde Husserl relaciona sus reflexiones sobre la historicidad con las posibilidades cognoscitivas peculiares a la escritura. En *El Origen de la Geometría*⁶³ Husserl aborda estos temas al investigar el problema de la fundamentación de las evidencias matemáticas en el mundo originario de nuestra experiencia.

⁶³ Husserl, Edmund, “El origen de la geometría” -Apéndice a la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, (Trad. de Jorge Arce y Rosemary Rizo-Patrón) en *Estudios de Filosofía* 4, Número 4 /2000; Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú – Instituto Riva Agüero. (En adelante OG).

El origen de la objetividad ideal geométrica se encuentra en la rememoración, no reviviendo la misma vivencia fáctica, sino la conciencia de estar rememorando y atendiendo algo que fue previamente evidente. Así, esta vivencia se da como conciencia algo idéntico en su evidencia. La objetividad, entonces, se alcanza a través de la comunidad empática y lingüística que permite a cada uno acceder –reproduciendo en sí mismo esa conciencia de identidad– reiteradamente a esa objetividad “no como la misma sino como la única de carácter general”.⁶⁴

Ahora bien, la “existencia permanente” o ser-en-continuidad de las objetividades geométricas se da, dice Husserl, por la expresión lingüística escrita que no se reduce al signo sensible y que se puede comprender, sea de manera activa –efectuando su significado con claridad– o como comprensión pasiva. A través de los signos escritos, explicita Husserl, convergiendo con nuestros análisis en las últimas secciones, se da un “nuevo nivel de mancomunidad humana”⁶⁵ referido a las objetividades geométricas. Gracias a él lo recibido en pasividad, puede reactivarse en su evidencia.

Caemos sin embargo en la “seducción del lenguaje”⁶⁶ y vivimos en ella al asociar significados comprendidos pasivamente. La investigación geométrica no escapa a esta seducción. A pesar de la búsqueda explícita de precisión terminológica, su reproducibilidad y encadenamiento fijamente reglamentado no fundamenta su posibilidad de avanzar como una formación creciente de sentido en evidencia. Esta formación de sentido no parte cada vez desde sus evidencias originarias, como si cada vez se empezara a hacer geometría desde un punto cero. Actúa aquí la capacidad de

⁶⁴ *Ibid.*, p. 38.

⁶⁵ *Ibid.* p. 39.

⁶⁶ *Loc. cit.*

idealización humana correlativa, en actitud geométrica, a la ley que enuncia la transmisibilidad de la evidencia por la cadena de inferencias.⁶⁷

Pero la geometría no es un simple operar –como un juego vacío de signos lingüísticos sobre un conjunto cualquiera de proposiciones– sino que presupone la evidencia originaria de los fundamentos como proposiciones que expresan una verdad. Si bien la geometría se consolidó y avanzó por el presupuesto de la posibilidad de la reactivación de su sentido evidente, la presuposición nunca se cumplió y aceptamos, estudiamos y aplicamos la geometría como una tradición vacía. Su progreso es sólo un juego lógico formal (cálculos que semejan deducciones que acarrearán otras deducciones), se dan ejemplos en vez de evidencias reactivadas y el éxito se disfraza de utilidad aplicativa. De esta manera, Husserl no duda en calificar la geometría de “inauténtica”⁶⁸ a pesar de que haga continuamente más inferencias. La exitosa difusión de la geometría, si bien se originó en sus descubrimientos fundamentales, debió su carácter masivo al éxito aplicativo de su técnica.

En la *Crisis* se denuncia el alcance global y consecuencias deshumanizantes en el mundo del conocimiento moderno de esta confusión histórica entre mera *techné* y ciencia racional propiamente dicha:

“Pero el matemático, el científico de la naturaleza, en el mejor de los casos un técnico del método extremadamente genial –método del cual debe los descubrimientos, lo único que él busca, es normalmente de todo punto incapaz de hacer tales reflexiones. En su efectiva esfera de investigación y descubrimiento él de ningún modo sabe que todo lo que esas reflexiones han de

⁶⁷ Es importante señalar aquí que Husserl califica en este texto esta capacidad de idealización como “infinita”. En el texto principal de la *Crisis*, sin embargo, aclara que esta infinitización de la capacidad humana (y la correlativa infinitización del espacio) es peculiar a la cultura moderna y su concepción científica iniciada con Galileo. Los antiguos griegos accedieron a esa capacidad de idealización y constitución racionales, si bien fueron ajenos a esta noción de infinito y las presuposiciones metafísicas de la formalización (i.e. de cuantificabilidad de las propiedades extensivas e intensivas a la manera de un “en sí”). Cr §9.

⁶⁸ OG, p. 44.

explicar, está en general menesteroso de explicación, justamente a causa del más alto y decisivo interés por el conocimiento verdadero del mundo mismo, de la naturaleza misma. Y precisamente esto es lo que ha sido perdido por una ciencia transmitida tradicionalmente y transformada en *techné*, en la medida en que en general resultaba determinante en su fundación primitiva(...) El especialista que ha consagrado su vida a estas ciencias debe pues –y esto le parece perfectamente obvio– saber él mismo de la mejor manera posible, lo que en su trabajo proyecta y consigue. Las necesidades filosóficas despertadas también en estos investigadores, por motivos históricos, que todavía habrán de ser esclarecidos (“matemático-filosóficas”, “científico-natural-filosóficas”) se cumplen en ellos de una manera satisfactoria para ellos mismos, pero ciertamente de tal modo que toda la dimensión en la que se trata de penetrar para interrogarla no es [en] absoluto vista, ni por consiguiente en modo alguno cuestionada.”⁶⁹

La fenomenología recupera esta pregunta del olvido, y en el caso de la geometría e investiga las experiencias fundantes que exploraron y determinaron este mundo eidético. La pregunta no se dirige a las vivencias fácticas de los primeros geómetras griegos, sino por cómo se constituyó a partir de sus necesidades prácticas (agrimensura, producción de herramientas, etc.) la idea límite de perfección y, con el auxilio de la escritura, la determinación de esa esencia en esa objetividad eidética peculiar. Se trata, pues, de una investigación sobre esencias que es, así, fundamentalmente histórica:

“A nadie se le ocurrirá conducir el problema gnoseológico de regreso a aquel supuesto Tales (...). He aquí nuestra respuesta: ciertamente a nadie se le ha ocurrido la referencia histórica retrospectiva; y ciertamente la teoría del conocimiento nunca ha sido vista como una tarea propiamente histórica. Pero esto es justamente lo que reprochamos al pasado. El dogma imperante de la separación entre elucidación gnoseológica y explicación histórica –incluso humanístico-psicológica–, entre el origen gnoseológico y el genético, es totalmente falso, si es que se sigue delimitando del modo usualmente ilícito los conceptos de ‘historia’, ‘explicación histórica’ y ‘génesis’. O, mejor dicho, totalmente falsa es la delimitación por medio de la cual los problemas más profundos y auténticos de la historia quedan justamente ocultos.”⁷⁰

Donde formación histórica es formación de sentido, en cuyo horizonte nos descubrimos desde siempre en nuestro mundo de experiencia originario. Estas reflexiones valen, entonces, para todo hecho de cultura como el Estado, las leyes, la economía o la

⁶⁹ Cr. § 9 k). Nosotros profundizaremos esta línea crítica en la Sección 3.3 *infra*.

⁷⁰ OG, p. 47.

Iglesia.⁷¹ Es posible explicitar su historicidad implícita: pasados continuos e integrados que nos muestran el presente cultural como una totalidad que implica el pasado cultural hasta el presente, en un proceso de tradicionalización *en unidad* hasta el presente.⁷²

Así, la investigación de las evidencias originarias diferenciadas de una tradición como la geometría, remontándonos desde el presente, nos muestra el *a priori* universal de la historia. Este *a priori* consiste en que todo hecho dado como histórico tiene una estructura interna de sentido –no se da como hecho fáctico aislado– que lo marca como devenir o haber-devenido histórico. Dentro de ese tiempo histórico en general (“presente histórico en general”) las configuraciones particulares de tradición tienen una relativa independencia como componentes dependientes. Nuestra investigación en las últimas secciones ha remontado estas dependencias de una forma ajena a la apelación a hechos históricos como *facta* objetivables. Lo que nos ha interesado es la suerte de investigación propiamente fenomenológica que se remonta desde las formaciones de sentido evidentes del presente hasta sus evidencias originarias:

“Pues una auténtica historia de la filosofía, una auténtica historia de las ciencias particulares no es más que el rastreo de las formaciones históricas de sentido dadas en el presente o sus evidencias a lo largo de la cadena documentada de remisiones históricas hasta la dimensión oculta de las evidencias originales que subyacen en su base.”⁷³

De allí que debamos explicitar en seguida qué experiencias de nuestro mundo circundante nos han permitido remontarnos a las dinámicas de la oralidad y escritura señaladas.

⁷¹ *Loc. cit.*

⁷² *Loc. cit.*

⁷³ *Ibid.* p.49.

Es clara la importancia de estas consideraciones para la articulación total de nuestra investigación. Si bien ella se desprende de las consideraciones sobre la espacio-temporalidad originaria experimentada en nuestro mundo de la vida, convenía explicitar este carácter histórica que sitúa toda discusión en continuidad y polémica con la tradición que integra como condición de posibilidad esencial para su formulación. La investigación histórica es así posible como lo que Husserl ha llamado en el texto que comentamos, una “historia interna”⁷⁴. Ella, así como su respuesta a las objeciones historicistas conduce a los problemas generales de una teleología universal de la razón que atraviesa la razón dándole sentido como totalidad.

Volviendo a nuestro texto, nuestra propia reflexión, al desarrollarse refiriéndose críticamente a lo que expone y, en ello, a las opiniones alternativas que presupone, se descubre en ese horizonte de historicidad en el que su propia formación de sentido la vincula internamente con la tradición de la que hace parte inseparablemente. En el Perú, como mostraremos, hablar de oralidad y escritura muestra al interior de nuestro propio presente, esta vinculación entre diferentes momentos de desarrollo de las tecnologías del conocimiento, que ha permitido articular un trabajo de investigación a través de la escritura y el medio académico que le es característico en nuestro mundo social.

3.1.3.3 Conquistas y puntos ciegos de nuestra escritura

Como sabemos, la experiencia de significatividad no se reduce al modelo de la experiencia de la lectura o escritura. Según lo discutimos en el primer capítulo⁷⁵, podemos permite especificar tanto en la experiencia de lo oral como del texto escrito, el ámbito ideal subyacente de la significatividad. Pero a pesar de los inmensos territorios

⁷⁴ *Ibid.* p.54.

⁷⁵ Ver Sección 1.4.1.2 *supra*.

que abren a la experiencia humana, las estructuras subjetivas desarrolladas en correlación al texto escrito –y sobre todo impreso– no son una condición necesaria para situarnos en la realidad, encontrarle sentido y dar razón de ella. Más aún, la escritura no ha excluido otras formas de realizar estas experiencias humanas que, como la oralidad en culturas ágrafas, pueden echar luz sobre las particularidades de la cultura letrada, y que sólo le pueden aparecer, sin este interlocutor, como “naturales”.

En concreto, la determinación de sentido frente a un sujeto lector que ha profundizado su vida interior no es sólo un modo cognitivo junto a otros. Implica una recontextualización de la autoaprehensión personal, que trae consigo, como hemos visto, una modificación similar en la aprehensión de los otros. Esta autoaprehensión comparte una operación, juicio y decisión sobre las propias motivaciones en el medio de influencias en el que se halla el sujeto colectivo o personal. De esta manera son resituadas sobre este horizonte las preguntas por el sentido de la vida personal que realiza y la vida común en la que ella se desenvuelve. Aparecen así, ahora en toda su propiedad y necesidad fenomenológica, la cuestión ética y política, entendida en los términos en que formulamos estas preguntas. Ellas toman lugar ahora en la determinación esencial del propio yo como vida personal interior, y el mundo al que, de este modo, se dirige correlativamente.

Antes de proseguir conviene señalar la posibilidad de un olvido en la comprensión de la experiencia de escribir y leer: aún en su independencia de lo sensible, no se puede desligar absolutamente de la corporalidad, suya y del mundo circundante. No nos desdecimos de nada de lo expuesto, en que hemos señalado este avance hacia una independencia autocontenida y autodeterminada de la significatividad de los signos

escritos, sino que señalaremos una posibilidad de interpretar este proceso que nos permitirá aclarar con más precisión la articulación de estas diferentes formas comunicativas en nuestro propio conglomerado personal integrado por diferentes culturas en el Perú.

No se rompe del todo la vinculación con el mundo en el que estamos espacialmente ubicados –en un sentido espiritual y ya no estrictamente físico-geométrico-, no sólo porque la animación espiritual de los signos requiere su presencia sensible sobre el papel, ni tampoco sólo porque un cuerpo espiritual debe dirigirse a un texto y sumergirse en él a través de una serie de movimientos corporales libres. Más bien, todo nuestro análisis presupone que la actividad del leer y su ámbito de sentido característico, sea en la versión alfabética del lenguaje materno o en un metalenguaje formalizado, son constituidos desde la experiencia originaria del mundo circundante en el que se hallan los sujetos como yos espirituales, o, en breve, desde su mundo de la vida. Tal como lo hemos descrito a éste, no nos referimos así a un estrato intencional inferior de meros cursos regulares de acción, o a un conjunto de cuerpos materiales –*Körper*– a los que se suman sus artefactos; por el contrario el análisis fenomenológico del mundo de la vida como medio espiritual originario, refiere a la experiencia inmediata de la dación mutua entre el sujeto (y sujetos) correlativa a su mundo circundante. De ahí la importancia de haber señalado en la sección 2.4.3.1 del presente trabajo el carácter de mundo circundante secundario de las descripciones tanto de puras idealidades, como de objetos objetivos de la física. Como afirma Husserl, acerca de la objetividad rigurosa de la matematización científica:

“(…) esta objetividad es, empero, una meta de trabajo intelectual que constituye nuevas objetividades: las exacta y científicamente “verdaderas”. Éstas no determinan (motivan) al espíritu en tanto que no son conscientes. Tal como una herramienta solamente determina como herramienta a quien la ha aprendido

como tal, o como para los chinos una sinfonía de Beethoven no existe y no es por tanto determinante. Todo objeto del mundo circundante, por ejemplo la amapola roja, existe para aquel que al verla la “tiene”, y esta existencia es “relativa” (una relatividad peculiar).⁷⁶

Este mundo de la vida no es pues, un modelo teórico o de contrastación empírica, sino, desde la fundamentación fenomenológica⁷⁷, la experiencia inmediata a la que nos reducimos al iniciar nuestra investigación y que ahora se revela en toda su riqueza, el mundo dado en cuanto tal en el que nada se ha perdido y todo entra, con absoluta necesidad y en su determinación precisa en la experiencia.⁷⁸

Recapitulemos brevemente desde esta última observación. Los signos como marcas sensibles significativas son “animados” espiritualmente en la lectura⁷⁹. Es clara la referencia al mundo circundante en esta animación, no sólo como significado, sino como principio de reconocimiento de los significantes, por ejemplo en pictogramas, ideogramas, rebuses y hasta en “alfabetos” consonánticos como el semítico. Pero tampoco la escritura alfabética escapa a la raíz de esta animación en el mundo de la vida. El alfabeto fonético supone la conquista de la representación visual de los fonemas consonánticos, integrándole la representación de las vocales. Asimiladas tanto la experiencia del bloqueo diferenciado del sonido –como aire expirado– en las consonantes, como su también diferenciado libre discurrir en las vocales, se ha conseguido objetivar la fluidez del habla oral a la permanencia del signo visual escrito.

⁷⁶ *Id2* Anexo XII p. 402.

⁷⁷ Tal como en ella se entiende fundamentar. Ver Sección 1.2 *supra*.

⁷⁸ En *Id1* §76, al precisar el carácter de las reducciones que viene efectuando, señala cómo con la reducción fenomenológica hemos ganado el campo más general del ser, correspondiente a la categoría radical ser en general y su región radical correspondiente. Así, nada de lo “trascendente puesto entre paréntesis” ha quedado perdido –ni las cosas del mundo, los sujetos o productos de la cultura– sino que, fuera de todo dogmatismo, aparecen a la investigación como dados a la conciencia, y necesitados de una aclaración en su sentido propio.

⁷⁹ Como ya señalamos citando *Id2* §56.

No se ha modificado así y puesto en correlación dos elementos externos, lo auditivo y visual, sino que se objetivado de modo peculiar una experiencia dada en la inmediatez de nuestra presencia en el mundo. El aire no se da, de suyo, como un objeto exterior al sujeto. No sólo su carácter invisible lo destaca frente a otros posibles objetos aprehensibles sino que el mismo aire que nos rodea es el aire respirado, y la palabra que escuchamos. En la objetivación del aire como cosa frente a nosotros, ejecutada por ejemplo en la objetivación teórica de las ciencias naturales, se muestra una ruptura peculiar con el mundo vivido en su originariedad espiritual.

Como hemos visto, el lenguaje, tecnología objetivadora primaria, no rompe de suyo esta vinculación: en su toponimia y cronología en las culturas orales no hay un espacio o tiempo vacíos e independientes dentro de cuyas coordenadas acaezcan hechos y se ubiquen lugares. Nombrar sitios, épocas, personas, animales o actividades a través de palabras que refieren a las situaciones concretas en que tienen lugar, muestran esta capa expresiva del lenguaje oral fundida sobre la experiencia de sentido inmediata del mundo⁸⁰. La escritura alfabética, así como todo lenguaje formalizado, como mundos circundantes secundarios, son accesibles desde el mundo de la vida experimentado, es decir desde su inmersión en el aire vital compartido con todas las cosas y que las atraviesa. Las culturas orales, podemos decir, experimentan en el aire, que no los separa sino vincula con las otras cosas, esa corporalidad el espíritu, que es uno mismo reconocido en los cuerpos circundantes –el otro, yo, cualquiera, somos “iguales”:

⁸⁰ No es extraño, desde este punto de vista, que diferentes culturas identifiquen el aliento, la vida y el aire; y que lo comprendan como un mismo medio y principio vital compartido por todos los seres vivos e incluso los reconocidos como inanimados. Además de ejemplos de la antropología y lingüística, Abram señala especialmente el caso de Anaxímenes y su *psijé* como principio vital de todas las cosas, y cómo luego, en la ya alfabética filosofía post-socrática *psijé* pasa a significar una identidad interior separada del mundo externo, capaz de dirigirse a las ideas con independencia de toda referencia sensible. Abram, *op. cit.*, p. 252.

personas, seres espirituales– y que, como dijimos, es el principio originario de la empatía.

“Ahora bien, si no pudimos dejar que la relación de cuerpo y espíritu valiera, y valiera por todas partes, como un enlace de dos cosas, ello no se opone a que por otro lado adscribamos al cuerpo una unidad corporal y al sentido una unidad de sentido, de modo que ahora reconozcamos: la unidad corporal espiritual que llamamos hombre, Estado, Iglesia, encierra en sí unidades de dos clases, a saber, unidades corporales, como unidades materiales corpóreas (esto último en todos los casos en que entra una existencia corpórea en el todo del objeto “espiritualizado”) y unidades espirituales.”⁸¹

La escritura alfabética despliega su poder objetivante y de extensión *ad infinitum* en sus formalizaciones recursivas como metalenguajes lógicos, matemáticos, simbólicos, etc. El lector que dirige su atención a los signos en mutua determinación al interior de estos lenguajes, olvida la referencia a ese mundo experimentado. Puede suceder entonces que, en coherencia con ese espíritu objetivador, se pregunte por el sentido propio de esos signos con independencia de sus usos empíricos o sus combinatorias sintácticas, y sólo encuentre relaciones de oposición como su principio determinador, al no poder apelar a ningún vínculo necesario entre signo y objeto significado⁸². Pero incluso esta perspectiva, que al objetivar el lenguaje mismo puede llegar a ver sólo un juego articulado de signos, no escapa de atribuir sentido a esa caracterización: el lenguaje, aún al volverse sobre sí mismo bajo esta intención objetivadora, persiste en atribuir y reconocer sentido en el mismo acto del pensamiento, reflexión o expresión. Esta aparente paradoja tiene su origen en el olvido de la experiencia de sentido en que el hombre se halla en su inmersión originaria y “natural” en el mundo de la vida. Pero esa

⁸¹ *Id2* §56 (pp. 290-291). Es decir, sin ponerlos como cosas o con unidades cósmicas, podemos adscribir una unidad corporal al cuerpo y una unidad de sentido al sentido. Así las unidades (corporal-espirituales) hombre, Estado, Iglesia, etc. encierran unidades corporales (cuando entra en ella alguna existencia corpórea) y unidades espirituales. Se distingue entonces en el hombre un cuerpo unitario (su *Körper* animado) y un espíritu unitario que enlaza los espíritus de cada cuerpo en una *objetividad* de nivel superior (el Estado, el pueblo, etc. en el que entran en trato pluralidad de cuerpos).

⁸² Tal es la perspectiva en la que se desarrollan los resultados desarrollados por Saussure: es la oposición del sistema de signos en el lenguaje la que permite determinar significados, y no alguna suerte de correspondencia entre signos y objetos significados en el mundo. Saussure, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Buenos Aires: Losada, 1967.

naturalidad, al ser operacionalmente desatendida por la escritura alfabética abre la posibilidad a ese tipo de aporías del sinsentido lingüístico y humano en general.⁸³ Como vimos, ese mismo olvido de la vida originaria dadora de sentido está presente en la reducción de la ciencia a una mera *techné* sobre sus parámetros de representación del mundo, que da por descontado.

Esa inmersión en el mundo de la vida como mundo circundante animado por el espíritu, es objetivada a través de la fijación visual del aire en la escritura. La palabra, aire como sonido significativo, persiste ahora con independencia de la vida de los hablantes. Antes de la escritura, sin vida que incorpora y exhala el aire, no había palabra ni significado. Pero aún en nuestras culturas del texto impreso, la palabra visualizada sigue cobrando, como hemos visto, sentido originario en el mundo comunicativo⁸⁴, y sólo por ese espíritu hecho palabra significativa en todos, sin confinarse a ninguno en particular, hay intercomprensivamente un mundo intersubjetivamente objetivo para los sujetos espirituales. No es casual que nos hayamos encontrado antes⁸⁵ con esa constitución intersubjetiva al considerar las condiciones de posibilidad de nuestra experiencia como cuerpos animados: es a través del cuerpo que tomamos lugar en el mundo, actuando en él y fundando sobre ese enraizamiento originario todo sentido constituido como costumbres, artefactos, lenguaje, ciencias, etc.

⁸³ Precisamente la cerrazón lingüística a esa persistencia del espíritu, que insiste en salirnos al paso de manera especial en las obras de arte, caracteriza, según G. Steiner a una gran mayoría de reflexiones sobre la cultura y el “mundo culto”, especialmente en la deformación de la tarea y el aporte del crítico. Frente a ellos, el lenguaje mismo muestra el sentido que lo anima a quien es capaz de dejarse impresionar por su mundo circundante, rompiendo el círculo vicioso de sus juegos técnicos que analizan la experiencia del lenguaje o el arte, poco menos que como una autopsia. Steiner, George, *Real presences*, Chicago: The University of Chicago Press, 1989.

⁸⁴ *Id2* § 51.

⁸⁵ Ver Secciones 2.3.2 (objetividad en el nivel de la cosa material) y 2.4.3 (objetividad en el mundo espiritual, de la cual se deriva la primera) *supra*.

La fugacidad de la palabra como evento sonoro, declara la distancia que separa a los hablantes, precisamente al llenar esa distancia, de manera que al atravesarla, me alcanza, al escuchar, lo que el otro dice. No ubico los significados en la cabeza de aquel otro cuerpo o su interior, sino que su palabra me alcanza aquí donde me hallo. El espacio es un *plenum* de sonidos, de presencias diversas que llegan hasta mí como su centro. La unidad que aprehendo en esta experiencia del sonido, no es una cosa dividida en diferentes tonos, una sumatoria o resultante de todo lo que vibra a mi alrededor, como podría sugerir la “medición” del indicador de sonido que podemos controlar en equipo musical electrónico. La unidad diferenciada del aspecto sonoro del mundo, es en verdad un tejido de diferentes texturas del mundo desplegado a mi alrededor y, al escucharlo, hacia mí. La originariedad de esta experiencia queda atestada en la direccionalidad intencional del escuchar que experimenta, que nos permite comprender la limitación de los audífonos para solucionar el problema de la sordera senil: su reproducción científica del sonido como ondas sonoras (vibraciones del aire) sólo aumenta su volumen o claridad, pero no permite recuperar la capacidad corporal de oír, esto es, discriminar lo que se escucha con sentido de aquello que meramente se oye al fondo. Operando en la distancia espacial al cubrirla, el sentido del oído me aproxima con el mundo que, literalmente, me circunda, en contraste, por ejemplo, con la vista, cuyo campo sensible se reduce a lo que me enfrenta. Asimismo, el oído nos puede informar sobre el interior de las cosas, a donde no llega la vista⁸⁶. El tacto participa de este juego constitutivo cercanía-lejanía e interior-exterior, que me permite descubrir como ese puente real, pero más que cósmico entre el mundo exterior y yo como interioridad. Esa bilateralidad del cuerpo patentiza el enraizamiento de toda actividad humana en el mundo de la vida.⁸⁷

⁸⁶ Ong, *op.cit.*, p. 71.

⁸⁷ *Id2* §62.

Otro tanto podemos decir de la vista. No nos experimentamos simplemente como un sujeto frente a un objeto, a manera del esquema S – O que trazamos sobre el papel, como dos elementos separados. Ya lo indicamos al investigar la naturaleza sinestésica de la percepción a propósito de la integración del audio y el vídeo: mi mirada alcanza al objeto y el objeto se me hace presente. La experiencia de ver no se vive como un atravesar un espacio vacío y, a continuación, alcanzar un objeto que “bloquea” mi mirada. Naturalistamente se objetaría que sin reflejo de luz, o un medio dispersor de las onda-corpúsculos luminosos, no vería nada; o, más sencillamente, aceptando que nada excede la velocidad de la luz, que el objeto “tarda” d/c (d =distancia al objeto; c =velocidad de la luz) en alcanzarme; así como el impulso eléctrico tarda otro tanto en alcanzar mi cerebro desde la retina. De hecho, hemos insistido más bien que sin el cuerpo y sus condicionamientos, incluso meramente cósmicos, no habría percepción ni inserción alguna en el mundo; por ello, este argumento en su corrección científica, se desenvuelve en otro plano argumentativo. En sus propios términos, podemos exigir a esta explicación dar razón de la fragmentación de la experiencia que hace para disponer su lenguaje causal. Por supuesto, puede señalar fácilmente la diferencia entre el ojo, la cosa y la luz; pero “ojo que ve” no es igual a ojo que sufre una reacción (la puedo generar con una pastilla o con un impulso eléctrico directo), ni ver es igual a tener un estado fisiológico S; así como tampoco al tener diferentes estados S1, S2,... Sk, (al ver la cosa por distintos lados) veo “otras cosas”⁸⁸. Podríamos aquí recapitular todas las explicaciones de este género que hemos descartado desde nuestras primeras páginas, porque no dan cuenta, por sí mismas, de la integralidad de la experiencia. La explicación científica es correcta y mediante ella podemos inducir procesos fisiológicos

⁸⁸ Sobre los equívocos de la idea de una causalidad física entre cuerpo y conciencia (entre los cuales, repetimos siempre con Husserl, hay condicionalidad pero no causalidad), así como de un paralelismo o acción recíproca entre ellos, los párrafos finales de *Ideas 2*. En especial *Id2* §63.

o curar lesiones. Pero ver es más que activar un mecanismo fisiológico, ciertamente involucra tiempo y una duración; pero no como una determinación externa de la experiencia, sino transido de ella, plenificándola de sentido⁸⁹. A esa plenitud se refiere la inmediatez que hemos hallado, siguiendo a Husserl en sus análisis, en el mundo espiritual, en contraste con la construcción intersubjetiva de la inmediatez objetiva⁹⁰.

Esta integración fundamental de mundo y ser humano –lo visto y el ver, lo percibido y el percibir– nos permite comprender mejor la espacialidad y temporalidad experimentadas originariamente. En las siguientes secciones⁹¹ destacaremos este sentido de “distancia” y “cercanía” humanos en nuestra experiencia de la televisión, en contraste con las objetivaciones por vía matemática, del espacio y tiempo infinitos, propias de las ciencias naturales. Profundicemos ahora, desde esta perspectiva, nuestros análisis de los capítulos precedentes sobre la percepción.

Al sumirme por la noche en la contemplación del relieve en que me aparece el tronco de un árbol, me hago presente en la experiencia sin confundirme con él. Lo miro, es un no-yo que se me opone; y al verlo no lo hago presente en mí reproduciéndolo en mi imaginación, no está en mi mente ni él ni alguna imagen representante suya⁹², veo en

⁸⁹ Además de la célebre *Matrix* norteamericana, la ciencia ficción en el mundo del entretenimiento ha encontrado en la animación japonesa un interesante campo de trabajo creativo en el debate con esa posición. Toda una línea de animes tributan de la saga *Cho Jiku Yosai Macross* (Tatsunoko Productions, 1982, en el Perú conocida como *Robotech*, Harmony Gold Productions, 1986), cuyo planteamiento del enfrentamiento cósmico entre culturas se resuelve a partir de la diferencia entre el disfrute estético de la música (bien no perdido aún por los humanos) y la mera reproducción de sus efectos fisiológicos por medios artificiales (fallida arma de los invasores). En ese mismo sentido Husserl afirma que todas las explicaciones fisiológicas del mundo no aumentan nada a mi experiencia de percibir o de escuchar una pieza musical. *Id2* §56 (p. 276).

⁹⁰ Que revela este carácter constituido como mundo secundario al comparar las nociones de simultaneidad en la física de Newton (absoluta, en un espacio vacío entendido como objetivo) y la relativista (relativa, en función del sistema de referencia elegido)

⁹¹ Ver Sección 3.2 *infra*.

⁹² Ya en 1894, en su texto inédito sobre el *Objeto Intencional* (citado en RP II, p. 78) Husserl distingue entre contenido objetivo y contenido inmanente; y entre contenido intencional y objeto intencional. La primera es una distinción “objetiva” (por oposición al modo de conciencia, “subjetiva”) donde se

verdad al árbol. Pero en el ver los detalles que la luz del alumbrado del parque revelan en las sombras del relieve, llaman a un seguir viendo, de manera que el así llamado “objeto” guía mi mirada: me abandono a un detalle, salto a aquél otro, reparo en la gruesa solidez del tronco leñoso en contraste con la curva continua de la verde rama que sale de él. Participo de un juego de actividad y pasividad que no es conexión y desconexión sino una mayor profundización en la experiencia: en ella me encuentro con mi objeto, que participa en la experiencia y se impone en ella a ratos.

“Hablando con más exactitud, el yo puro está además referido a objetos en modos muy diferentes, según la especie del acto ejecutado. En cierto sentido, en su dirección a lo mismo es en todo tiempo un yo libre; por otro lado, la imagen del “dirigirse a” la aparición no es perfectamente idónea. En cierto sentido general, el yo en verdad se dirige por todas partes al objeto, pero en sentido particular, a veces un rayo del yo lanzado por el yo puro va hacia el objeto, y desde éste vienen, por decirlo así, contrarayos en dirección opuesta. Así me hallo en el desear atraído por el objeto deseado; estoy dirigido a él, pero de tal manera que aspiro a él, sin alcanzarlo, en embargo, en el mero desea. En el amar me siento inclinado hacia lo amado, atraído por ello, eventualmente entregado a ello, absorto en ello. Por el contrario, en el odio estoy ciertamente también dirigido hacia lo odiado, pero repelido por ello. En tales casos me comporto tan pronto obedeciendo a la atracción o a la repulsión, cediendo a ellas, tan pronto resistiendo a ellas, tan pronto soy “movido” en el comportamiento del acto, tan pronto no movido: tan pronto soy el que “se” mueve activamente, tan pronto el que no se mueve.”⁹³

Al modificar espontáneamente la dirección de mi mirada sobre el tronco, o al perseguir un detalle me adentro en la verdad de lo que percibo, cuyo principio, no es desde luego la búsqueda de determinación objetiva de alguna propiedad sensible. Mi mirada alcanza

distinguen los contenidos primarios (reales, inmanentes) del contenido objetivo que no es sino el contenido significativo, la significación ideal, es decir, una “inmanencia” simbólica, lógica, no-auténtica, intencional. Esto le permite resolver el problema de las representaciones sin objeto, pues se trataría de respuestas que simplemente mientan un objeto intencional, sólo son contenido objetivo; en el caso del objeto verdadero, éste es el objeto intencional. Precisamente el motivo de este texto fue una refutar y ofrecer una alternativa a la sugerencia de Twardowski de considerar dos objetos intencionales— ambos presentes por ejemplo en la percepción del mundo—; de manera que uno faltara en el caso de los contrasentidos. Desde Husserl, más bien, los problemas con las *Widersinne* vienen de creer que hablamos de objetos cuando nuestro discurso es inauténtico (versa sobre juicios y representaciones).

Esta respuesta, en el fondo, no es otra que la distinción entre contenido y objeto intencional, donde éste no hace parte de la vivencia como aquél. *Ideas I* consolida desde todo punto esta propuesta de desnaturalización de la conciencia y sus vivencias.

⁹³ *Id2* §22 (p. 134).

más íntegramente al árbol con cada momento en que transcurre la experiencia. Una distancia lo separa de mí, y con el paso de cada uno de esos momentos la distancia se llena en una mayor presencia de la atención, en la que yo que miro y el árbol que se me revela, participamos: la mirada aprehende el detalle, tanto como el detalle llama la mirada. He dicho que me he detenido en el parque y he quedado contemplando el árbol: contemplar es intimar, sumirme en la profundidad de la experiencia, al percibir. De hecho, no es otra la actitud de un investigador fenomenológico:

“Descripción apriórica: Lo que le pertenece en general. La forma esencial de un mundo circundante y del mudamiento circunmundano correlativamente a la forma esencial de la personalidad. También la forma esencial de los subsuelos personales. A la cuestión esencial pertenece la estructura circunmundanamente necesaria en atención a que la subjetividad fáctica tiene un mundo que se mantiene firme unitariamente en una experiencia universal que tiende a la concordancia, y solamente en la producción constante de la concordancia puede tener en validez un mundo ininterrumpido. Ello conduce a la estructura esencial de un mundo que permanece intuitivamente, que se mantiene firme y válido para cualquiera. “Mundo trascendental –estético”. El concepto natural de mundo como una validez necesaria semejante y como campo de todas las ciencias del mundo posibles.”⁹⁴

Al atender la crítica de una perspectiva suspicaz frente a la amenaza alienante de la televisión, seguimos el camino de buscar situar el desde dónde de nuestras investigaciones y aquellas otras posiciones. Ahora, en nuestro estudio auxiliar de las presuposiciones y dinámicas de la escritura en contraste con las de la televisión y, por necesidades de la investigación, de la oralidad, nos encontramos con una revisión de la naturaleza de la reflexión fenomenológica, profundizando precisamente en su *desde dónde*: desde la radicalidad del mundo de la vida. Ya sabemos que no es una actitud teorizante, a la manera de la objetivación de las ciencias naturales, en su consideración

⁹⁴ *Ibid.* Anexo XIII p. 432. Desarrollamos estos planteamientos a partir del artículo de Sebastian Luft sobre la carta de Husserl al poeta von Hofmannsthal, citada en “Husserl on the Artist and the Philosopher: Aesthetic and Phenomenological Attitude”, en *Phenomenology and Media*, Vol.1. num.1, 1999. The Society for Phenomenology and Media, p.52.

de la conciencia o sus objetos⁹⁵; y que por otro lado, es consciente del carácter específico de su expresión lingüística y en particular escrita⁹⁶. Esa profundidad y honrado rigor con lo que muestra la experiencia en su inmediatez –reducida fenomenológicamente–, no nos ha confinado a un ámbito en sí ideal y temáticamente especializado, sino que nos ha mostrado la riqueza articulada que guardaba en sí y que, en actitud natural, pasaba desapercibida o era fragmentada dogmáticamente. Éste es el espacio de la fenomenología como reflexión fundamental y fundamentadora, no una supra-ciencia que dogmatice a su vez sobre los datos, principios o herramientas metodológicas que alguna disciplina deba seguir; sino una aclaración rigurosa a partir de ese mismo saber o experiencia en cuestión, sobre la constitución de sus objetos de estudio, y sobre las fuentes que, en aquella experiencia originaria, alimentan las intuiciones que le permiten a sus proposiciones alcanzar plenitud como conocimientos verdaderos⁹⁷. Desde esta situación, y tras completar los análisis presentados en esta sección, aplicaremos estos resultados a la discusión al esclarecimiento de aquel debate sobre las posibilidades y límites del ver televisión.

El espacio, entonces, se va plenificando de sentido, como distancia cubierta por la mirada participante, en la duración temporal de la experiencia. Ciertamente soy yo, localizado, que contempla con la vista el árbol, pero todo mi yo está dirigido a la contemplación de este objeto. Al dedicarme a él no he decidido ni manejo mi

⁹⁵ En rigor, todo *Ideas I*, tiene este principio como una de sus metas argumentativas. Para nuestro caso la distinción pertinente es entre las ciencias del espíritu, desarrolladas en su propia actitud natural (no naturalista), que operan con una reducción fenomenológica, y la fenomenología como ciencia absoluta del espíritu, cuya reducción es propiamente fenomenológico-trascendental. Ver Sección 3.3 *infra*.

⁹⁶ *Ideas I* §124, sobre la capa significativa del *logos*.

⁹⁷ Como ya sabemos, lo que funda el conocimiento en cualquier región es la “visión” directa, no meramente la visión sensible, empírica, sino “la visión en general, como forma de conciencia en que se da algo originariamente, cualquiera que sea esta forma” (*Ibid.* §19). Lo cual admite que entren en disputa dos visiones con igual derecho mostrándose así, por ejemplo en la percepción, como en la experiencia sensible se trata de un “ver” por esencia imperfecto, pero siempre ulteriormente determinable objetivamente en su verdad peculiar.

respiración o mi pulso sanguíneo, pero mi cuerpo sigue a una mi abandonarme a cada detalle en la respiración sosegada, el brillo de una hoja que refleja al moverse un rayo de luz sobre mis ojos y me sorprende desviando mi mirada, probablemente arrancándome una sonrisa. Yo, que entro libremente en la contemplación, cubro el espacio hasta la cosa y cosas de este mundo. Y así, yo, el aire que me rodea y que está dentro mío, las cosas en el aire, cobramos significatividad.

Desde luego no vemos de esa manera cada momento que andamos por la calle y vemos árboles, cuerpos atractivos o anuncios llamativos. Sin embargo, a excepción de la inmersión consciente en la objetivación teórica de las cosas en el espacio vacío (como separación), experimentamos la distancias simultáneamente como separación y como medio para alcanzar, en este caso con la mirada, nuestros objetos circundantes. A esa raíz de la experiencia en el mundo de la vida, en este caso del espacio en el percibir, apunta la fenomenología, y en ella busca situarse. Si bien no todo sujeto deba interesarse en ser fenomenólogo, esa experiencia le es accesible, por ejemplo en la contemplación estética.

Pero, además, el programa de televisión apela a esa misma distancia que no sólo nos separa sino que también nos permite sumergirnos de manera tan vívida. No sucede de la misma manera, sin embargo, al leer, donde si bien puedo acercar o alejar el texto, por ejemplo para enfocar mejor mis ojos miopes, la percepción neutralizada de las letras nos permite acceder a ese ámbito de significación cerrada que ya hemos descrito. Esa vida espiritual del significado a través de las letras, siempre vinculada al mundo de la vida, como vimos, bien puede ser un enriquecimiento en forma de un ampliar la riqueza del

mundo circundante extendiéndolo al mundo constituido en referencia a nuestra interioridad; pero también puede ser ocasión de un olvido.

En la actitud natural este mundo se asume como dado por sí mismo; pero más aún en su variante naturalista su existencia queda reducida a la materialidad cósmica espacio-temporal, como si fuera el verdadero sustrato de la realidad. El despliegue del pensamiento especulativo objetivista en esta actitud, posibilitado por la escritura, y la concepción de esa interioridad como una contraposición independiente a ese mundo circundante entendido como mundo meramente enfrente en su cosidad objetiva, no sólo permitió una formalización potencialmente ilimitada de la experiencia, sino que proyecta, en ese tipo de reciprocidad entre pensamiento y mundo, la correspondencia entre la manipulabilidad de nuestras representaciones mentales y la del mundo.⁹⁸ En este horizonte experiencial, concepciones como la vacuidad del espacio “extendido” infinitamente, enfatizan como separación la distancia que media entre el cuerpo y la cosa del mundo circundante. Con el predominio de esta actitud se elige, entonces, desconocer a la cosa como contraparte que participa como un no-yo en el encuentro vivido en la experiencia originaria del mundo. Reducida así a puro *Körper* el contacto con ella es moción mecánica, manipulación, y se vuelve una herramienta, pero indiferente ante su ser útil, pues es objetivamente redefinible por criterios estratégicos de eficiencia.

Hay que aclarar que no estamos desarrollando una teoría de la génesis de la modernidad, o su caracterización sistemática de ella. Señalamos aspectos que pueden permitir (y, de hecho, han permitido) disponer de la tecnologización escrita de la

⁹⁸ Cr §3. No es ocioso, recordar nuevamente, que no estamos postulando aquí una derivación necesaria de la ciencia física moderna a partir de la escritura alfabética, sino la articulación de su práctica manipuladora de la naturaleza y la posibilidad del pensamiento matemático-formal que la desarrolló.

palabra, en contraste con la experiencia de la televisión o la oral. Ellos nos hablan de prácticas concretas, a las que hemos podido llegar siguiendo nuestras reflexiones. No son ellas, como dijimos, pruebas históricas o ejemplos, sino que han brotado y han podido ser entendidas porque integran nuestra experiencia. Este nivel de concreción, como veremos a continuación, ha situado nuestras reflexiones fenomenológicas no sólo en una articulación discursiva con otras formas de conocimiento, sino que sólo han podido alcanzar ese detalle porque nos hablan ya de la situación espacio-temporal espiritual de estas páginas. La escritura y lectura de este texto se desarrollan en el Perú.

3.1.4 Los horizontes críticos en el conglomerado social

Nuestra investigación, el planeamiento y realización de los programas televisivos, las críticas a estos, así como la tematización de las relaciones entre estos temas, se realizan en el lenguaje como intercomprensión significativa. Esa intercomprensión está mediada por palabras pronunciadas, textos escritos, imágenes analógicas y digitales, etc. Pero el horizonte de esas mediaciones, señala ubicaciones y dinámicas diferenciadas entre los sujetos colectivos e individuales que participan en el mundo comunicativo que es una sociedad cualquiera. Desde nuestros últimos análisis revisaremos ahora estas determinaciones recíprocas a propósito del debate sobre las posibilidades y límites del ver televisión en nuestra experiencia contemporánea en el Perú.

La posible contraparte de las posibilidades objetivadoras y transformadoras de la escritura, es la inadvertencia de otras dimensiones de sentido humanas de vida, no conformadas a sus correlativas estructuras subjetivas, de inteligibilidad, expectativas de mundo, etc. Sin embargo, desde lo que de hecho advierte, tiene mucho que decir sobre nuestra situación al ejecutarse como autocomprensión crítica. De hecho, allí podemos

identificar el horizonte más amplio de sentido común del que se alimentan las diferentes críticas usuales a los medios.

Se advierte, de manera natural, en nuestras comunidades la ausencia de partidos políticos, y el desinterés en la participación política. Se denuncia que la ausencia de planteamientos programáticos, declaran la inexistencia de un verdadero quehacer político por carencia correlativa de ciudadanos autónomos que participen colectivamente en movimientos, partidos o, se interesen al menos en las cuestiones nacionales. En rigor, si podemos identificar esas ausencias es porque somos, o aspiramos a ser –los que articulamos estas intuiciones generales como argumentaciones más acabadas– sujetos con una experiencia de interioridad, libertad y autodeterminación auténticas. Hasta aquí no hace falta suscribir un único modelo de determinación o realización de estas claves morales, simbolizadas en el lector crítico. En cambio, podemos avanzar en la determinación de esta posición observando qué es lo que, como lectura de la realidad, descarta.

Al considerar las numerosas actividades colectivas que se realizan en nuestro medio, no es claro en qué medida podrían ofrecer bases para una acción política coordinada y eficaz; más bien muchas de ellas perturban los espacios comunes y privados que ésta supone. Pensemos en las ocupaciones de tiempos y espacios en cerros, calles y plazas en sectores populares y cada vez más en otros sectores de la ciudad tradicionalmente ajenos a estos públicos y prácticas. Consagraciones y erecciones de cruces, procesiones fúnebres, bailes patronales, etc. ocupan espacios y alteran (o interrumpen) desplazamientos técnicamente planificados. Asimismo el paralelismo entre el sector formado por agentes productivos registrables en la planificación económica nacional, y

las redes cooperativas basadas en relaciones familiares o de “paisanos”, duplican y sesgan cualquier intento de saber siquiera cómo es y cómo se está desarrollando nuestra economía. Otro tanto se puede decir de las funciones de compadrazgo y padrinzago, sin las cuales serían impracticables los movimientos migratorios masivos del campo a la ciudad, y hoy cada vez más, apelando a esta lógica y sus variaciones, al extranjero. No hay aquí sujetos que busquen autonomizarse cuanto antes de la familia, en busca de un estilo de vida particular independientemente de su haber tradicional. Allí se encuentra la experiencia probablemente más echada en falta, al repetirnos estas constataciones que leen y escuchan hace generaciones entre nosotros: no encontramos los sujetos que necesitamos porque las comunidades –familiares, de pueblo, regionales– ahogan a este sujeto que se repliega frente a los cambios que le ofrece la modernización del mundo del trabajo y la economía, y, correlativamente, de la ciudadanía política. No cabría esperar entonces, ya no sólo de infantes y adolescentes sino de amplios sectores de la población, más que un ver televisión centrado en el entretenimiento, que no penetra críticamente en los manejos tras sus contenidos, formatos y pobreza de ofertas.

Y sin embargo, podríamos también señalar, apelando a las perspectivas ganadas en las últimas secciones, prácticamente lo contrario. Desde lo dicho sobre el mundo circundante en el que el hombre se descubre, recordamos que la objetivación científico natural (como la economía o ciertos estudios cuantitativos de los procesos culturales) es una constitución segunda a partir de la experiencia vivida. Esta observación, como se recordará fue referida en la última sección a nuestra experiencia de la escritura, que se concreta aquí como la conciencia de sujeto y de nación (sujeto colectivo) correlativas al mundo objetivado como su campo de acción transformadora.

Esa mirada apenas puede advertir –o no ver en absoluto– el posible valor y sentido de esas experiencias como desplazamiento, ubicación, apropiación y aún dominio transformador (aunque no identificado automáticamente con la eficiencia estratégica) de estas prácticas. Comunidades antes reducidas a los espacios reservados a la servidumbre se han desplazado a los centros de decisión y distribución, declarando a sí mismos y a los demás, su ocupación de porciones de esos centros: en Lima, las cruces en los cerros de El Agustino o los bailes de distintas regiones por las calles de San Martín de Porres, son más regulares que centros de atención o el recojo de basura, pero afirman y declaran, aún décadas después de venidos de sus pueblos, quiénes son, que están aquí y que éste ya es su sitio. Los cuerpos vestidos por la calle, pero también en los diarios y los programas de televisión, no tienen un significado indiferente, ni aún cuando se les da un uso mercantil; su uso permite identificarse, tanto para asemejarse como para diferenciar en términos sociales. La aparición –en términos literales– del mestizo, indio o migrante como alguien que vive o viene de tal sitio, que le gustaría tal artículo u oportunidad, marcó un nuevo espacio de presencia en la televisión a través de programas como el del animador A. Ferrando en la década de los setentas. Asimismo, y por la convicción y naturalidad de las acusaciones de mal gusto que genera en ciertos sectores, no parece ser menos dramática, las nuevas generaciones de vedettes en los siempre presentes programas cómicos. No menos importante serán, como veremos, en ambos casos las relaciones de burla, dominación, e incluso abuso, tan usualmente presentes en esos programas. Pero asimismo, esa presencia también ha saltado a la pantalla a través de los noticieros, en el que ya resulta esencial la pregunta al testigo, al experto, e incluso al “simple hombre de la calle” para que den su opinión.

Asimismo es difícil formalizar, a partir de los modelos económicos disponibles, la articulación de las acciones de estos sujetos en actividades productivas que se desarrollan en –siguiendo los términos de esos modelos– combinaciones *sui generis* de actividad artesanal, taller doméstico, pequeña industria, negocio familiar, oportunidades de exportación mediadas por familiares en el extranjero, copias de diseños de marca, otros parámetros de calidad, etc. Estas actividades ocupan a grandes sectores de la población que nunca han conocido el empleo formal, seguro social, etc., y su descripción en términos de alguna negación determinada de la producción en línea, la administración flexible, etc. no encuentra objetos claros de estudio más allá del aparente desorden de un país calificado, también por negación, como “informal” o “chicha”. Opera en esta clasificación una descalificación que hunde sus raíces en la percepción misma de estas reapropiaciones y transformaciones: estas ausencias destacan frente a lo que aparece inmediatamente como “huachafo”, “cholo”, “pacharaco” o “de mal gusto” que, a lo sumo, pueden resultar ambivalentes. No ocurre lo mismo en las declaraciones públicas respecto a las “expresiones auténticas del Perú profundo”, denominable genéricamente como folklore autóctono. Se entiende, sin embargo, quiénes, dónde y cuándo pueden expresar y cultivar esa identidad autóctona, enraizada en su autenticidad, sin perturbar entonces los espacios y momentos de otros en su otra autenticidad, en particular de aquellos que formulan este discurso sobre los que buscan proteger y aún promocionar.

Así expuestas, estas últimas descripciones no pueden por ahora más que sugerir que lo inadvertido podría ser significativo por derecho propio e incluso importante –y no sólo como anomalía respecto a lo deseable. La perspectiva, no menos natural que la descalificadora antes reseñada, en la que se han realizado no pretende ofrecer pruebas,

por demás ajenas al método fenomenológico. Sólo introducimos la orientación que nos señala el reflexionar sobre los presupuestos de ese análisis suspicaz de la amenaza alienante de los medios, que, como todo análisis, al pretender verdad, está mediado por las formas cómo se constituye y reconoce el conocimiento, dadas además en las dinámicas concretas en las que está configurado nuestro conglomerado social concreto. En particular, cumple un papel central en esas dinámicas la introducción a la lectura y escritura, como formación de actitudes y capacidades en el sujeto y la correlativa tematización del mundo que permite.

Ya hemos visto que no es necesario reconstruir aquí una historia empírica del libro, ni, por ejemplo, del proyecto ilustrado en Europa al que se refiere a menudo la formulación de expectativas sobre nuestras políticas educativas. Basta preguntarnos, al interior de nuestro análisis por esas experiencias formativas que, de suyo, no tienen por qué ser las mismas para todos en un conglomerado social que sabemos diversificado en sus relaciones de intercomprensión entre subjetividades colectivas e individuales. Si bien reseñar la historia de la educación pública, tan reciente en el Perú y ya en tan franco deterioro, nos puede ilustrar e incluso precisar más nuestros análisis, disponemos de un hilo conductor suficiente: precisamente la constitución correlativa del sujeto analizante y los sujetos estudiados, que presupone la perspectiva misma de esa forma de comprender la crítica de los medios con la que venimos discutiendo.

Como señalamos en nuestras observaciones sobre la historicidad y la investigación fenomenológica, podríamos por ejemplo, siguiendo el hilo conductor mencionado, bosquejar una metodología de investigación histórica que desde la experiencia reducida por la epojé en el sujeto, revele cómo su autocomprensión está mediada por el

conglomerado social del que participa y que, como horizonte abierto, modificable por las acciones de sus sujetos, vincula internamente a los sujetos en el proceso temporal en el que se desenvuelven en su mundo circundante comunicativo. Claramente no apelamos así a una justificación historiográfica empírica, sino que la oralidad, la escritura y la posibilidad de difusión masiva de esta última con la imprenta, se han revelado como presentes en las experiencias que analizamos, en tanto fuerza modelizadora en el conglomerado social, que permitiría, si lo quisiéramos, tematizar empíricamente nuestra historicidad, remontándonos a través de estas experiencias de subjetividades colectivas como unidades de motivación en intercomprensión a lo largo del tiempo.

“Con ello se dice indudablemente: que el presente cultural en su conjunto, entendido como totalidad, “implica” a todo el pasado cultural en una universalidad indeterminada, pero a la vez estructuralmente determinada. Dicho con más exactitud, implica una continuidad de pasados que se implican recíprocamente, cada uno de los cuales es en sí mismo un presente pasado cultural. Y esa continuidad en su conjunto es una *unidad* de tradicionalización hasta el presente, que es el nuestro, y que lo es como tradicionalizándose en una vitalidad estática y fluyente. Ésta es, como ya se ha dicho, una universalidad indeterminada, pero tienen en principio una estructura que puede todavía ser más explicable mucho más ampliamente partiendo de estas indicaciones, una estructura que también funda, “implica” las posibilidades de toda búsqueda y determinación de hechos fácticos y concretos.”⁹⁹

Desde esa perspectiva, esa investigación histórica, introducida desde nuestra experiencia presente inmediata, a la que accedimos fenomenológicamente, sería una investigación sobre nosotros mismos. Incluso este bosquejo general nos permite comprender que hoy, como desde hace algunos siglos, los libros no son sólo cosas materiales o útiles más o menos relevantes en nuestra forma de vida sino que en el proceso de llegar a ser persona articulan experiencias particularmente formadoras, o en

⁹⁹ *OG* pp. 47-48 (cursivas del texto).

otros términos, constitutivas de nuestro modo de ser y actuar que el análisis fenomenológico, liberándonos de la relatividad de la actitud natural, busca esclarecer.

“El descubrimiento de la temporalidad personal llena, con las mundanas e inherentes apariciones, menciones, motivaciones, actividades, acciones externas e internas en su nexos personal, el cual hasta cierto grado tiene que ser igualmente descubierto.

A la aperccepción persona pertenece el nexos personal y pertenece el horizonte sin fin de la historia, en la que se “desarrolla” toda personalidad singular y en unidad de los nexos personales. La historiografía <es> producción de la historia verdadera como una experiencia histórica concordante bajo la idea de una concordancia que se mantiene firme en la marcha de la producción descubridora de esta experiencia, concordancia que sin cesar da como resultado la misma verdad (verdad de experiencias), sólo en una determinación ininterrumpidamente más precisa. El descubrimiento <tiene lugar> desde el presente histórico actual, que es necesariamente inherente al historiador mismo.”¹⁰⁰

Pero, volviendo a nuestro análisis: estas experiencias no son idénticas ni son parte de la historia de todos de la misma manera, como podemos constar en nuestra experiencia de los otros como un conglomerado social diversificado, y que, al mediar mi autoaprehensión me descubre en múltiples relaciones diferenciadas en función de ese índice que señala diferentemente a los sujetos personales en función de su conocimiento.

Por fin estamos ahora en condiciones de contrastar y realizar un balance a partir de la tesis que propusimos al final de nuestro estudio fenomenológico del ver televisión. Nuestras últimas discusiones sobre el horizonte de significatividad presupuesto por la forma de expresión determinada en que se desarrolla un análisis, iluminan ahora la ubicación de las experiencias que lo posibilitan en el conglomerado social. Además de adelantar las perspectivas y conceptos que nos podrían permitir reconocer ya las posibilidades de manipulación entrañadas en la compleja dinámica social presupuesta en el ver televisión, hemos llamado también la atención sobre los aspectos en la

¹⁰⁰ *Id2* Anexo XII (p. 427)

experiencia humana de su mundo circundante espiritual, que podrían escapar a una consideración mediada por la experiencia de la escritura. Ambas observaciones valen no sólo para los análisis, sino para la misma experiencia de realizar, difundir, o ver programas televisivos que presuponen la mediación de la escritura.

Pero, sobre todo, todas estas consideraciones nos permiten, al haber advertido la importancia del desde dónde hablamos o escribimos al realizar nuestros análisis críticos, ubicarnos dentro de las dinámicas diferenciadas de nuestro conglomerado social. Descubrimos así un aspecto fundamental que media esas dinámicas y la constitución de las subjetividades en su interior, vinculadas por relaciones de intercomprensión: el poder. Ya desde nuestro estudio de la aprehensión del personaje a través de la presuposición de una personalidad, señalamos la referencia de esa experiencia a las afecciones y mociones a la acción entre sujetos; estaban allí presupuestas relaciones de poder, si bien en una descripción muy esquemática (como correspondía en ese momento). Pero asimismo, las configuraciones y procesos sociales que hemos descrito en nuestras reseñas sobre las experiencias de oralidad y escritura, presuponen articulaciones más complejas del poder. Al perseguir en adelante el poder como determinación de la experiencia nos estamos preguntando por el carácter del intercambio comunicativo –palabras, prácticas, y demás mediaciones tanto individuales como institucionales– sobre el horizonte espiritual en el que entran al núcleo del yo libre del sujeto espiritual, las afecciones de su mundo circundante, a título de motivaciones.¹⁰¹ Estos intercambios abarcan, sobre tal horizonte, desde el simplemente

¹⁰¹ Esta precisión sistemática se puede favorecer citando la distinción entre actividad y poder que realiza Ien Ang en *Desperately seeking the audience*. La primera siempre está a disposición del televidente o sujeto social en general, por su participación activa en la, diríamos nosotros, constitución de sentido de lo que ve. Por el contrario, la segunda bien podría estar ausente, en cuanto supone formas institucionalizadas de intervención en la producción de lo que se ve. Es claro que nuestro uso del término poder establece un continuo entre ambas, sin reducir ninguna a la otra. Prosiguiendo nuestra investigación precisaremos la

dejar hacer sin dirigirme en absoluto al otro, hasta la coacción por medios mecánicos que, por ejemplo, aún estando motivados, se articulan en una lógica física que opera sobre la corporalidad o la psique, en forma de amenaza¹⁰².

Al interior de este mundo humano concreto, que comprendemos ahora con más profundidad, podemos continuar ahora, nuestra investigación fenomenológica sobre el ver televisión y el momento crítico que comporta.

3.2 Comunidades y mundos circundantes correlativos: hacia una consideración compleja del medio cultural

Al ver televisión participamos en un mundo humano vivido cuyos sentidos peculiares articulamos desde nuestro propio mundo circundante. La experiencia de presencia vívida en el mundo del programa tiende un contexto peculiar a la distancia humana¹⁰³ que me separa de ese mundo en el que me sumerjo –en contraste, por ejemplo, con la escritura– por la referencia peculiar a lo corporal exigida por el carácter sensible del programa de televisión como objeto intencional.

Como señalamos a partir de Husserl, tal encuentro sólo es posible por el carácter compartido de los mundos circundantes previos involucrados, lo cual no significó tener que aceptar por principio algún contenido, práctica, valores o rasgos físicos que deban estar necesariamente en todas las culturas, y por tanto, independientes de ellas en tanto particulares. Enfatizamos más bien el carácter abierto de estos mundos comunicativos,

utilidad de esta imagen en continuidad, que nos permitirá plantear las negociaciones que tienen lugar en ese intercambio. Ang, Ien, *Desperately seeking the audience*. Citado en Trinidad, Rocío, *¿Qué aprenden los niños del campo con la televisión?*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2002. p. 24.

¹⁰² Es decir, la violencia, como negación autodestructiva de la naturaleza motivacional de la intercomprensión que permite el reconocimiento del otro y dirigirme a él, refiriéndonos a un mismo mundo circundante objeto de nuestra acción común.

¹⁰³ Con *distancia humana* nos referimos a la espacialidad, tal como la describimos en la experiencia originaria en el mundo de la vida en la Sección 3.1.3.3 *supra*.

que posibilita su propia constitución y, ulteriormente la de los objetos de estudio como espíritu objetivo, así como el mundo de fenómenos naturales en la actitud naturalista. El mismo carácter abierto nos permite volver reflexivamente sobre esos mundos implicados dirigiendo convenientemente nuestra atención en diferentes direcciones: no sólo nos permiten ver televisión sino investigar esa experiencia empírica y fenomenológicamente, considerar lo involucrado en el ver y el producir televisión, así como sus posibles consecuencias, y, en último término, las tomas de posición de los análisis referidos a estas experiencias. Allí nos encontramos con el poder como una determinación esencial de la configuración de las relaciones que articulan un mismo conglomerado social, y, en un contexto más amplio, las relaciones entre diferentes culturas.

A través de las discusiones que articulan esta sección mostraremos la pertinencia y necesidad de considerar las reflexiones precedentes sobre oralidad y escritura para comprender el proceso socio-cultural de un país como el Perú. Como señalamos al inicio de este capítulo, es en ese proceso en el que se sitúa la discusión sobre los medios de comunicación en el Perú y, en consecuencia, nuestro propio trabajo.

Discutiremos la perspectiva expuesta en la sección anterior, explicitando y desarrollando los aspectos que no es capaz de ver. No pretendemos así sólo proponer contraejemplos aislados, sino bosquejar, como indica el título de la presente sección, una perspectiva integral para el estudio de lo cultural, de manera que se libere de una actitud natural de dogmatismo optimista o condenatorio. Por el contrario, como a lo largo de todo nuestro trabajo, se trata de ganar para nuestra comprensión, la responsabilidad frente a su propia experiencia.

Discutimos a continuación la razón de que algunos programas apostrofados como alienantes sean tan populares, rastreando esta receptividad en las experiencias de exclusión social de estos públicos y la actualmente ambivalente alternativa de la educación para liberarse de esa amenaza. Abordamos a continuación en qué sentido podemos hablar de nuevas formas de poder abiertas por el tipo de presencias y vinculación pública que permite la televisión, y de qué manera se articulan como cultura popular. Estas consideraciones nos llevarán correlativamente a analizar al realizador televisivo y la lógica empresarial en que se sitúa, en la llamada industria cultural contemporánea. Propondremos una noción fenomenológicamente elaborada del consumo como categoría clave para comprender este complejo escenario de manera que podamos examinar la calificación del televidente como “mero consumidor” que emplean algunos análisis de los medios. Destacaremos allí las experiencias de reapropiación cultural que son constituidas a través del consumo, particularmente en la moda y los modelos de belleza física, que la televisión proporciona de manera destacada. Discutiremos entonces qué sentido tiene exigir una oferta televisiva cultural o plural, así como la diferenciación de sus públicos que debe tener presente para comprender su papel social y político.

Como señalamos, este bosquejo de las articulaciones internas de nuestro propio mundo cultural, nos permitirán situarnos en las dinámicas peculiares en el Perú de la apropiación de la escritura y sus representaciones del sujeto y los otros. Señalando una versión de tutelaje jerárquico en la que suele desarrollarse y que, sostenemos, opera en ciertas formas de descalificar el ver televisión y sus experiencias asociadas, situaremos nuestra investigación y la idea del mundo académico que supone, desde una

comprensión de la objetividad que no significa descompromiso. Precisaremos así las implicancias de nuestra tesis presentada en el capítulo anterior para nuestra *praxis* y su comprensión, destacando su distancia de un ingenuo optimismo como de una escéptica condena respecto a las posibilidades abiertas por el ver televisión.

3.2.1 Ver televisión como acceso a espacios de exclusión

Situémonos en la experiencia de alguien que ve un programa calificable como alienante, por ejemplo una serie extranjera de entretenimiento. Quien la ve está motivado por una posición previa de interés que podría ser reírse o disfrutar con el descubrimiento de un misterio. Pero esas historias están encarnadas en personajes que le aparecen en un mundo concreto, creado desde la experiencia de sus realizadores en ese país extranjero. Estas consideraciones no tienen por qué estar presentes en la conciencia del televidente, pero sí esa motivación que lo mueve a penetrar en ese mundo y, familiarizándose con él (podría ver esta serie regularmente o, si le gusta, ha visto otras del mismo tipo) y comprendiéndolo, aprender a encontrarle sentido. Conviene aquí insistir en que no sólo se trata de lógicas o principios de acciones, que podamos objetivar y muy probablemente encontrar estereotipados: se trata de esos personajes en esos espacios, con esas cosas, útiles, criterios, actitudes, formas de motivarse, etc. La vinculación con esa serie presupone en el sujeto, como sujeto espiritual, una determinación y estructura interna en la que hace eco cognoscitiva, afectiva y volitivamente. No es necesario que el sujeto se comprenda a sí mismo en términos de esa interioridad. De hecho él no es –tanto disfrutador de la serie– quien sospecha de la amenaza alienante. Si lo hiciera, no habría peligro, puesto que podría conjurarla al ser consciente de él. El tema en debate es, pues, el sujeto cuya autenticidad puede estar amenazada al abandonarse en ese mundo de factura extranjera que se le presenta en la televisión. Esta tipificación del

sujeto que presupone esta forma de perspectiva suspicaz nos proporciona la clave de cómo puede hacer eco en él ese programa, a pesar de ser un mundo que le es ajeno¹⁰⁴: le es ajeno en este concreto conglomerado personal.

Efectivamente, la experiencia de este acceso a ese mundo ajeno está mediado por el no acceso a los espacios que le aparecen en su mundo circundante propio. La cercanía con gentes de esa apariencia en discotecas, centros de esparcimiento, centros de estudio con “reserva de derecho de admisión” están abiertas de par en par en el modo de aparecer televisivo. No un sustituto equivalente, puesto que no se experimenta entrar y vivir en la pantalla como se experimentaría entrar en aquel local; y tampoco los sitios que se tienen por entretenimiento deseable son esos a los que sólo se puede acceder por televisión. El sujeto se introduce en ese mundo, de manera determinada y limitada, donde esa introducción está en referencia valorativa al rechazo en los espacios correspondientes en el propio mundo circundante. Si bien no hay, entonces, en este ejemplo del programa de entretenimiento extranjero, una participación plena, la experiencia es una introducción instructiva sobre ese mundo, una suerte de aprendizaje sobre esos espacios de otra manera cerrados. Considerado sobre el telón de fondo de esa dinámica de exclusión en la que está situado, en esta experiencia de entretenimiento podemos ver un aprendizaje estratégico que reacciona frente a esos bloqueos institucionalizados.

La importancia del tema reside en que las exclusiones van mucho más allá del acceso a locales de esparcimiento. Si ese principio selectivo opera con fuerza en esos ámbitos tan cotidianos, es todavía más orgánico en espacios de decisión explícita sobre las

¹⁰⁴ Responder sencillamente que la “curiosidad” causa esta atracción no resuelve el problema. No sólo porque frente a lo otro no siempre experimentamos interés curioso, sino muchas veces rechazo o indiferencias, pero también porque sería un fenómeno de curiosidad azarosa con una frecuencia demasiado regular: mucha gente ve a la vez ese programa. Algo que se realiza en su intercomprensión, podemos presumir, motiva este interés.

regulaciones, cuidado y modificaciones de las diversas formas de relaciones en el conglomerado social: intercambios de bienes, servicios, espacios de reconocimiento de tradiciones peculiares a sujetos colectivos particulares, etc. En ocasiones esta lógica discriminatoria puede contraponer la educación a la alienación. De hecho al plantear la amenaza que la televisión constituye, se argumenta la falta de formación.¹⁰⁵ En esas ocasiones, se suele destacar simultáneamente la autoridad de este diagnóstico en referencia a quienes sí disponemos de esa formación.¹⁰⁶ Así, esta variedad de perspectivas suspicaces se sitúan y sitúan a los sujetos de quienes hablan, en términos de una competencia de formación que tienen una configuración concreta en el Perú. La educación es propuesta como alternativa liberadora; pero esa educación es también un espacio con derecho de admisión.

No necesitamos aquí hacer una historia completa de la situación educativa en el Perú.¹⁰⁷ Aun sin saber de las vicisitudes del derecho a la educación gratuita y universal en nuestro país, podemos observar que ese mismo análisis tipifica esos sujetos como una mayoría entre la población por lo que concluyen la terrible dimensión del problema que diagnostican. En ocasiones se reclama entonces que sólo un sujeto formado podría

¹⁰⁵ Rocío Trinidad, en su trabajo ya citado, ofrece respaldo empírico a estas afirmaciones a través de entrevistas a profesores rurales que juzgan sobre el daño que la televisión efectúa en los niños, sus costumbres tradicionales e incluso su moral sexual (Trinidad, *op. cit.*, pp. 43-51). Argumentando la falta de preparación de parte de los padres, sobre todo por su desinterés en leer periódicos o preocuparse por la actualidad, condenan a la televisión; si bien ellos hacen uso intensivo (pero negado) de ella. De la televisión en el contexto de la educación nos ocuparemos en la Sección 4.3.2 *infra*. Cabe señalar, finalmente, que conocimos el trabajo de Trinidad al haber culminado nuestro texto. Su estudio, con cuyos resultados coincidimos en gran medida, recoge en su marco teórico una serie de aproximaciones sobre la globalización y la recepción de los medios que la autora considera pertinentes, si bien, como corresponde a su perspectiva antropológica, no profundiza en su discusión y vínculos sistemáticos. Más bien ofrece evidencia empírica y modelos de investigación sumamente interesantes, y a los que, por otros caminos, nos hemos aproximado en nuestro texto.

¹⁰⁶ Si bien corresponde a un trabajo de tesis una redacción menos declarativa, sin abusar de la primera persona, la argumentación presupone aquí que el autor y sus lectores participan del mundo académico. Esto no implica en absoluto que compartamos la posición frente a los medios que estamos discutiendo, pero sí que participamos de manera peculiar en el mundo al que ella se refiere señaladamente. Las presentes secciones apuntan a dotar de contenido y orientación esta observación sobre nosotros y nuestro conocimiento.

¹⁰⁷ Ver Sección 3.1.4 *supra* en este mismo capítulo.

resistir la amenaza alienante, pero simultáneamente se advierte su inexistencia. Cabe proponer, entonces, tomar decisiones en función de la protección de la identidad vulnerable de esos sujetos.¹⁰⁸

No siempre, entonces, hablar de políticas educativas o centros de formación, como tampoco de libros y estudiantes que puedan leer y escribir, supone reconocer, incluso considerando diversos grados de asimilación exitosa, sujetos con la capacidad objetivadora de la propia interioridad y de su mundo correlativo, propias de la introducción en la escritura y lectura. Esto no quiere decir que nuestros análisis sobre la escritura son inútiles para hablar de estos sujetos (desde la versión que estamos discutiendo). Por el contrario, nos ayudan a comprender la peculiar versión del sujeto interior, autónomo, que objetiva las relaciones con otros, el mundo, y los problemas entre ellos, que se concreta en ocasiones, entre los que sí hemos podido acceder exitosamente al espacio exclusivo que es la educación en el Perú. El sujeto educado que tipifica a “la mayoría” de esa manera es entonces una figura tutelar paradigmática que respalda su autoridad a través de su *status cognoscitivo*¹⁰⁹. Repetimos que ésta es sólo una posible forma de ejercer el conocimiento –aunque una posibilidad hasta ahora común y con muchos foros– en el conglomerado social. Para comprenderlo mejor, entonces, y ubicarnos a nosotros mismos en nuestros análisis, y posibles propuestas o

¹⁰⁸ Desde la misma perspectiva ciertos grupos en nuestro medio identifican cualquier pedido laico de educación sexual escolar con el repartir preservativos masivamente. En nombre de la “falta de formación” se elige por otros y se suspenden programas educativos o de salud reproductiva. No suponemos que los y las escolares o toda persona en edad reproductiva cuenten con esa formación, sino que precisamente su ausencia demanda generar esos espacios y no tomar tutelarmente la decisión en vez de sus verdaderos responsables.

¹⁰⁹ Seguimos aquí la línea de investigación propuesta por Guillermo Nugent en sus trabajos sobre cultura, poder, migración y medios de comunicación en el Perú; especialmente en su ponencia *¿Necesitamos el concepto de ideología?* (manuscrito), Junio 2001 - Encuentro de la Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú. En el último capítulo tendremos oportunidad de ampliar algo más estas perspectivas y proponer orientaciones para enfrentar (empezando por comprender) estos problemas que plantean. Indiquemos sin embargo, que estas relaciones jerarquizadoras –de subordinación y silenciamiento de los educandos y las educandas, para ser precisos– valen tanto si transmiten un discurso de protección de la autenticidad, o de ruptura de separaciones. Se puede ser fácilmente un progresista dogmático.

acciones, debemos profundizar en cómo se articula con esas referencias sociales más amplias.

Hemos propuesto que a través de la televisión, se puede acceder a los mundos oficialmente encumbrados y deseables, pero en la práctica inaccesibles. Sin embargo, aunque haya programas o canales educativos, no es ése el foco de atención de ese tipo de análisis críticos ni, en eso llevan razón, del interés de las audiencias más amplias; de allí que nuestro ejemplo, desde el inicio de nuestro texto fuera una serie de televisión, probablemente de entretenimiento. El medio configura la mediación¹¹⁰, y lo que se alcanza en él no es un proyecto o identidad a la manera que lo entienden los portavoces de esos análisis, respaldados en su educación letrada. Debemos tomar en serio esta objeción, puesto que acceder a esos espacios excluidos e incluso apropiárselos no supone de suyo que se trate de la alienación de la propia identidad. Para poder hablar de apropiaciones y reconfiguración de las exclusiones debemos aclarar primero si el ver televisión –en nuestro ejemplo, una serie extranjera– puede ser algo más que un abandono colectivo de la propia identidad y la asimilación de modelos impuestos desde espacios dominantes. Discutiremos este tema en términos de una comprensión alternativa del consumo.

3.2.2 Cultura popular: el consumo como posibilidad de resignificación

Consideremos de qué manera nuestra interpretación de la experiencia participativa comunitaria al ver televisión podría ser ocasión de manipulación alienante, masificando a su público a través de una oferta premeditada.

¹¹⁰ Como sintetizaría luego la célebre, pero bien vista, no absolutamente original, frase de Marshall McLuhan: “The medium is the message”. Asimismo esta pista fenomenológica básica ha resultado una fecunda línea propia de desarrollo en los estudios de comunicación latinoamericanos, por ejemplo con Martín-Barbero, Jesús, *De los medios a las mediaciones: comunicación, cultura y hegemonía*, Santafé de Bogotá : Convenio Andrés Bello, 1998.

Debemos profundizar aquí en el tema del poder de la siguiente manera: incluso en el caso de la persona que, escapando de nuestro ejemplo, ve un programa sin saber previamente de qué trata (puede ser el primer capítulo o lo sintonizó al azar), tiene una reacción correlativa: no le gusta, lo comenta con otros, lo recomienda o desaprueba, es indiferente a lo que los demás comentan de él.. Tal como lo hemos presentado, un grupo preocupado advierte a otro, que entiende más vulnerable por su deficiencia educativa, de los intereses de poder que median entre productores, empresarios de televisión, audiencias, etc. Pero, desde que hay interacciones motivadas entre el público (dado que éste está dirigido a un mismo mundo correlativo televisivo) hay relaciones de intercomprensión diferenciadas según sean diferentes los individuos: hay pues, aquí también, relaciones de poder. No sólo recomendamos, desaconsejamos o comentamos un programa; estas actividades presuponen que al ver, sé que otro está también viendo, y que ambos sabemos que es posible luego comentar al respecto. Este saber no tiene por qué ser explícito, pero está presupuesto tanto entre los televidentes como en los realizadores y programadores que se dirigen a públicos determinados, en sitios determinados a horas determinadas. Además de comentar lo visto podemos compartir nuestras expectativas o ponernos al día de lo que no hemos visto, pero sabemos que el otro sí pudo ver.

Hay aquí un fenómeno peculiar, ya antes advertido pero sólo destacable en este momento de la argumentación: al ver televisión accedemos a un mundo circundante secundario en el que contamos con otros que están objetivamente separados de nosotros, pero en los que estamos en intercomprensión. Esos otros –quiénes, cuántos, dónde, cómo– escapan a nuestro control, e incluso a su determinación en nuestro conocimiento.

Sin embargo, me sé esencialmente parte de las subjetividad colectiva de televidentes correlativa a ese programa. Incluso una variante que complejizaría profundamente nuestros análisis, como el uso masivo de videograbadoras, presupone ese acceso a un mundo episódico, de audiencias tan volátiles y separadas de sí, como mutuamente acercadas por su inmersión espiritual en ese mundo.

Esta determinación interna en el ver televisión ha permitido el surgimiento de un repertorio común mediático –aquí, considerado sólo por su fuente televisiva– que reconfigura lo que ahora podemos entender por cultura popular en un nivel prácticamente mundial.¹¹¹ Se ha posibilitado la formación de referentes personales comunes para audiencias cada vez mayores, al punto que dan en gran medida carácter a períodos históricos de años o décadas. Desde esta perspectiva podemos situar también los estudios sobre lo que comúnmente conocemos o llamamos cultura popular de masas.¹¹² Se entiende en éstos que la audiencia correlativa a estos referentes son masas que, en coherencia con la connotación del término, ejercen o pueden ejercer sólo una mínima participación autónomo-consciente. La medida de esta participación es correlativa al tipo de actividad que podría formar estas masas: la producción de comunicación en una lógica despersonalizadora de los grupos realizadores, productores, distribuidores, y transmisores de los productos comunicativos. En este nivel, la

¹¹¹ Coca Cola, Britney Spears, pero también el joven enfrentando a un tanque en Tian-An-Men, son parte de ese bagaje. Cabe señalar, respecto de este último ejemplo que su imagen se vendió por millones en un poster subtítulo *Rage against the machine*. Este fue luego el nombre de un grupo de *hard rock* que defendía en sus conciertos –bajo una gigantografía del Che Guevara– tanto al EZLN del Sub-comandante Marcos como a Sendero Luminoso. Por último, los jóvenes rebeldes chinos usaban una imagen en tekno por de la Estatua de la Libertad norteamericana como su símbolo, y de hecho, circula la leyenda urbana –no por no probada, menos significativa– de que se reunían durante esos días de agitación en el local de Kentucky Fried Chicken de la ciudad. Kellner, *op. cit.*, pp. 33ss.

¹¹² Se discute, desde luego, qué se ha de entender con precisión por estos estudios y sus métodos. Aquí debemos indicar que, aunque conociendo el trabajo pionero de los pensadores de la Escuela de Frankfurt –dedicados a este tema sobre todo en su etapa de estancia norteamericana– no usamos aquí el significado que le daban al término, sino el que hemos indicado en nuestro texto. Nuestra propias reflexiones nos conducirán fenomenológicamente a perspectivas y conclusiones muy próximas a los de teóricos como Adorno, cuando propongamos un acceso teórico al mundo del entretenimiento en la Sección 4.3.4 *infra*.

indefensión de los sujetos amenazados se puede comprender poco más que en términos de una participación meramente reactiva que configurada, en correlación a esa lógica productiva, como consumo de los productos ofrecidos.

En efecto, la actividad de comunicar está mediada, tanto a nivel local como internacional, por expectativas de intercambio, propias del mundo productivo, con criterios característicos como eficiencia, beneficio, etc. Desde luego no todo intercambio obedece o debe obedecer a esa orientación; pero esta suerte de análisis señala correctamente la configuración actual en que están insertos los grupos comunicativos, pequeños o grandes. Incluso propuestas alternativas tienen que tomar en cuenta este principio de realidad para desarrollar sus proyectos.¹¹³ Cabe profundizar más en la consideración de la articulación económica de los procesos comunicativos institucionalizados como la televisión, y en la vida social en general; pero aquí nos restringiremos a anotar los intereses, sin los cuales no se puede comprender el hacer televisión actualmente, y las dinámicas de poder que entonces articula. Desde esa constatación nos interesa particularmente esta descripción de la configuración del televidente como consumidor.

Señalamos que en el Perú dirigirse y sumergirse en el mundo televisivo no es una continuación o refuerzo hipnótico de lo que ya se tiene o de experiencias de las que se dispone; de hecho, muchas veces se trata de lo que no se tiene. Aunque tampoco en los

¹¹³ En nuestro medio, tal ha sido el proceso de “movidas” como la música subterránea de la década de los ochenta que hoy cuenta con circuitos de distribución y su propio centro comercial. En el horizonte internacional, podemos llamar la atención, desde esta perspectiva, sobre las llamadas culturas alternativas *punk, metal, grunge, rap, gangsta’ rap, hip-hop*, etc, que por lo general sólo conocemos en el Perú sólo después de su asimilación al *mainstream* de corporaciones como MTV (propiedad del grupo Viacom, al igual que la otra gran cadena “competidora”, VH1), convocan a públicos amplios, como reacción a la cultura juvenil “oficial”. Queda claro que con esto no se compromete necesariamente el talento u originalidad artística de estos movimientos, sólo que no pueden entenderse fuera de su contexto, aunque sea adverso. Sobre la asimilación del *rap, gangsta’ rap* y el *punk* ver Kellner, *op. cit.*, Cap. 5.

espacios de origen de esos programas haya posibilidad real para todos de reproducir el cautivante mundo ficticio mostrado; en esos contextos sí es más claro que se pueden consumir los bienes y experiencias consagrados en esos programas. En nuestro mundo social ciertamente no se alcanzan aquellos bienes, personas, ni lugares, pero se accede a conocer actitudes, que en el modo sensible en el que nos sumergimos en un programa, es un apropiarse de esas actitudes, desde los sujetos que somos en el mundo circundante en el que vivimos.

Desde nuestros análisis acerca del carácter abierto del mundo de la vida podemos ver en el fenómeno del consumo, concretamente situado en el Perú, algo más que una actividad mecánica, reactiva, carente de intencionalidad (en el más amplio sentido de la palabra). Cotidianamente constatamos –o practicamos– experiencias de apropiación de nombres, ropas, cosmética corporal, comida, construcciones, disposiciones urbanas, creaciones plásticas o musicales, etc. que en su significado y articulación sociales nos revelan un excedente de sentido respecto a su comprensión como un mero acto de consumo, según entiende éste la perspectiva económica arriba reseñada. Estudios empíricos sobre el consumo en poblaciones carenciadas, revelan su compleja estructura significativa y su carácter reconfigurador, como apropiación local.¹¹⁴ Desde allí cabe al menos

¹¹⁴ Appadurai, Arjun, *Modernity at Large. Cultural Dimension of Globalization*, Minneapolis & London: 1996- University of Minnesota Press. Capp. 2 y 5. En efecto, no es lo mismo comer una *Big Mac* en Nueva York que en el Mega Plaza del Cono Norte limeño, o en la India (tema de Appadurai). De la misma forma, las academias de artes marciales en Ayacucho, la difusión explosiva del *chat* en cabinas de Internet en provincias –relacionados a veces directamente con el ver televisión– permiten representarse a uno mismo y a los demás como “parte de otros”; en contraste con los espacios a los que tradicionalmente han sido confinados por quienes han ejercido el poder. Para el caso peruano, un interesante estudio sobre la globalización y la resignificación del consumo es elaborado por Ludwig Huber en su estudio sobre la ciudad de Huamanga en el Perú y Oruro en Bolivia. Huber, Ludwig, *Consumo, cultura e identidad en el mundo globalizado*, Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2002.

problematizar los diagnósticos sobre la globalización como un proceso uniforme de nivelación cultural a escala planetaria.¹¹⁵

Con todo, esa espiritualidad del consumo no diluye su base objetivo-material: es una actividad configurada como tal en prácticas institucionalizadas según la lógica económica peculiar de nuestra época. Lo que hemos querido indicar es que no todo lo que ella organiza es sólo económico, ni tampoco, que al realizarlo nos detengamos sólo en una finalidad económica. En términos fenomenológicos, no hay objeto para el sujeto, si no es en términos intencionales, y en el mundo de los sujetos espirituales los objetos y las acciones correlativas a ellos, son portadores de sentido.

Debemos completar nuestros análisis de lo que es resignificado considerando, según vimos, que no es mero producto sino un proceso ya significativo, ejecutado y ofrecido por otro. Ese otro lado que dicta tal organización es quien desde nuestros primeros análisis llamamos el realizador. En general es una subjetividad colectiva compleja que puede abarcar al creador de la idea original, la agencia productora, el grupo mediático que acepta el proyecto, y la distribuidora que no sólo comercializa el programa sino los productos asociados, coordina la promoción, controla los resultados obtenidos, etc. Son posibles otras mediaciones, así como la coincidencia de algunas o todas, pero todas ellas

¹¹⁵ Que precisamente a veces se ha denominado la *Macdonalización* del mundo (por el contrario, ver nota anterior). Si bien nos hemos situado en nuestro propio mundo social, podríamos también aventurar una palabra sobre esas otras sociedades donde sí hay la posibilidad de una práctica de consumo en los términos requeridos por los intereses de los grupos de comunicación. Tampoco allí podríamos afirmar inmediatamente que la televisión es el agente directo que atonta a su público sólo para la pasividad; de hecho, la propaganda de la agenda política articulada con los medios puede asimismo levantar actitudes agresivas y de cerrazón a otras opiniones o culturas. Cabe preguntarse si es la experiencia del ver televisión en sí misma la responsable de esta manipulación, o toda la configuración de ese mundo social buscada por los agentes dominadores del poder político –no sólo del Estado sino de otros grupos de interés– para los que precisamente la capacidad de consumo y su continua expansión es la herramienta de manipulación que permite a medios como la televisión ser instrumentalizados de la misma manera. Al momento de escribir este texto, el ejemplo escogido para este comentario, la serie de televisión *Expedientes X* y la película *Wag the dog* (de Barry Levinson, 1997) aparecen como referencias ficcionales apenas diferentes al escandaloso manejo mediático norteamericano de la reciente guerra en Irak.

realizan sus actividades específicas sólo por interacción intencional con las otras: incluso cuando aún no la tengan, su labor tiene presente que deberán articularse con ellas o suplirlas de algún modo. Es aquí donde la ubicación de los agentes en situación de mayor poder –fácticamente, en este caso, las corporaciones mediáticas que poseen cadenas de televisión–, resitúa todas estas actividades. El principio orientador será entonces, la intercomprensión que media entre estos agentes: relaciones de competencia medidas según el rendimiento objetivo de sus actividades según la relación costo-beneficio. Nos interesa aquí el criterio que media entre esta cadena de procesos y el público de televidentes: los televidentes sabemos que los programas son puestos, tanto como cancelados. Efectivamente, la medición de la popularidad entre los televidentes puede reconfigurar las interacciones en aquella subjetividad colectiva realizadora: giros en la historia, inclusión o alteración de personajes, alargamiento o cierre intempestivo, etc. Esas interacciones suponen tensiones, por ejemplo entre expectativas creativas de unos y precaución de apelar a formatos o artistas ya exitosos de otros, pero se presupone siempre el mutuo entendimiento de que la acción se realiza en un mismo terreno que se orienta por la finalidad de realizar un programa.

Este juego de negociaciones que acabamos de describir, constituye lo que de forma general se ha dado en llamar industria cultural, enfatizando el género de lógica interna que ejerce, a través de sujetos concretos, el dominio¹¹⁶. Es en los intersticios de las tensiones señaladas líneas arriba –muy determinadas, si se quiere, pero existentes– en que las resignificaciones de los televidentes pueden ejercer una respuesta sobre los sujetos que producen televisión. El rango de esta producción no se reduce desde luego al entretenimiento, sino que involucra conocimientos, información sobre sucesos

¹¹⁶ Éste es el sentido del término popularizado a través de los agudos análisis dialécticos de la Escuela de Frankfurt. Jay, Martin, *La imaginación dialéctica*, Madrid: Taurus, 1974 (Capp. 5-6)

actuales, espacios de formulación de opinión y otros¹¹⁷. Luego, no sólo tenemos un público en espacios separados, pero que cuentan unos con otros por relaciones de intercomprensión característica, y un colectivo que hace televisión, sino que hay una oferta diversificada en que las lógicas que motivan a unos y otros –si bien, en proporciones muy determinadas de poder– se resignifican recíprocamente. Antes de explicitar las posibilidades y sentidos de las reapropiaciones que los televidentes en situación de exclusión pueden efectuar, profundizaremos algo más en la actividad de los realizadores, que participa, entonces, del mundo de poder en que aquellas reapropiaciones negocian las exclusiones que sufren.

En esos términos políticos, un tema especialmente importante es la libertad de expresión u opinión que tiene como sujetos a los grupos televisivos. Como cualquier sujeto colectivo, responde a intereses propios del mundo de actividades en que se ubican y que, en un determinado conglomerado social, pueden asumir direcciones muy precisas. Pero sus obligaciones o expectativas no son los de una subjetividad constituida cualquiera que realiza ciertas actividades, sino los de empresas en un contexto empresarial, con los diferentes tipos de tensiones internas que ello presupone. La referencia a la creatividad o la opción de opinión deben entenderse, entonces, a partir de este contexto complejo que posibilita a la vez que limita su libre realización. Este género de reflexión corresponde, para citar nuevamente las perspectivas de estudios en comunicaciones actuales, a la llamada economía política de la comunicación,¹¹⁸ que articulando estas observaciones con la configuración de los intercambios globales de las

¹¹⁷ La lista no es ni probablemente pueda ser conclusiva. No sólo los *reality-shows*, sino nuevas derivaciones desafían una distinción tan clara entre entretenimiento, formación de opinión y otros. Tal es el caso de la *real tv* iniciada, según reconocimiento convencional, con el *Big Brother* alemán (aunque hubo versiones previas en Inglaterra y Holanda, en ese orden), hoy también realizado en el Perú. Adicionalmente, el show alemán, regresa el 2003, después de haber sido cancelado el 2002, tras dos años de éxito.

¹¹⁸ Kellner, *op. cit.*, pp. 98ss.

industrias culturales mediáticas y de otro tipo, rastrea empíricamente sus diferentes corrientes en conflicto y negociación. En estos apuntes a partir del ver televisión sobre el horizonte en que debemos buscar una comprensión integral de las culturas, nos toca solamente indicar esta línea de investigación, que escapa a la delimitación de esta investigación.¹¹⁹ Luego de haber situado la actividad resignificadora del consumo en las configuraciones peculiares a la actividad comunicativa, volvamos ahora a la consideración de estas resignificaciones como reapropiaciones culturales que configuran las presencias reconocidas en el Perú. Mencionaremos con ese fin, a la moda y la representación de la apariencia física.

3.2.3 Presencias resignificadas y reconfiguración de las *distancias* sociales

Considerar en nuestro propio mundo social la compleja articulación en la experiencia de ver televisión, hace posible visibilizar los diversos juegos de poder hegemónico a diferentes niveles que hemos señalado. Insistimos que se trata en primer lugar de nuestro caso peruano, que nos refiere a los accesos vedados social, cultural, económica y políticamente. Desde nuestra propuesta de que el mundo sensible ofrecido por la televisión ofrece espacios de resignificación, apropiación y ocupación, podemos comprender ahora los fenómenos mencionados en la sección anterior: nuevos programas, personajes, cuerpos, ropas, colores, ritmos, “dejos” regionales y temas que han aparecido en un proceso radicalmente novedoso las últimas décadas.

¹¹⁹ Una interesante presentación de esta perspectiva es realizada por Douglas Kellner en su fundamental texto citado, donde propone su integración con el análisis inmanente de la imagen (por la semiología, por ejemplo) y los estudios sobre recepción de televidentes; para ello plantea una matriz integral que llama multiperspectivismo, realizada con herramientas de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, los estudios culturales, semiología, psicoanálisis, estudios de género, etc.. En la Sección 3.3.3 *infra* discutimos el interés que puede tener este tipo de pluralismo metodológico, así como la pertinencia de la pregunta por su principio de integración, y el aporte que puede ofrecer la fenomenología al respecto.

Tampoco aquí es indispensable apelar a la historiografía de manera externa: señalamos que está presupuesta en la experiencia del televidente, el saber de otros televidentes. Entre éstos median diferencias, por ejemplo de edad o de sector social, determinado, por ejemplo, a través de la zona donde viven o la universidad en la que estudian. En función de esas diferencias en la percepción de la moda o el atractivo físico de los artistas al ver televisión. Hay un proceso y una configuración social que median el carácter aparentemente natural de esas presencias vistas en la televisión. Aquí nuestro análisis se beneficia de la noción de distancia humana que planteamos en la sección 3.1.3.3, que aplicamos ahora en una breve observación sobre la moda y el atractivo físico para indicar el modo de reconfiguración que, a pesar de las exclusiones sedimentadas, estaría transcurriendo en nuestro mundo social.

La apariencia, mediada por el vestir y el arreglo personal, es un modo de presencia y pertenencia a un grupo social, específicamente en una sociedad organizada por el consumo, aunque sus sectores más amplios no accedan a él funcionalmente. Ese aparecer personal permite, valga la reiteración, aparecer en espacios antes inaccesibles¹²⁰ y hacerlo de manera grupal y hasta masiva. El caso de los roles de género y su negociación en el espacio televisivo es, si cabe, todavía más complejo, pues sus asunciones sirven también de orientaciones previas a nociones de qué es lo atractivo, normal o inaceptable en la moda. De hecho, en el caso de la mujer en nuestra televisión se podría argumentar que se da una presencia creciente y en algunos casos hasta protagónica. Permanece, sin embargo, la cuestión de si han cambiado las relaciones de poder respecto, en este caso a los estereotipos de mujer, o se han

¹²⁰ En otras palabras, ir en Lima a Larcomar desde el Cono Sur (el Cono Norte tiene ya su propio MegaPlaza) está mediado por *vestir* como para ir a Larcomar. Desde luego no se viste la misma ropa (demasiado costosa), pero tampoco una mera copia, sino una reelaboración de los diseños “originales”. Ir a Larcomar en un paseo directo exige entonces, desde este análisis fenomenológico, *pasar* por Gamarra.

reconfigurado para un manejo patriarcal más eficiente de la situación actual¹²¹. Cabe explicitar entonces, por si pareciese que pensamos que todos estos procesos sólo liberan a sus agentes de las exclusiones tradicionales que sufren, que se puede reconfigurar los espacios alcanzados bajo las propias dinámicas de dominación, o incluso reproduciendo las de aquellos que los excluyen. Debe ser evidente, desde la caracterización de sujeto espiritual, como núcleo de libre decisión, que éstas configuran su ubicación en el conglomerado social, pero no dejan de ser decisiones libres.

Desde luego, estas resignificaciones son correlativas a las diversas ofertas de programas que ofrece la televisión, que diversifican, a su vez, las relaciones de los televidentes con lo que ven y quienes lo producen.¹²² Señalamos que la amplitud de la oferta televisiva está condicionada por consideraciones empresariales, que serían además responsables de la pobreza de formatos, contenidos, estereotipos de personajes, etc. No necesitamos negar esta acusación de la versión suspicaz experimentable usualmente al encontrar “lo mismo” en seis canales de señal abierta u ochenta de cable, sino que nos permite comprender la importancia específica de variedad de opciones desde la posibilidad de reapropiaciones y respuestas mutuas en retroalimentación entre públicos y televisoras. Se puede entender la variedad como poder acceder a distintos canales con enfoques temáticos exclusivos: canales culturales, de entretenimiento, infantiles, etc. como puede

¹²¹ En otras palabras, por ejemplo, si el hecho de que haya más vedettes peruanas, y en concreto mestizas, en vez de extranjeras señala un cambio en la situación de la mujer en general y de la mujer mestiza peruana, o más bien que los nuevos apareceres sociales siguen operando bajo una cosificación de la mujer a través de su cuerpo como bien que puede favorecer los beneficios bajo control de los varones. Nuevamente esta cuestión no es sólo peruana: no es claro que la mayor presencia, independencia y aún poder económico de las mujeres, por ejemplo en Estados Unidos, signifique un mayor reconocimiento de lo que las mujeres proponen, hacen y quieren ser y hacer, o si, más bien, el *girl power* no es sino una capitulación a someterse a los formatos de éxitos masculinos, a los que sólo pueden acceder curiosamente, mujeres con cierto físico, características corporales, culturales, etc. Nady Labi, “Girl Power: For the next generation, feminism is being sold as glitz and image. But what do the girls really want?”, *TIME Magazine*, June 29, 1998. Disponible en: http://www.time.com/time/archive/preview/from_search/0,10987,1101980629-139472,00.html

¹²² Esta indicación nos permitirá profundizar en el significado de las posibles decisiones y acciones de la comunidad acerca de la actividad televisiva, por ejemplo, a través del Estado y la figura de la televisión pública.

ser el cable, pero no exclusivamente¹²³. Pero asimismo está la variedad dentro de un mismo canal. Nos interesa señalar, en el caso de las televisoras locales, esta no exclusividad temática puede permitir el reconocimiento, a través de diversos géneros de programas, de diversas identidades, posiciones e incluso de diversas apropiaciones de productos foráneos. Desde esta perspectiva, es razonable preguntarse, nos podríamos preguntar por la conveniencia e incluso el sentido de promover una “televisión cultural”, por ejemplo desde el Estado. Además de la discusión sobre quiénes entienden qué por cultural, este tipo de propuestas presuponen que la oferta de lo cultural es una alternativa frente a las otras experiencias al ver televisión. Por el contrario, la posibilidad de acceder a diferentes opciones en canales no monotemáticos permite una experiencia de pluralidad que constituye, precisamente, una condición deseable que facilita la introducción de nuevas presencias y su reconocimiento. Desde luego las televisoras, de suyo, no tendrían por qué interesarse en esas propuestas plurales, por eso es allí donde, además de los procesos de la retroalimentación que han ejercido esta reconfiguración de la oferta televisiva, en concreto en nuestro país, podría ser más efectiva el apoyo a esas iniciativas creativas, en particular de parte del Estado.¹²⁴

Aún sin resolver todas las cuestiones mencionadas, la programación televisiva se nos revela aquí como un campo de conflicto y negociación, y no simplemente una sencilla línea de producción de programas para receptores pasivos. Le es propia, como

¹²³ De hecho, en nuestro país ha habido y hay experiencias de canales (vídeo) musicales y canales de noticias.

¹²⁴ En términos de Dominique Wolton, televisión *generalista* es la emisora local –nacional o regional– con programación propia y variada dirigida a diferentes segmentos sociales; por oposición a la televisión *temática* dirigida a un público específico a través de una programación especializada, como el Discovery Channel, People & Arts, etc. Wolton señala además las experiencias europeas –en concreto en Francia, donde vive– de televisión pública cultural y su creciente inviabilidad, económica y de *rating*. Esta situación respondería, según él, no sólo a la hegemonía de los programas norteamericanos, sino a una manera de entender lo cultural que no ha sabido reconocerse en la televisión y con el fenómeno de la cultura popular mediática. En Wolton, Dominique: *Sobre la comunicación : una reflexión sobre sus luces y sus sombras*, Madrid : Acento, 1999, pp. 95-143.

experiencia, entonces, la compleja vitalidad de un espacio humano. Concluyamos esta sección profundizando de qué manera la experiencia diferenciada de los públicos que resignifican lo visto en televisión, constituye un desafío para su intercomprensión a través del diálogo, como posible superación de una jerarquización tutelar que usualmente emplea un discurso suspicaz contra los medios, que discutimos como posible objeción a nuestra tesis. Volviendo sobre ella, y antes de las observaciones metodológicas con las que concluiremos este capítulo situaremos el propio carácter de responsabilidad que le compete como aporte en la actividad académica.

Como señalamos al introducir la idea de las nuevas oportunidades que se nos abren al ver televisión, en concreto, en el Perú, ha permitido explicitar, visibilizándolas, las distancias entre los diferentes grupos del conglomerado social, articulados por relaciones diferenciadas de poder. Visibiliza, haciéndonos presentes o ausentes sensiblemente a los sujetos en esas relaciones. No basta señalar que un sujeto ve televisión, por ejemplo de un programa local, en el Perú. Se puede dar allí variadas combinaciones de sujetos que recién aparecen en nuevos espacios, y otros que repliegan a otros espacios que ahora les son exclusivos. Desde luego éstos son límites de un rango que admite diferentes grados y combinaciones.

Frente a estos públicos se visibilizan, por ejemplo, presencias étnicas o de género determinadas antes ausentes y que asumen ahora posiciones como personajes con determinadas ocupaciones, responsabilidades, personalidades, etc. Pueden asimismo aparecer como espectadores o entrevistados, agentes de una acción, víctimas o beneficiados.¹²⁵ Aún los estereotipos, por ejemplo del rol de la mujer, se pueden

¹²⁵ Algunas ausencias, por ejemplo en la forma de hablar, son todavía significativas, aunque empiecen siendo una forma de retórica “políticamente correcta”. Recordemos cómo en las últimas elecciones

visibilizar; pero ello supone su aprehensión por parte de los televidentes, entre los que, además, puede haber diferencias de recepción según edad, sexo, cultura local, etc.

Recordemos una observación de Husserl sobre las diferencias al experimentar una misma motivación:

“Los pensamientos ajenos se infiltran en mi alma, en circunstancias cambiantes pueden tener un efecto diferente, un efecto inmenso o insignificante, según mi situación psíquica, según el estadio de mi desarrollo, el cultivo de mis disposiciones, etc. El mismo pensamiento actúa diferentemente sobre diferentes personas en “las mismas” circunstancias.”¹²⁶

Estas consideraciones cuestionan, la inexactitud al hablar de público –y no públicos– televidente, presuponiendo además una suerte de respuesta uniforme.

Se puede visibilizar así un estado de cosas –presencias y ausencias en tales relaciones, y en diferentes programas– que es parte de un proceso puesto en las pantallas de grandes sectores de la población que han participado gradualmente en la negociación de estos cambios. Esta mayoría, que la versión suspicaz ve en proceso de alienación, puede acceder así a la oportunidad de objetivar ese proceso, de una manera que ha resultado en gran parte inaccesible a través de los partidos políticos, iniciativas sociales y académicas, etc. El modo de proceder programático de éstos supone una comprensión de los otros sujetos todavía no ilustrados, y de su objeto de consideración correlativo (el país, su economía, relaciones sociales, cultura, etc.), según la experiencia de alguien que dispone de la experiencia de la lectura y escritura, desde la ubicación determinada que ello supone en el conglomerado social en el Perú. Nuestros análisis sobre la oralidad y la escritura nos permiten apreciar, en el desarrollo de esta sección, las profundas consecuencias de esta comprensión objetivadora del sujeto y su mundo

presidenciales, el pretendidamente bromista mote de “auquérido de Harvard” del padre de una candidata, le costó a ésta una adversa reacción en el electorado.

¹²⁶ *Id2* §60 (p.316).

(particularmente, de sus procesos sociales) en lo que es capaz de ver y lo que le permanece inadvertido.

Desde las perspectivas que ha ofrecido nuestra investigación para la discusión de los procesos culturales, constatamos que ver televisión abre un espacio que permite cubrir distancias, en el sentido espiritual antes indicado, formando públicos que vienen articulando horizontes ampliados de experiencia a formas comunitarias que, con diversos grados de pericia de la tecnología de la escritura, siguen practicando dinámicas de raíz oral. La suerte de resignificaciones, apropiaciones, ocupaciones, etc. ejercidas por estos públicos se articula como una experiencia de espacios y tiempos sociales en una referencia situacional comunitaria que es mejor comprendida si se considera como una forma de experiencia de oralidad social¹²⁷. Subrayamos su carácter de variante porque, como indicamos, no se trata de una oralidad primaria, sino que cuenta con una experiencia de la escritura, incluso en gran medida autoconsciente por la limitación de sus resultados. De allí, en no poca medida, la razón de la mutua incompreensión de estos sujetos con académicos, políticos, etc. que proponen modelos y practican análisis que parten de su modelo de conocimiento y experiencia social, siendo ambos una experiencia minoritaria siempre situada en términos de poder. Como señalamos, esta perspectiva construye a menudo a estos públicos como objeto de estudio según principios de objetividad que separa, no sólo elementos de experiencia, sino al analista de lo analizado. De allí la distancia que permite juzgar sobre los otros, sin afectarse por ese juicio, haciéndolos objetos de un tutelaje que no los reconoce como iguales o competentes en cuanto sujetos. La otra posible cara de esta pretensión de objetividad es,

¹²⁷ Lo que señala otra importante determinación de esta situación, que también debemos dejar por razones, en este punto evidentes, de extensión de nuestro trabajo: los procesos de migración masiva en nuestro país, desde hace décadas, y de forma renovada recientemente, y además proyectándose al extranjero desde hace años.

sin embargo, el descompromiso¹²⁸. Pero hemos señalado cómo esta distancia bien pudiera no ser inocente y el descomprometerse, puede ser muy bien un justificar y mantener el orden social. Sucede así cuando opera la lógica jerárquico-tutelar que, desde la superioridad de los que saben y son así reconocidos socialmente, están en posición de juzgar en términos de lo superficial o inauténtico, o en una reacción más “naturalmente” inmediata de pobreza estética o mal gusto (huachafo, o más generosamente –quizás– *kitsch*).

Este ejercicio peculiar de poder a través del pensamiento jerárquico opera a través de la objetivación de una esencia que sería el principio de determinación de la identidad del otro. Así, en la medida que lo objetiva, tomando distancia de él, lo exotiza, y, consecuentemente, prescribe sus espacios de realización propios como, por ejemplo, el folklore. Esta comprensión presupone, como señalamos, el orden como situación deseable, donde ese orden no es una regulación igualitaria de intercambios, propios, en nuestro caso, de una sociedad democrática, sino el que los diferentes grupos e individuos se mantengan en su lugar. La preocupación generada por la decadencia cultural que esta suerte de análisis diagnóstica, muestra la medida en que se ha avanzado sobre terrenos antes monopolizados en forma de espacios, momentos, actividades, gustos, etc. Así considerados, podríamos decir más bien que los conflictos generados denuncian las brechas que configuran nuestro mundo social. Con todo, los conflictos son reales y aún esperan solución.

¹²⁸ Característica de esta estrategia es por ejemplo, el moralismo anti-alienación de J.R. Ribeyro en su cuento precisamente titulado “Alienación”, en el que la chola arribista y el negro pintado que aspiran a ser gringos y vivir en Estados Unidos, al negar su identidad, se condenan a la autodestrucción; mientras que no hay tal problema moral ni fin trágico para el autor que nos narra la historia desde París, como indican las discretas dos últimas palabras de su cuento. Nugent, Guillermo: *Apología de Bob López – Lo esencial es visible a los ojos*. (Manuscrito) – Escuela Superior de Pedagogía, Filosofía y Letras “Antonio Ruiz de Montoya”, 1995.

Es cierto que un país no puede avanzar en medio de estas incomprensiones; pero ese avance es menos probable si la primera es el presupuesto de que muchos son incomprensibles, inauténticos, etc. Asimismo, aunque las dinámicas de aparición y reconocimiento de sectores excluidos se han articulado con ciertos procesos como la migración o integración *sui generis* a los procesos del mercado,¹²⁹ no es evidente de suyo cómo podrían poner en línea a todo un país en el contexto internacional de modernidad competitiva eficiente, puntual, etc. que involucra modos de proceder muy concretos. Ello no nos muestra sino la necesidad de comprender nuestra experiencia política como un esfuerzo de diálogo que excede, con mucho, a los políticos, y que apunta a los pequeños y grandes espacios compartidos, antes que a grandes liderazgos. Desde allí queda mucho por preguntarnos sobre lo significativo de nuestros estudios sobre el Perú, y en qué medida hacemos del otro alguien siquiera imaginable como creador de significados (o sólo un sujeto amenazado de alienación) o más bien alguien in-significante¹³⁰. Sobre el horizonte de toda esta discusión, escribir o leer este trabajo supone la tarea de que nuestra experiencia política, en este conglomerado y en esta historia, sea significativamente humana.

¹²⁹ Que abarcan desde la industria de la piratería (en libros, CDs, cintas de vídeo, y, ahora, DVDs) hasta los millones de dólares que ingresan cada año al país, enviados por migrantes peruanos en Estados Unidos, Europa y Japón. En los más remotos lugares, pasado un tiempo, se forman redes de cooperación a través de clubes deportivos, cofradías religiosas y, ahora, listas de correo electrónico y páginas web. Estas observaciones provienen de la experiencia del autor, así como de “Regionalismo, religiosidad y etnicidad migrante trans/nacional andina en un contexto de “globalización”: el culto al señor de Qoyllur Rit’i” (En Fuller, Norma (Ed.) : *Interculturalidad y política. Desafíos y Posibilidades*, Lima: Red Para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú-2002), y Pratt, Mary Lou, *¿Por qué la Virgen de Zapopan fue a Los Angeles?* en la página web del Instituto Hemisférico de Performance y Política, <http://hemi.nyu.edu/esp/seminar/peru/call/mlpratt.shtml>

¹³⁰ Y nos cuestiona acerca de propuestas como declarar al pueblo de Taquile (la isla del lago Titicaca que mantiene sus construcciones, ropas y lengua aymara) patrimonio cultural de la humanidad. Es interesante no sólo que los amables taquileños –hay que decirlo, excelentes anfitriones– al terminar los días turísticos visten en jeans, hablan castellano y, *por supuesto*, ven televisión, sino pensar cómo entendería un niño que es un “patrimonio cultural” declarado por la UNESCO, que es de interés mantener. (¡?)

3.3 Fenomenología del ver televisión: algunas observaciones metodológicas sobre posibles estudios en comunicación

Al iniciar nuestra investigación señalamos cómo la fenomenología va constituyendo su camino y métodos, simultáneamente a la exploración de su campo de estudio. En la presente sección extraemos los principios y orientaciones metodológicas que hemos desarrollado y aplicado en nuestros últimos análisis. Luego de vincular las comprensiones unilaterales del ver televisión con el marco polémico original de la fenomenología husserliana, situaremos en relación a ella la preocupación metodológica actual de los estudios sobre cultura en el horizonte de nuestras observaciones sobre el mundo originario de nuestra experiencia humana y la constitución ulterior de mundos teóricos secundarios de la actividad científica natural.

Recapitularemos sistemáticamente, desde esa perspectiva, las consecuencias de la naturalización ilegítima del sujeto y sus relaciones de intercomprensión y motivación recíproca en el conglomerado social, cuyas concreciones discutimos en las secciones precedentes de nuestro trabajo. Desde esta aclaración, presentaremos cómo comprendemos en la investigación fenomenológica el estudio de los procesos culturales y sociales como ciencias del espíritu y su relación con las ciencias de la naturaleza. A partir de la explicitación del criterio pragmático de verdad en estas últimas, relacionaremos finalmente estos aportes de la fenomenología trascendental a la discusión metodológica de las ciencias, con una autocomprensión de la labor científica que se descubre comprometida por su esencia con los procesos socio-culturales en los que toma lugar.

Las deficiencias usuales en la comprensión de la experiencia de ver televisión que hemos discutido en referencia al sentido común disponible, así como en relación a las posibles imprecisiones de nuestra tesis, no corresponden al azar. La posible imposición de cualquier versión de estos análisis apela, como señalamos, a su carácter de conocimiento autorizado. Como vimos, aunque social y políticamente mediado, es la fuerza del conocimiento reconocido, la que sostiene estos análisis como demostrados, u, ocasionalmente con más rotundidad, “científicamente demostrados”. Esta observación nos permite vincular esta sección con el marco polémico en que se desarrolla la fenomenología originalmente. En ambos casos opera una comprensión y valoración peculiares de la ciencia y lo que ella pone a nuestro alcance.

A lo largo de nuestro trabajo hemos contrastado repetidamente nuestras búsquedas con las respuestas y modelos explicativos que según el momento de la argumentación determinamos como empiristas, naturalistas, reificadores de la identidad del otro, etc. En cada ocasión señalamos cómo los datos o principios que ofrecían no sólo no levantaban por sí mismo el problema sino que lo postergaban a nuevas aporías. Por el contrario nos hemos esforzado en ceñirnos al esfuerzo fenomenológico de buscar las condiciones de inteligibilidad de la experiencia sólo en lo que la misma nos ofrece. Esa actitud con la que hemos debatido no es sino la actitud natural de la ciencia de la naturaleza que, por el contrario, al elevarse al rango de metafísica naturaliza dogmáticamente al sujeto, el mundo de cosas y el propio mundo espiritual. De allí la importancia de haber partido desde el principio, vale decir, de la al parecer evidente experiencia de percepción en la que toma lugar el ver televisión, con los trabajosos análisis que nos demandó.

Pero también aquí nuestra reflexión está ya situada en un contexto polémico determinado: hay una preocupación metodológica actual, a la que afortunadamente no son ajenos los estudios socio-culturales en nuestro medio desde diferentes disciplinas, con los que colabora la filosofía.¹³¹ Se nos presentan hoy múltiples voces encontradas en diferentes debates sobre la epistemología, hermenéutica o incluso narrativa que podría aclarar qué podemos buscar y cómo en los estudios sobre estos temas. En esa división, la pregunta por qué hilos podrían vincular las diferentes posturas no atenta contra el pluralismo o creatividad metodológicas, sino que persigue hacer algo más inteligible el desacuerdo. Consideramos que, incluso independientemente de nuestra investigación, los términos en los que se plantea el debate metodológico y empírico, avalan la pertinencia de un aporte desde la fenomenología. En efecto, al discutir estos temas la misma pregunta que inicia una investigación presupone otras diferentes perspectivas de abordarla. Hoy disponemos de versiones de análisis marxiano, de género, económicos, de psicología individual y social, antropología cultural, neuropsicología, psicoanálisis, etc. Se debe reconocer la riqueza de esa pluralidad que permite que unos señalen lo que quizás otros no advierten; pero ello no nos exima de la pregunta por cómo articular inteligiblemente el diálogo entre estos aportes. Esta exigencia es más acuciante cuando desde una misma metodología –que podría incluso operar según parámetros cuantitativos– los resultados arrojados por diferentes investigaciones que la siguen, discrepan¹³².

¹³¹ Sin embargo, muchos temas, como la vida cotidiana, las mentalidades, lo estético, etc. o conceptualizaciones como incluso “mundo de la vida” eran anatemizadas en facultades de ciencias sociales. Al parecer la urgencia del cambio social descartaba estos temas hasta la década de los ochenta como pueriles, idealistas o abstractos.

¹³² Como puede ser el caso, con ciertos estudios feministas, y la búsqueda, por ejemplo semiótica, de evidencias de patriarcalismo o emancipación femenina en un icono mediático. Un ejemplo cotidiano: apareció en nuestra Universidad un mural que mostraba al presidente Fujimori, ya prófugo, rodeado de dibujos que representaban a sus colaboradores, entre ellos a una mujer algo corpulenta y con vestido corto. ¿Está escondida allí una descalificación a la mujer que participa en cargos públicos, como fea y vestida como burócrata? ¿O más bien señala su empoderamiento tal y como es, presente en cada vez más

La sistematicidad de la reflexión fenomenológica y las implicancias de su comprensión de la experiencia humana en toda la multiformidad que presenta, ofrecen una forma de buscar la integración de nuestro conocimiento que podría permitir ponderar los aportes de estas perspectivas, sin quitar en absoluto su especificidad e incluso interés en el desarrollo de otras. Aun si no se suscribe el proyecto husserliano de la filosofía primera, y todo lo que podría implicar para aquellas ontologías regionales, no pierde interés para las discusiones metodológicas los análisis fenomenológicos sobre la constitución del mundo de la vida, la intersubjetividad, las mediaciones de la experiencia espacio-temporal, la intercomprensión de las subjetividades sociales en diferentes niveles, y en particular la constitución del mundo de la naturaleza correlativo a la ciencia física, como mundo circundante comunitario.

Así, este momento de nuestro trabajo se entronca con la preocupación fundamental de Husserl: el ideal del conocimiento como actividad racional autorresponsable, y su relación con el modelo de las ciencias de la naturaleza. Apelando a este paralelo, nuestro principio ordenador en esta sección será la articulación sistemática de estas formas de conocimiento, comenzando por reconocer las diversas formas de naturalización –legítimas e ilegítimas– en la comprensión de los temas que hemos abordado. Para ello, cedemos la palabra al maestro de las *Ideas*, con cuyo propio contexto polémico nos vinculamos así.

espacios? Cabe, desde luego, integrar las respuestas, pero lo interesante del desencuentro, anecdótico pero real, señala discrepancias rastreables hasta niveles más formalizados de reflexión.

3.3.1 La prevención fenomenológica frente a la actitud naturalista

Hay en primer lugar una naturalización de la conciencia del sujeto como objeto psicológico empírico cuyas representaciones –entendidas a menudo indiferentemente como ideas, recuerdos, sentimientos, expectativas, etc.– se identifican con procesos físicos del cerebro, o alguna suerte de física de la psique o una combinación de ambos. El estudio de la percepción, por ejemplo, debería articular tanto la física del mundo exterior con la fisiología de la visión en el ser humano, vinculadas –en función de sus pretensiones de científicidad– por una concepción de sustancia adecuada, determinada por el principio de causalidad. La confusión acerca del sentido de la objetividad de estos términos permite vincular, según supuestas relaciones de fundamentación, la afirmación de que la luz reflejada en el objeto causa la formación de su imagen en la retina y el cerebro, de la misma forma que los programas de televisión causan la formación de niños estúpidos, violentos, etc. Pocos análisis asumen esta simpleza, pero es la actitud de fondo concreta la que se discute.

“Conciencia no es un rótulo para “complejos psíquicos”, para “contenidos” fundidos, para “haces” o corrientes de “sensaciones”, que, de suyo sin sentido, no podrían originar “sentido” alguno como quiera que se mezclasen, sino que es de un cabo a otro “conciencia”, fuente de toda razón y sinrazón, de toda legitimidad e ilegitimidad, de toda verdadera realidad y ficción, de todo valor y contravalor, de toda hazaña y fechoría.”¹³³

Como vimos y aplicamos, los prolijos análisis en *Ideas 1* que distinguen lo eidético de lo psicológico, las condiciones de posibilidad de la reflexión, el presupuesto universal del yo trascendental, la articulación de toda vivencia y el objeto dado a ella, y, sobre todo, la correlación entre conciencia y objeto intencional, permiten a Husserl desmontar esa cosificación de la conciencia, y en *Ideas 2* desarrollar los análisis de la constitución de nuestros mundos circundantes que hemos tratado de seguir y aplicar aquí a la

¹³³ *IdI* §86 (p. 207).

experiencia del ver televisión, históricamente ajena a Husserl. Precisamente al final de *Ideas 2* vuelve al debate con el psicologismo lógico alumbrado por el espíritu positivista de los siglos XIX y XX. Como señalamos en la sección 2.4.3 de nuestro trabajo, desde la constatada primacía ontológica del mundo espiritual no cabe hablar de causación en experiencias como el ver o pensar, como tampoco en la relación del espíritu al cuerpo, o alguna relación de duplicación o paralelismo.¹³⁴ Hay relación y coordinación esencial, pero no causación tal como la objetiva la ciencia de la naturaleza sin advertir su propio presupuesto como actividad espiritual.¹³⁵

Husserl advierte, como muchos en su época, que este espíritu pervade diferentes espacios de experiencias humanas y, en consecuencia, la comprensión que podemos tener de ella. En sus diversas formas esta comprensión, no sólo deficiente sino entregada a la identificación de la racionalidad con la racionalidad científico-natural, empobrece la propia autocomprensión del ser humano. La identificación del sujeto con una suma de eventos corporales y psíquicos en unidad sólo empírica –y, por tanto, contingente– es la versión metafísica de las ciencias naturales, limitada por lo que puede admitir como realidad en el mundo según éste le es dado. Por el contrario:

“Este yo [absoluto] no es una *realidad*, por tanto no tiene propiedades reales. En cambio, el yo *personal* es una *realidad* (....)”¹³⁶

Pero asimismo, tampoco la personalidad es una mera unidad real agotable en una descripción naturalista. Continúa la cita anterior:

“(...), y ello según el concepto de *realidad* establecido y aclarado por nosotros. El sentido primigenio de la palabra “*real*” apunta a *cosas* de la naturaleza, y aquí la naturaleza puede ser entendida como la sensiblemente aparente relativamente al sujeto singular; en nivel superior como la naturaleza imperfectamente *objetiva* que está apercéptivamente referida a un nexo abierto de sujetos que experimentan “normalmente”, o, por último, como la naturaleza de la ciencia de

¹³⁴ *Id2* § 63

¹³⁵ *Ibid.* §50, §56 f). Cfr. Sección 2.4.3.1.

¹³⁶ *Ibid.* Anexo X (p. 377)

la naturaleza, la última y preferentemente *objetiva*. Todos esos niveles constitutivamente copertenecientes de objetividades *naturales* hacen frente a las *realidades* espirituales. La “sustancia” espiritual es algo fundamentalmente diferente de la “sustancia” *cósica*, donde sustancia es solamente otra expresión para “objeto *real*”, portador de propiedades *reales*.”¹³⁷

Recordemos además:

“Ninguna investigación causal por amplia que sea puede mejorar la comprensión que tenemos cuando hemos entendido la motivación de una persona. La unidad de motivación es un nexo fundado en los actos respectivos mismos, y cuando preguntamos por el “por qué”, por las razones de un comportamiento *personal*, no queremos conocer otra cosa que este nexo.”¹³⁸

No obstante, se la puede entender sin duda, naturalistamente. Como veremos enseguida, según el criterio de verdad disponible a la objetivación intersubjetiva de las ciencias de la naturaleza, ellos pueden plantearse la búsqueda de resultados determinados y, eventualmente, alcanzarlos. Así, por ejemplo, la consideración neurofisiológica de la depresión puede contribuir a producir sustancias que, al tomarse, causen –en estricto sentido– la eliminación de fenómenos físicos determinados, e incluso de los psíquicos asociados. Nada menos, pero tampoco nada más.

“En vez de la relación causal entre cosas y hombres como *realidades* de la naturaleza se presenta la relación de motivación entre personas y *cosas*, y estas cosas no son las cosas de la naturaleza que existen en sí –de la ciencia exacta de la naturaleza con las determinaciones que ésta hace valer como únicas objetivamente verdaderas– sino cosas experimentadas, pensadas o ponentemente presuntas de alguna otra manera, como tales, objetividades intencionales en la conciencia personal.”¹³⁹

Por ello:

“Me enfado por el ruido allá afuera –la aprehensión puede ser exactamente la misma que: me enfado por la tonada de moda que me persigue en la fantasía. En el primer caso el correlato está puesto como real, en el último no. Y donde está puesto como real puedo entender la situación causalmente; el cambio de la actitud es apenas advertible, aunque es un cambio esencial.”¹⁴⁰

¹³⁷ *Loc. cit.*

¹³⁸ *Ibid.* §56 f) (p. 276).

¹³⁹ *Ibid.* §50 (p.235).

¹⁴⁰ *Ibid.* §56 g) (p.281).

Ese sutil cambio de actitud es fundamental para precisar aquí qué se busca en una investigación psicológica, cultural, sociológica o, en nuestro caso, en comunicaciones. Bajo diferentes formas, nuestro objeto es la acción humana, ininteligible en cuanto tal, sin su aspecto intencional. En efecto, ya desde este nivel la acción humana se nos ha revelado como mucho más que el proceso mecánico de un cuerpo –*Körper*–: mover *mi* cuerpo es mover *me*, que no es análogo a mover ese objeto

“Las cosas como tales se mueven golpeadas mecánicamente, etc. Las cosas llamadas “miembros corporales” se mueven en la regencia voluntaria, en el “yo hago”, “yo procuro”, “yo abro y cierro la mano”, etc. El sujeto personal ejecuta “obras” físicas. Éstas tienen, como otros actos personales, sus motivos, pero aquí tenemos una especie propia del porque. El proceso físico transcurre porque el yo del cuerpo lo ejecuta a la manera de la acción.

Distinguir los diferentes “porque” es una importante tarea fenomenológica. Con razón hablamos, en todo caso, de una causalidad del espíritu en referencia al cuerpo, de una causalidad personal o libre.”¹⁴¹

El cuerpo, que media, localiza y participa él mismo en nuestras intervenciones en el mundo es, como sabemos, una realidad espiritual que sólo ulteriormente es objetivable como cuerpo físico.¹⁴² Por tanto, hablar del cuerpo humano sólo se comprende considerando lo anímico¹⁴³. Pero, como sabemos, la autoidentificación del cuerpo y alma propios presupone el entendimiento mutuo con otros. Ahora bien, ese intercambio en el que cada uno se reconoce, y en el que se desarrolla la comprensión que persigue el conocimiento, tampoco es un conjunto de acciones entendibles como causaciones. Por el contrario distinguimos las referencias entre sujeto real y objeto real –donde real apunta a relaciones entre cosas físicas– de las:

¹⁴¹ *Id2* Anexo XIV (pp. 437-438). Ya mencionamos antes el uso variado –pero siempre señalando su especificidad– que hace Husserl del término causalidad, que en este caso, evidentemente, no se refiere a la causalidad propia de las ciencias de la naturaleza, sino a la “causalidad libre” personal o motivación.

¹⁴² *Id3* Anexo I §4 (p.133): “Lo que llamamos cuerpo [*Leib*] es por tanto, ya algo más que *cosa* material, posee ya un estrato perteneciente a lo “anímico” que no ponemos en relación con él en una ponderación relacionante, sino que de entrada, o sea, intuitivamente, se presenta como un estrato aperceptivo perteneciente a la totalidad del cuerpo. Tenemos, pues, que hacer abstracción de él para obtener el mero cuerpo material.” Ver además Sección 2.3.1 *supra*.

¹⁴³ *Ibid.* §3 (p.21).

“(…) referencias entre sujetos, que no están puestos como objetos causales-reales, y las cosas intuitas, juzgadas, etc., “como tales”, esto es, entre sujetos y nóemas de cosa, referencias que necesariamente tienen su reverso en referencias entre ciertos actos de los sujetos, actos de intuición, actos de pensamiento, etc. E igualmente entre sujetos y otros hombres y sus actos, que no son referencias realmente causales, sino referencias que se producen por empatía entre los actos y motivaciones de un sujeto al otro.”¹⁴⁴

En ese sentido, la comunicación es más que un proceso real (causal y entre cosas). Como Husserl señaló ya desde los inicios de la fenomenología, la relación entre contenidos significativos y yos personales, no es una relación entre cosas. Lo mismo se aplica a la percepción.

“La percepción simple no contiene en su sentido perceptivo nada de una aprehensión de una referencia causal entre mi alma, mis sensaciones, mis apariciones y la cosa.

A mi cuerpo también lo tengo yo, el que ve, como inmediatamente visto, y sólo en series de experiencias propias me percato de que algunos de mis órganos (inmediatamente percibidos o perceptibles) son órganos de percepción, que ellos tienen algo que ver *realiter* con el ver todas las cosas, y finalmente, que aquí subsisten tales y cuales causalidades psicofísicas.”¹⁴⁵

No hay pues, una analogía consistente entre la explicación físico-fisiológica de la percepción, y la que corresponde a actividades como el ver televisión u otros procesos comunicativos. Y la razón fundamental es que la percepción humana no es un proceso meramente físico-fisiológico. Dijimos que este malentendido no es en absoluto casual. Tras haber explorado en las secciones anteriores sus configuraciones en el medio social discutiremos ahora cómo se concreta en el campo del conocimiento y sus implicancias en él.

3.3.2 Comprensión fenomenológica de las ciencias del espíritu

Ocupémonos ahora de la suerte de estudio que sí es pertinente a los procesos comunicativos como el ver televisión. Como vimos, los propios conglomerados

¹⁴⁴ *Id2* §56 g) (p. 280). Ver además Sección 2.4.1.1 *supra*.

¹⁴⁵ *Ibid.* Anexo XIII (p. 429)

personales no son puras agregaciones de individuos, sino comun(un)idad espiritual, donde esa comunidad es aprehensible según su propia objetividad, como espíritu objetivo. A esta actitud, pertinente a la comprensión de lo espiritual dado en el mundo circundante, llamó Husserl la actitud científico-espiritual.

“En la totalidad de estas referencias espirituales del sujeto se abre para nosotros un campo para otra especie de ciencias, diferentes por principio de las ciencias de la naturaleza. Aquí se incluye toda observación del hombre y todo saber sobre el hombre, el estudio de las personalidades, las socialidades y de la conformación y transformación de los mundos circundantes para las personalidades – un complejo de ciencias que reunimos bajo el título de ciencias del espíritu.”¹⁴⁶

Donde esta actitud puede dirigirse a diversos objetos, conformando así diferentes disciplinas según el aspecto del espíritu tomado como dado por sí mismo.

“(…), la actitud del científico del espíritu es de nuevo una actitud teórica y justo aquella que convierte en tema teórico al sujeto de la apercepción personal y su mundo circundante, y pregunta qué es en ella el sujeto y lo subjetivo suyo, ahondando empáticamente en la actitud de éste. El sujeto personal y su haber es ahí aquello cuyo ser verdadero quiere él determinar, y este ser verdadero es unidad en sus motivaciones, una unidad que en estas motivaciones está en su índole peculiar y tiene conciencia de sí mismo como tal unidad, pero sin conocimiento teórico; como yo autoconsciente tiene de sí una apercepción, la primigenia apercepción de yo.”¹⁴⁷

En efecto, hay una actitud natural (pero no naturalista) válida también en las ciencias científico-espirituales.

“La ciencia del espíritu o personal no se encarga, empero, de la vida constituyente que ocurre “en” las personas. Pero más aún: la ciencia del espíritu, la históricamente descriptiva y la ciencia de esencias, tienen siempre predado el mundo fáctico (o el mundo posible) del espíritu, tal como en la actitud “natural” está presupuesta la naturaleza. Actitud natural en general es: tener predado el mundo fáctico (o el mundo posible) del espíritu, y en ella se dispone la actitud natural y la naturaleza misma como tema de conocimiento.”¹⁴⁸

No hallamos aquí ningún problema. De hecho, nuestros análisis en la sección anterior al apelar a nuestra experiencia en el Perú giraron la mirada fenomenológica trascendental

¹⁴⁶ *Ibid.* Anexo XII (p. 401)

¹⁴⁷ *Ibid.* Anexo XII (p. 410).

¹⁴⁸ *Ibid.* Anexo XII p.425

y la dirigieron al objeto correlativo según el contenido peculiar en el que se da en la experiencia y ya no en el *cómo* general en que se puede dar¹⁴⁹ como esencia científico-espiritual. Esa investigación fenomenológica es posible entonces al mantener la reducción fenomenológica, si bien no trascendental.

“Pero ahora puedo practicar la *epojé*: haciéndolo respecto del mundo del espíritu, lo hago también respecto de la naturaleza física y luego de la naturaleza en el sentido ampliado. ¿Qué permanece? Yo soy el yo que tiene como fenómeno mi yo personal y, así, el mundo personal entero. Y entonces llego a lo nuevo, a la subjetividad trascendental, absoluta, y el universo de sus fenómenos. Pero si no ejecuto ninguna *epojé*, entonces alcanzo solamente una ciencia del espíritu y psicología científico-espiritual sobre la base natural del mundo del espíritu, un paralelo de la psicología natural.”¹⁵⁰

A esa ciencia del espíritu corresponde una comprensión peculiar, con sus propias reglas de validez objetiva, precisamente las que rigen ese mundo personal.

“En la ‘experiencia social’ nos son dadas las objetividades sociales. ¿Qué es experiencia social? Puedo ‘comprender’ lo que es un matrimonio en tanto que puedo empatizarme en un matrimonio con plena claridad si yo mismo he ingresado a un matrimonio, si he pasado por él y ahora lo capto en su esencia. (...) Lo así ‘dado’ puedo ahora representármelo intuitivamente modificado; puedo producir formas de alteración intuitiva del matrimonio y, conforme a ello, captar en esencia diversas diferencias de ‘matrimonio’, y así tengo, por ejemplo, material para valoraciones comparativas. (...) Lo mismo el municipio: alcanzo la más plena comprensión como ciudadano participante, viviendo todas las actividades cívicas pertenecientes al territorio del municipio, conociendo la constitución del municipio y no sólo en forma verbal, consultando acerca del estatuto del municipio y acerca de los usos y costumbres que corresponden a esta esfera, o instruyéndome mediante los relatos de otro, sino explicándome el ‘sentido’ de todo ello, haciéndome intuitivas las leyes en su aplicación a la praxis y conforme a su función para la regulación de la misma, y trayéndome así

¹⁴⁹ En *IdI* § 92 señala Husserl cómo los desplazamientos atencionales de la conciencia suponen modificaciones correlativas noéticas y noemáticas; sin que con estos cambios se “agrega” nada al nóema sino que para nóesis específicas –por su núcleo atencional– conllevan correlativas modificaciones noemáticas. De hecho, como señala poco después, no podría ser de otra manera, al considerar en su justo papel, cómo interviene la materia (o tema objetivo) en diferentes vivencias intencionales. “En las materias no está, por su esencia, inequívocamente diseñada la referencia a la unidad objetiva, antes bien, el mismo complejo de materias puede experimentar variadas apercepciones que pasen unas a otras a saltos, discontinuamente, y en que por ende resulten conscientes *diversas* objetividades” (*IdI* §98). Por eso, emprenderá a partir de ese momento, la investigación de las multiplicidades características en el nóema en el nivel de sus modos de darse.

¹⁵⁰ *Id2* Anexo XII (p.425). Sobre los diferentes momentos de las reducciones y su giro trascendental, en *IdI* §§56-62. en particular, como señalamos a lo largo del texto, la posibilidad de mantener nuestra lengua natural, el uso de analogías, el debate con otras posiciones, en tanto las refiramos a la experiencia.

su ‘esencia’ a claridad más plena. Si no puedo hacerlo omnilateralmente, entonces basta en todo caso con que lo haga en algunos casos ejemplares.”¹⁵¹

Esta investigación fenomenológica se desarrolla, entonces, dentro de cierta actitud natural. Señalamos antes que la fenomenología no tienen nada que objetar a la actitud natural por sí misma:

“La justa posición, dentro de la esfera de la investigación, en un buen sentido dogmática, esto es, prefilosófica, a que pertenecen todas las ciencias empíricas (pero no sólo ellas), consiste en hacer a un lado con plena conciencia todo escepticismo juntamente con toda “filosofía natural” y “teoría del conocimiento”, y en tomar las objetividades del conocimiento allí donde nos encontremos realmente con ellas (...).”¹⁵²

sino cuando se dogmatiza como metafísica, negando lo eidético y volviéndose en último término contra sí misma:

“Pero después de haber dado esta vuelta, con el que logró abrirse el camino para la investigación de las cosas, dio otra media vuelta hacia atrás, porque ha dado lugar a nuevas reflexiones escépticas y dejado que tendencias escépticas le limiten sus posibilidades de trabajo. A consecuencia de la entrega a los prejuicios empiristas, el escepticismo ha quedado eliminado sólo por respecto a la esfera empírica, pero no por respecto a la esfera eidética.”¹⁵³

Debemos ahora considerar este dogmatismo naturalista en las ciencias del espíritu. Esa posibilidad se da en el proceso histórico concreto del avance de las ciencias de la naturaleza: de la consideración del patente éxito en los resultados de éstas han surgido desarrollos fecundos en las primeras, pero, asimismo, callejones sin salida.¹⁵⁴ Para comprender unos y otros debemos recordar de qué manera la justa comprensión de la

¹⁵¹ *Id2* §51 Apéndice. Es patente la referencia al *Verstehen* y los tipos ideales de Max Weber, pero asimismo su original desarrollo y fundamentación sistemática, que la liberaron de la suerte de dualismo que corresponde al neokantismo diltheyano que Husserl discutió en la *Crisis* (§71). Es necesario comprender el carácter descriptivo de esta fenomenología del mundo social, sin hacerlo depender, nuevamente, de las disciplinas descriptivas de las ciencias naturales (*Id3* §11). Sobre estas ideas que emparentan a Weber y Husserl, Alfred Schütz ha desarrollado una epistemología peculiar de las ciencias sociales con resultados sumamente fecundos como la reinterpretación del concepto de cultura en Clifford Geertz para la comprensión de fenómenos como la religión. Schutz, Alfred, *op. cit.* Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México: Gedisa. 1987.

¹⁵² *Id1* §26

¹⁵³ *Loc. cit.* De aquí el camino egológico que Husserl escoge para iniciar las reflexiones fenomenológica (*Ibid.* Epílogo §4) y el deslinde de la esfera eidética al que se dedica en primer lugar *Ideas 1*.

¹⁵⁴ *Cr* §9 k); *Id3* §§ 8, 11, 18.

constitución del mundo natural como objeto correlativo a la actividad científico-natural depende de la correcta consideración fenomenológico-trascendental de ese mundo espiritual. En efecto, la actividad científico natural y su mundo son objetividades disponibles al sujeto de ese mundo espiritual:

“Nos volvemos ahora a la consideración de la actitud científico-espiritual. En lugar de emplazar al espíritu, a las personas, las comunidades personales, las obras personales en una naturaleza, de anexarlos a una naturaleza que está a la base y es puesta (absolutamente) como en sí, su carácter consiste en poner la subjetividad absolutamente, conocer una naturaleza sólo como mundo circundante intuitivamente existente, o mundo circundante representado, pensado, presunto de las personas, y tomar la naturaleza matemática objetiva, que antes era la “verdadera realidad”, sólo (como lo que ella de hecho sólo es) como construcción teórica pero racional del hombre como sujeto de actividades científicas y en parte personales-singulares, en parte personales-sociales.”¹⁵⁵

A partir de ella señalamos cómo según sus criterios intersubjetivos de objetividad metodológica, y determinaciones de tal realidad, se podía hablar allí de verdad objetiva. En esos mismos términos la constitución de la idea de cosa misma como incógnita no sensible determinada a través de los apareceres sensible de sus propiedades por su vinculación con las alteraciones de propiedades de otras cosas, declara que el objeto propio de estudio de las ciencias y sus leyes son los procesos que determinan los estados de las cosas (reveladas y medibles a través de las apariciones empíricas de sus propiedades). No hay aquí ciencia o conocimiento de lo que es la cosa, sino de sus afecciones recíprocas con otras en procesos determinados. En el conocimiento verdadero, el control del proceso –cuyos parámetros son las variables en las leyes científicas– arroja los efectos esperados. Esta breve síntesis de lo ya desarrollado en la sección 2.4.3.1 de la presente tesis, vale tanto para los procesos en laboratorio como los que son estudiados en la naturaleza, siempre desde la actitud naturalista.

¹⁵⁵ *Id2* Anexo XII § 11 (p.418).

Este repaso es importante porque está asimismo abierta la naturalización en diferentes niveles de las variadas formaciones constitutivas del mundo espiritual. Nos dice Husserl al comenzar el párrafo final de *Ideas 2*:

“De las consideraciones hechas hasta aquí se desprende el límite de la posible naturalización: el espíritu puede ser concebido como dependiente de la naturaleza y él mismo puede ser naturalizado, pero solamente hasta cierto grado. Una determinación unívoca del espíritu mediante meras dependencias naturales, una reducción a algo así como la naturaleza física, a algo análogo en cuanto a la entera especie de determinación, con la meta de la determinación científico-natural unívoca, es impensable. Los sujetos no pueden disolverse en ser naturaleza, ya que entonces faltaría lo que da sentido a la naturaleza. La naturaleza es un campo de relatividades omnímodas y puede serlo porque éstas siempre son relativamente a un absoluto, que porta por ello todas las relatividades: el espíritu.”¹⁵⁶

En los anexos XII y XIV del mismo libro, Husserl esboza, en referencia al concepto de su tiempo, las diferentes ontologías regionales que convendrían a diversas “psicologías” social, personal, de las afecciones, etc. desarrolladas en actitud natural. En particular, se puede naturalizar al sujeto personal, sea como objeto teórico,

“En la actitud científico-natural, el hombre es corpóreamente un *cuervo* [*Körper*] entre *cuervos*, entre los cuales se encuentra la catedral en una determinada disposición espacial real. A mí y a los otros los experimento como unidades corpóreamente anímicas, los experimento ahora, pues, psicofísicamente: las apariciones perceptivas anímicas, reciben ahora el sentido de *real* de miembros terminales de un proceso físico-causal y psicofísicamente condicional, por ejemplo con este contenido: vibraciones del éter, provenientes del cuerpo físico “catedral”, se propagan en el espacio del mundo, actúan como estímulos físicos sobre mis nervios corpóreos y sobre los de los otros, etcétera.”¹⁵⁷

O, eliminándolo del mundo natural que se hace objeto teórico de la ciencia de la naturaleza. Ahí yace el olvido del yo que ya mencionamos:

“(…) todo conocimiento psicofísico, todo conocimiento de realidades se apoya en la experiencia inmediata. Con otras palabras: la actitud natural es una actitud particular en el interior de la vida; sólo que no convierto en tema al yo en cuanto sujeto intencional de la vida y de esta vida interesada naturalmente. Esto permanece en el olvido de sí mismo.”¹⁵⁸

¹⁵⁶ *Ibid.* § 64 (p.346).

¹⁵⁷ *Ibid.* Anexo XIII (p.429).

¹⁵⁸ *Loc. cit.*

Asimismo se pueden naturalizar las relaciones de intercomprensión en el conglomerado en sus acciones recíprocas, en un olvido de mayor cobertura.

“... La socialidad entera le concierne al psicólogo, con más generalidad al investigador de la naturaleza, pero solamente como una *suma* de cuerpos físicos con fundaciones anímicas inherentes, donde por la vía mediata que tales fundaciones prescriben, también se producen causalidades interhumanas: las relaciones causales interfísicas posibilitan también, mediante las excitaciones de estímulos distribuidas en los cuerpos singulares y los sucesos estesiológicos-anímicos que funcionalmente se vinculan inmediatamente a ellas, el surgimiento *real* de vivencias anímicas de “entendimiento mutuo” y en ulterior consecuencia de las vivencias de la conciencia social. Todos son aquí *facta* particulares de la naturaleza, no distintos de los demás *facta* de la percepción y del saber que se presentan a una con el cuerpo y con un contenido de tal índole que el yo inherente tiene conciencia de tales y cuales cosas en cuanto orientadas al así y asá, aparentes a él con tales y cuales cualidades sensibles, etc. Así pues, los *facta* de la personalidad en su conjunto se presentan en esta manera de consideración naturalista, precisamente como *facta* de la naturaleza y reclaman como tales su consideración científico-natural. En última instancia, ésta nos lleva obviamente al dominio de la naturaleza física, y es por ende psico-física en el buen sentido primigenio. Los datos anímicos personales forman sólo una parte de los datos anímicos y en general de los datos naturales: desde el punto de vista de la naturaleza, todo lo personal es algo subordinado.”¹⁵⁹

Empíricamente empleamos esta actitud en mediciones de opinión a través de encuestas¹⁶⁰, descripciones de respuestas en *focus groups* frente a productos (bienes, servicios, imagen corporativa de la Universidad, etc.), estudios sobre desarrollo humano (a través por ejemplo de clasificación de tecnologías agrícolas tradicionales, modernas, etc.). En este género de naturalización operan muchos estudios sociológicos personales y sociales, antropológicos, económicos, históricos, etc.

“Ciertamente puede preguntarse si en esas maneras de consideración inductivas y, sin embargo, no psicofísicas no puede estarse también en actitud científico-espiritual. Uno tendría entonces que consentir también en la posibilidad de una

¹⁵⁹ *Ibid.* §49 (p. 230).

¹⁶⁰ En particular esta forma de investigación es en nuestro país uno de los lenguajes canónicos para hablar de poder, aprobación popular, compromiso, calidad política, etc. incluso prediciendo en base a sondeos previos futuros cursos de acción regionales o nacionales. Aun si concediéramos que estos muestreos de opinión lograran medir lo que dicen alcanzar (no sólo una respuesta al vuelo, sino el nivel de compromiso y percepción situacional práctica de los ciudadanos), podríamos demandar a estos analistas de opinión explicar en qué consisten sus leyes inferenciales además de la descripciones matemática de tendencias extrapoladas, que al igual que su formalización de lo encuestado, no es sino una nomenclatura técnica para presentar sintéticamente los cúmulos de datos recogidos. No es en absoluto cuestionable elaborar interpretaciones a partir de esas presentaciones; pero sí es al menos inexacto asimilar opiniones o corazonadas personales a un mismo lenguaje de la “ciencia estadística”.

psicología en actitud científico-espiritual que proceda empírico-inductivamente y eventualmente de modo experimental, y la psicología experimental no sería ya necesariamente “científico-natural” (científico-mundana), psicología positiva.”¹⁶¹

Las perspectivas de estudio son, entonces, amplias y contemplan un pluralismo metodológico que enriquece su diálogo, sin comprometerse en absoluto con una comprensión desintegrada de estos aportes, que simplemente los acumule acríticamente. Nuevamente, aunque esta última posibilidad rara vez se presente así¹⁶², da cuenta de un ambiente en el que se desarrolla el conocimiento de nuestra época y que Husserl, siguiendo lo que él llama la verdadera tradición filosófica¹⁶³ se esforzó en comprender y enmendar.

Las diversas variantes posibles, pueden ofrecer sin duda análisis y propuestas sumamente interesantes, no menos que resultados planificados pragmáticamente. En nuestro caso, es en el género de naturalización mencionada líneas arriba donde reside actualmente el enfoque y las herramientas más populares al estudiar la experiencia del ver televisión, no sólo con fines académicos, sino también para definir programaciones (en las empresas televisivas) o decisiones (por ejemplo, en el Estado) respecto a los medios, sus propuestas o contenidos. Pero además, en virtud de la importancia de la presencia que media la televisión masivamente, esta perspectiva de estudio puede ser elevada, en ocasiones, al rango de comprensión de lo político y cultural. Concluiremos ahora señalando con Husserl la raíz de este equívoco en la ceguera frente a la cuestión

¹⁶¹ *Id2* Anexo XII § 9. (p. 412).

¹⁶² O sólo se pueden presentar como tales en una primera vez. Propuestas como el “todo vale metodológico” de Feyerabend ofrecen una perspectiva sugerente y provocadora. Sin embargo, su mismo carácter deconstructivo nos lleva a preguntarnos qué hacer con los diferentes aportes que diversas disciplinas ofrecen. Como señalaremos enseguida, el “relativismo metodológico” tiene su raíz fundamental en la propia autocomprensión de la ciencia que se realiza entre otras formas, como ligereza académica que se deja llegar por la pasividad acrítica o la pura novedad y efectismo en sus análisis, tal como es duramente juzgada por Husserl en la *Crisis*. Feyerabend, Paul, *Tratado contra el método – Ensayo de una teoría anarquista del conocimiento*, Madrid: Tecnos, 1986.

¹⁶³ *Cr* §§4, 5.

del sentido humano, tanto en los objetos de estudio de las ciencias del espíritu, como en la autocomprensión de esas mismas ciencias y del conocimiento humano en general. De esta manera, en la siguiente sección recapitularemos nuestras conclusiones previas sobre este tema,¹⁶⁴ resituándolas en el horizonte histórico-cultural concreto en el que nuestra investigación se ha descubierto.

3.3.3 Las conquistas y cegueras humanas de la actitud naturalista en las ciencias

Para esta aclaración resulta de capital importancia la explicitación, desarrollada más arriba, del criterio de verdad pragmático que opera en estas disciplinas “científicas”: tanto en el caso de la medicina para la depresión como en el de la propuesta de política de desarrollo agrícola, elaboradas desde esta actitud, el principio de inteligibilidad cognoscitivo es el control de procesos y obtención de efectos. No nos han dicho una palabra más ni una menos sobre lo que *es* una persona deprimida o el desarrollo de una comunidad. No podía ser de otra manera puesto que

“A la ciencia de la naturaleza [en la que pueden entrar las personas y sus conglomerados, como vimos, naturalizados] aunque explora el todo de *realidades*, se le escapa el mundo de la vida de las personas; a éste no lo toca la más sutil teoría científico-natural, y simplemente porque la dirección temática intelectual del investigador de la naturaleza que investiga la realidad de la vida, proviene de una corriente teórica que lo abandona desde el mismo principio, y sólo retorna a él en la forma de la técnica y de cualquier otra aplicación científico-natural en la vida.”¹⁶⁵

En este sentido, cuidadosamente precisado, los estudios cuantitativos de opinión pública y modelos de intervención cualitativa se beneficiarían al recordar que en muchos de estos estudios no conocemos sino lo que ponemos en la experiencia.¹⁶⁶

¹⁶⁴ Ver Sección 2.4.3 *supra*.

¹⁶⁵ *Id2* Anexo XIII (p. 430).

¹⁶⁶ Kant, Immanuel, *Crítica de la Razón Pura*, B XVIII. En este sentido, por ejemplo se critican estudios clásicos sobre la relación entre la violencia en los niños y la televisión, como los propuestos por Albert Bandura. Se argumenta que sus experimentos –que ubican a niños en ambientes de juego con juguetes, precisamente, para golpear– al disponer una situación artificial, precisamente en función de los

Ésta es la actitud naturalista con la que polemizó la fenomenología, mostrando a través del análisis constitutivo de los presupuestos de la experiencia de esa naturaleza, su ilícita preeminencia. Suscribimos entonces con Husserl la importancia de afirmar argumentativamente la primacía ontológica del mundo espiritual, tanto a principios del s. XX europeo, como en el cambio de milenio en el Perú. La inversión dogmática que realiza el naturalismo tiene serias consecuencias prácticas precisamente porque no reconoce este ámbito práctico. Este modelo de ciencia hace abstracción de lo subjetivo excluyendo el ámbito del sentido¹⁶⁷. Por el contrario, la ciencia natural, tal como la conocemos ahora, es una praxis, que apareció en un momento histórico determinado¹⁶⁸. Como toda praxis la ciencia que pretende ser incondicional parte del mundo empírico previamente dado.¹⁶⁹ El mundo de la vida es fuente de toda verdad de los mundos circundantes secundarios,¹⁷⁰ aunque el científico olvida esa vida que posibilita la formación de sus verdades objetivas.¹⁷¹ Ese olvido es difícil de advertir pues el desarrollo de la ciencia natural *no* requiere para su progreso de claridad de fundamentos¹⁷²: se ha vuelto, más bien, una técnica simbólica, incluso inventiva –y definitivamente útil– pero no razonable en sí.¹⁷³ Antes de los movimientos activistas contra el armamentismo nuclear y el deterioro ecológico, Husserl hace parte de la tradición que denuncia la equiparación de desarrollo humano con mayor control científico-natural:

“Los ‘especialistas’ –esto es, los ingenieros del arte de la ciencia– pueden estar sumamente satisfechos con esta situación, conscientes de su grandeza y en la

parámetros de su teoría, saca a los niños de su ambiente natural en el hogar donde hay otros estímulos tanto al momento de ver televisión como jugar.

¹⁶⁷ *Cr* §2.

¹⁶⁸ *Ibid.* §28 (p. 84).

¹⁶⁹ *Ibid.* §31 (p. 89).

¹⁷⁰ *Ibid.* §34 d).

¹⁷¹ *Ibid.* §25 (p.75).

¹⁷² Ver Sección 3.1.3.2.1 *supra*.

¹⁷³ *Id3* §18 (p.110).

cooperación organizada de la gran empresa científica de logros infinitamente fructíferos. (...) Los progresos de la ciencia no han aumentado nuestro patrimonio de conocimientos intelectivos. Merced a ellos, el mundo no se ha vuelto en absoluto más comprensible, tan sólo se ha vuelto más útil para nosotros. En posible que en las ciencias se escondan tesoros del conocimiento, incluso deben esconderse, puesto que no podemos dudar de que es legítima la pretensión de validez de sus proposiciones, bien que haya que limitarla. Pero esos tesoros de conocimiento no los poseemos, primero debemos obtenerlos. (...) Sólo mediante una renovada labor de esclarecimiento y de comprensión realizada sobre las ciencias dadas, sacamos a luz los valores personales que se esconden en ellas. Los enunciados verdaderos no son por sí solos valores personales, y tampoco lo son, por tanto, los métodos para producir tales enunciados. Sólo mediatamente, primero como instrumentos de la intelección, tienen un valor, ya que las ‘intelecciones’ son valores personales; y luego, como instrumentos para obtener valores fundados, por ejemplo, valores relativos al ejercicio de la razón valorativa y práctica.”¹⁷⁴

La fenomenología busca, insistentemente, subrayar este olvido inhumano. Concretamente, a lo largo de esta sección hemos considerado cómo puede realizar esta tarea a través de su aporte metodológico específico a las ciencias del espíritu, entre las que se debe ubicar un estudio completo del ver televisión. Entre ellas hay una afinidad fundamental claramente determinada:

“En breve, todas las ciencias del espíritu se vinculan en última instancia en la fenomenología en cuanto fenomenología empírica (giro de la trascendental). La ciencia del espíritu es ciencia a partir de la mera intuición, y su determinación teórica no consiste en la construcción de un orden temporal objetivo, sino de un orden subjetivo de fenómenos según motivaciones noéticas y noemáticas en un orden temporal subjetivo pero supraindividual, un orden que pone todos los flujos inmanentes de vivencias y los correlatos intencionales en los mismos con sus órdenes temporales inmanentes en una referencia unitaria de orden, cuyo índice es el orden temporal objetivo constituido transcendentemente.”¹⁷⁵

Sólo el esfuerzo de investigar estos estratos constitutivos puede alcanzarnos la verdad a la que aspira el conocimiento. Así, la fenomenología se emparenta con la autorreflexión que cualquier ciencia desarrolla sobre sus métodos. Esta función metódica para cada

¹⁷⁴ *Id3* §18 (p.110). En un pie de página al texto citado, Husserl afirma que “sólo tales verdades, digo, tienen valor de sabiduría, es decir, auténtico valor para la persona”. Su ausencia en nuestra época es el peligroso vacío de sentido que busca explicitar la *Crisis* (§1).

¹⁷⁵ *Id2* Anexo XII (p. 419).

ciencia corresponde a lo que Husserl llama ontologías *a priori*.¹⁷⁶ Sabemos que la fenomenología trascendental y la ontología se distinguen por sus diferentes direcciones judicativas; la primera se refiere al nóema y su constitución, y la segunda a la esencia. Frente al interés de la ontología que pone al nóema como en sí, buscando precisarlo en categorías regionales, la fenomenología no se dirige a un dominio de cosas sino a cómo es posible la conciencia de ellas.¹⁷⁷ De allí la necesidad de remontarnos en las *Ideas* a esa vida subjetiva y deslindando los equívocos tradicionales en su comprensión, investigar esta actividad constitutiva que es “el milagro de todos los milagros”.¹⁷⁸ Pero éste no es siempre el caso, y el pluralismo metodológico, es susceptible de justificar un abandono empobrecedor de las exigencias que cada disciplina, en cuanto forma de saber, presupone. Lo mismo vale, desde luego para la filosofía, según la afinidad señalada líneas arriba. En efecto:

“Aunque el abandono de la auténtica idea de filosofía –nunca radicalmente aclarada– no llega a ser total, la pluralidad casi inabordable de las filosofías tienen la consecuencia de no articularse ya en direcciones científicas de seria colaboración discutan científicamente en crítica y contracrítica y, sin embargo, guíen la idea común de una sola ciencia en la senda de la realización así como lo hacen, v.gr., las direcciones de la biología o matemática o física modernas; por el contrario, ellas se diferencian de acuerdo a una comunidad de estilo, por así decirlo, estética, análoga a las ‘direcciones y corrientes’ de las bellas artes. Hasta que debemos preguntar si en vista de la dispersión: influyen como impresiones, dan ‘impulsos’, conmueven el ánimo como poesías, suscitan ‘presentimientos’; ¿pero no hacen cosa semejante (a veces en un estilo más noble pero –lamentamos decirlo– demasiado frecuentemente en otro estilo) los diversos productos cotidianos de la literatura? Podríamos reconocer las más nobles intenciones de los filósofos, convencernos de su firme fe en el sentido teleológico de la historia, admitir la importancia de sus creaciones. Pero, ¿es éste el significado históricamente confiado, impuesto a la filosofía, no se ha abandonado más bien lo supremo, lo más necesario, al retirarse a semejante filosofar? y el tema tratado como crítica y mostración evidente, ¿nos da derecho a plantear esta pregunta, no como una pregunta de templos románticos puesto que queremos precisamente reconducir todo romanticismo a un trabajo responsable, sino como pregunta de la conciencia científica que nos llama a una reflexión radical y universal la que –efectuado con la suma

¹⁷⁶ *Id3* §7 (p.49).

¹⁷⁷ *Ibid.* §12.

¹⁷⁸ *Loc. cit.*

autorresponsabilidad– tiene que convertirse, ella misma en verdad real y suprema?.”¹⁷⁹

La justificación metodológica o el marco teórico, continúa Husserl, se reducen en ocasiones a un recuento histórico, en una superficial teoría del conocimiento o “cosmovisión personal”.¹⁸⁰ Esta actitud no da cuenta de sí, de manera que es imposible discutir con los que se refugian en la autoridad de los especialistas, insistiendo en el lugar común de la “verdad e importancia de las ciencias”,¹⁸¹ sin responder por sí mismo. Este dogmatismo irresponsable resulta en una “sífilis del alma” humana¹⁸². La actitud fenomenológica, por el contrario nos lleva en la investigación “por el penoso camino del autoconocimiento.”¹⁸³ Hablamos de actitud pues se puede discrepar con Husserl u objetar las pretensiones de la fenomenología, pero se reconocerá el esfuerzo ingente y honesto de su autor en alcanzar sus objetivos. Esa actitud que encuentra Husserl en Kant y Hume, entre muchos otros, es la que subraya frente a los ociosos que se tranquilizan y tranquilizan a sus lectores con su falta de rigor.¹⁸⁴ Ese autoconocimiento es un momento esencial de la fenomenología, ella refiere al investigador nuevamente a su mundo de la vida, fuente de toda verdad y, por ello, la exigencia de su coherencia con ella:

“La verdad, en cuanto fenomenólogo puedo volver, en cada tiempo, a la actitud natural, a la sencilla realización de mis intereses teóricos y prácticos de la vida; otra vez como por lo demás puedo estar en acción como padre de familia, como ciudadano, como funcionario, como ‘buen europeo’, etc. es decir, como hombre dentro de mi humanidad, en mi mundo. Como por lo demás –y sin embargo, no del todo así. Pues ya no puedo obtener la vieja ingenuidad; sólo puedo comprenderla. (...) Pues me recuerdo por mis estudios fenomenológicos de que

¹⁷⁹ Cr §56 (p.149).

¹⁸⁰ *Loc. cit.*

¹⁸¹ *Id3* §3 (p. 23).

¹⁸² *Loc. cit.* Este dogmatismo termina no pocas veces en escepticismo práctico. Así nada más fácil hay que afirmar que prácticamente toda dimensión de la vida es una “construcción intersubjetiva”. La equivocidad de esta formulación no sólo reclama mayor rigor en el debate, sino que señala la actitud detrás de algunas perspectivas que la emplean, pues en su sentido, paradójicamente, más fuerte podrían justificar un relativismo inactivo descomprometido con cualquier sentido de “realidad” siempre vulnerable a su deconstrucción.

¹⁸³ Cr §72 (p. 199).

¹⁸⁴ *Ibid.* §4.

yo, el antes ingenuo, no era distinto del yo trascendental, sólo era éste en el modo de encubrimiento; ahora sé que a mí, al yo otra vez sencillamente apercebido como hombre, pertenece inseparablemente en contra-lado constituyente que por primera vez realiza mi plena concreción; sé acerca de toda esa dimensión de funciones trascendentales que van hasta el infinito y están entre sí entretejidas. (...) Todo nuevo descubrimiento trascendental, al volver a la actitud natural, enriquece, pues, la vida anímica mía y (apercepción sin más) de cualquier otro.”¹⁸⁵

Así, nuestras consideraciones fenomenológicas nos devuelven a nuestra ubicación precisa, donde el conocimiento científico, y en gran medida el mundo del conocimiento en general y sus posibilidades de control sobre procesos naturales y sociales, están en nuestras manos y las de la comunidad académica que integramos. Como señalamos, este monopolio ha sustentado muchas veces un discurso dominante como tutelaje político-moral donde sus apelaciones de objetividad han adolecido, por decirlo ahora de otra manera, de una intersubjetividad muy pobre.

En un país donde hacerse llamar “profesor”, “doctora”, “ingeniera” o “reverendo padre” sigue siendo una poderosa marca jerárquica es pertinente denunciar la violencia que se opera a través de ellas, manteniendo o forzando al silencio a aquellos a quienes se quiere ordenar. Frente a la actitud naturalista mediada por esta justificación jerárquica del conocimiento objetivo, en su particular versión en el Perú, hay mucho que se puede hacer empezando sólo por recordar que hablar, leer o ver televisión son una forma de participación no sólo como posibilidad, sino como constatación de la contribución de nuestra posición activa. Ese recuerdo del sujeto olvidado ha sido desde siempre el anhelo de la fenomenología como ciencia que “parte de fundamentos últimos, o, lo que es igual, de una responsabilidad última”.¹⁸⁶

¹⁸⁵ *Ibid.* §58 (p. 159).

¹⁸⁶ *Idl*, Epílogo.

En el siguiente capítulo volveremos, entonces, a esta vida natural observando a la luz de los resultados de nuestras discusiones, cómo nos descubrimos en la experiencia en la que se originó nuestra investigación.



CAPÍTULO 4

EXPERIENCIA DE LA TELEVISIÓN Y EXPERIENCIA DEL MUNDO

Vemos televisión y accedemos a un mundo de experiencias que nos involucran personal y colectivamente en procesos de los que participan otros individuos y grupos. Participamos y se nos hace participar en un sentido diferente al del mundo circundante originario de nuestra presencia y acciones cotidianas en el que estamos insertados a través de nuestro cuerpo. No es la suerte de mundo en el que nos sumimos al leer un libro o escribir un texto, aún si estas actividades contribuyen a comprender mejor o transformar ese mundo nuestro en el que toman lugar el diálogo grupal, la lectura, el ver televisión, etc. Como toda actividad humana, el ver televisión está atravesado –o, en rigor, posibilitado– por todas las mediaciones que nos constituyen, sea para vivir personalmente con otros de manera más razonable, o para diferenciarnos, desigualarnos y destruirnos.

Ver televisión no es un apocalipsis que desaparezca culturas locales, como tampoco garantiza un encuentro igualitario entre ellas, en las que unas se familiaricen automáticamente con otras. No nos da por sí mismo ciudadanía universal en una aldea global en cuyo proceso hay ya dinámicas dominadas por corporaciones mediático-

culturales transnacionales, como tampoco nos conecta a todos ni en todas partes, según un mismo patrón de relevancia y oportunidad de expresión.

Páginas atrás accedimos al estudio del mundo espiritual desde la consideración de lo personal a través del estudio del *poder* como modo de consideración que presupone la acción libre motivada. La libertad así implicada en nuestra experiencia, es una respuesta afirmativa o negativa, pero siempre *potencialmente creativa* al mundo vivido que nos habla de múltiples formas. Por ello decir aquí acción libre, es tanto como decir acción responsable, comprensible y juzgable en su ser respuesta.

4.1 Ver televisión y articulación de mundos experimentados

Aprendemos a ver televisión. Vivir con sentido las complejas unidades espacio-temporales, modos de hablar, acciones y cursos narrativos estereotipados o sentidos vitales constituidos en la unidad de un programa, requieren un complejo proceso de incorporación social en experiencia compartida. Este aprendizaje se inicia ya desde que nuestra curiosidad infantil en la pantalla nos inicia en la constitución de ese mundo y mundos que atraviesan cada vez más y más temprano el mundo vivido de la cuna, los juguetes y el tiempo disponible para jugar con los padres.

Aprendemos a vivir en esa experiencia que tiene una presencia fundamental en nuestro mundo del resto del día, y de ahí que la importancia de interrogarse por ésta no sea sólo académica. La mundialización¹ del alcance de los medios de comunicación masivos, tanto

¹ Dominique Wolton distingue la *mundialización* de las tecnologías, de la *globalización* como fenómeno económico y cultural, y la *universalización* humanizante. El fin es señalar cómo actualmente las

en la tecnología, como en sus prácticas asociadas genera una pregunta como expectativa: la inquietud por si nos encontramos frente a una deseada revolución de nuestro modo de vida, o si ha salido a la luz un nuevo Behemoth.² Desde luego, una investigación académica no debe quedarse entre esas calificaciones extremas, pero sí debe tomar en cuenta, como hemos intentado, que es en esos términos como frecuentemente se plantea el debate.

Aprendemos a ver televisión y con ello se constituyen para nosotros complejos mundos como horizontes intencionales en conexión con nuestro horizonte-mundo originario. Simultáneamente se constituyen capacidades noéticas igualmente complejas y posibilitadoras de otras inéditas experiencias. Así sucedió con la imprenta como verdadera explosión de la tecnología de la escritura y aún más atrás con los primeros balbuceos de lenguajes humanos. Todas las páginas precedentes han buscado mostrar cómo es posible un aprendizaje acabado en estas experiencias, acercándonos con ello a una comprensión más profunda de la subjetividad humana en relación a la cual el mundo vivido, y los mundos circundantes secundarios posibles, encuentra su ser y su sentido.

Los resultados alcanzados imponen una sencilla conclusión: *aprendemos* a vivir con sentido este mundo originario cotidiano sobre este suelo, rodeados de este aire y edificios, que compartimos como herencia con otros. Esta constatación ha sustentado desde siempre toda la investigación, que debe revelar ahora toda su posibilidad, esto es, su poder.

interpretaciones de la globalización confunden estos aspectos y, sobre todo, al entronizarlo o condenarlo sin un análisis más profundo, desplazan el problema fuera del campo de nuestra acción y responsabilidad, como si fueran procesos inevitables. Wolton, *op. cit.*, Cap. 1.

² Así los agrupa Umberto Eco en *Apocalípticos integrados*. Eco, Umberto, *Apocalípticos e integrados*, Barcelona: Lumen, 1985.

4.2 Experiencia cotidiana y actividad trascendental constitutiva

Aprendemos a ser humanos, sólo *somos* por y en un proceso de constitución de nosotros y nuestro mundo. Nuestra realidad, sus posibilidades y nosotros mismos somos un tramado constitutivo atravesados por sentidos abiertos como un horizonte. Ya subrayamos suficientemente en páginas anteriores el papel del tejido intersubjetivo que nos socializa y posibilita la conciencia primitiva de ser un algo aquí-ahora entre otros y otras cosas, en diferentes lugares y momentos. Conviene igualmente enfatizar ahora el carácter de horizonte abierto del mundo vivido por todo ser humano. La posibilidad de la comprensión de esta observación constituye, para quien investiga radicalmente la verdad, el poder de su trabajo intelectual.

Lo que nos ha permitido llegar hasta nuestro presente abre nuevas posibilidades a lo que podemos hacer en adelante. Lo que pase es también lo que hacemos, lo que hemos decidido hacer y, entonces, responsabilidad nuestra. Una justa comprensión de la experiencia humana en la que participamos, recupera la verdad de nuestra inserción en este curso de decisiones y colabora en orientarnos hacia el fin de nuestras acciones, según nos es dado comprenderlo ahora y en la medida en que nos es dado alcanzarlo, abriendo camino a los que, llegando recién al mundo, podrán dar pasos que los acerquen aún más porque, acaso, comprenderán mejor eso que ahora vislumbramos.

“Pero viéndola desde dentro, es la lucha de las generaciones de filósofos que viven y siguen viviendo en comunidad espiritual –de ellos como portadores de aquella evolución del espíritu– al interior de la lucha persistente de la razón ‘suscitada’ por llegar a sí misma, a su autointeligencia, a una razón que se entienda concretamente a sí misma –y esto, en cuanto mundo que es, en cuanto mundo que es en toda su verdad universal. (...) Mas en todas ellas, se halla en el camino hacia una racionalidad superior; es racionalidad verdadera y plena. Pero finalmente, advierte

que esta racionalidad plena es una idea residente en el infinito, y que, en lo fáctico, se encuentra necesariamente a medio camino (...). “³

El malentendido, según la forma que ha tomado en los diferentes niveles de nuestra investigación, se ciega y nos ciega a esa responsabilidad confinándonos dogmáticamente a la expectativa de un paraíso automático o de un apocalipsis inminente, en vez de empezar a ser crítico con sus propias comprensiones y cómo son ellas posibles. Por el contrario, en nuestra época la apodicticidad del yo se concreta como intersubjetividad.⁴ De allí la importancia de ocuparse de los medios masivos de comunicación y, en particular, de la televisión, que reconfiguran el encuentro intersubjetivo. En estricto sentido no han generado tanto un nuevo ser humano –como algunos análisis asumen de manera efectista y acríticamente– cuanto apelado a dimensiones de nuestra experiencia que los aspectos empobrecedores del espíritu de la *techné* habían soslayado en su comprensión de las culturas y sujetos.

Estas fascinantes formas de experiencia a nuestro alrededor movieron el interés en comprenderlas que animó el inicio de nuestra investigación. En sus páginas hay mucho que precisar y muy seguramente corregir. Para este fin pueden ayudar no sólo la psicología, antropología, física, neurología, lingüística o economía, sino las opiniones, ensayos, iniciativas de la sociedad civil, y las expresiones de gusto o desagrado frente a la televisión de nuestros sujetos próximos. Este diálogo, sin embargo, sólo se encamina a la verdad si no se plantea lo humano como caso cerrado sino como una misma experiencia compartida

³ Cr §73 (p.206).

⁴ *Loc. cit.* Ésa es la verdad del polo yo absoluto, que pueden mostrar los análisis fenomenológicos, según explicita Husserl en las últimas líneas de la *Crisis*. El yo trascendental sólo puede conocerse como co-sujeto de la intersubjetividad trascendental al referirse a un mundo para todos (Cr §54 b)). Así, el yo trascendental no se auto-objetiva como yo singular sino como humanidad (Cr §43).

tanto conocida como misteriosa. O, más sencillamente, si la honesta búsqueda de la verdad, es capaz de entenderse como un ejercicio de humildad e interés por el otro.

Devolviendo ahora nuestra investigación a la vida cotidiana, pretendemos ponernos al alcance de ese diálogo. Observamos ahora el ver televisión bajo una luz que nos revela horizontes más profundos que los que dábamos usualmente por sentados. Ampliamos ahora el foco de esa luz para abarcar también algunas experiencias que, relacionadas con el ver televisión, nos interpelan. En algunos casos retomaremos hilos argumentativos postergados; en otros, desarrollaremos más los análisis ya presentados, o, finalmente, propondremos temas de discusión nuevos. La consideración de todos ellos, en su carácter necesariamente sólo inicial, se beneficia de las estructuras que hemos explicitado en el ver televisión. Desarrollaremos cada tema separadamente, pero señalando los vínculos sistemáticos entre unos y otros. Al dar razón de ellos ofrecemos la comprensión que nos aparece ahora de nuestra experiencia, como una opinión razonablemente fundada. Se suma así al diálogo, buscando suscitar una mirada diferente en sus interlocutores y, eventualmente, si éstos se interesan por la discusión teórica, remitirlos a los análisis fenomenológicos de los capítulos anteriores.

Comenzaremos describiendo el sentido de la posible ampliación del mundo circundante a través de la televisión, en el contexto del encuentro intercultural, donde se anunciarán los temas que se discutirán a continuación. Explorando más el sentido del aprendizaje participativo en aquellos mundos, analizamos algunos aspectos de la educación en el Perú y las posibilidades que ofrece la televisión para avanzar en la dirección de una formación humanista que la perspectiva fenomenológica científico-espiritual exige. Las posibilidades

humanizadoras –efectivas, democráticas, creativas– de esta suerte de formación nos referirán entonces a la familia como el centro de los primeros y más fundamentales aprendizajes. Nos volveremos entonces al lado correlativo de la oferta televisiva, concretándola en su formato quizás más exitoso: los programas de entretenimiento. Allí discutiremos en qué medida problemas sociales serios podrían estar siendo trivializados, al ser televisados a semejanza de ese formato. Esa consideración nos permitirá proponer cómo incluso en la lógica de la industria del entretenimiento toman lugar experiencias humanizantes liberadoras que operan sobre las nociones de presencia y distancia humanas antes desarrolladas, concretándose particularmente en el cuerpo. Luego de un breve excursu sobre el deporte en relación a la experiencia de hacernos presentes a nosotros mismos, concluiremos con una reflexión sobre el lugar de la palabra en la reflexión que investiga la verdad y el momento de silencio que ella reclama.

Ofrecido este horizonte panorámico, juzgará el lector finalmente sobre la pretensión de verdad de la investigación, la cual, si ha cumplido las exigencias académicas que le son propias, debería, en último término reconocerse más profundamente humana en su experiencia.⁵

4.3 Revisión: accesos posibles a la investigación

4.3.1 Acceso a los encuentros interculturales

Aprendemos a ver un programa de televisión norteamericano como podemos aprender a ver una película alemana, y ambas experiencias, partiendo de nuestro mundo vivido, se

⁵ *Ibid.* §7 (p.9).

integran a él, recreándolo. No sólo incluimos así “productos culturales” diferentes en nuestro quehacer cotidiano. Al enriquecerlo y reconfigurarlo, constatamos que nuestro mundo vivido es resultado interno y medio de aprendizaje por principio abierto: otras formas de vida nos están asimismo abiertas como novedad e interpelación. En último término la razón, así como la hemos explicitado a partir de nuestro mundo originario, puede hacerse una empresa compartida más universal. En esta sección destacaremos la importancia de abrir nuestra comprensión del encuentro intercultural a la manera que hemos la desarrollado en el ver televisión, para advertir las nuevas presencias y espacios de aparición de quienes, desde diversos grados de exclusión, suelen ser reconocidos como agentes de los conflictos que estos encuentros involucran de suyo. Sin pretender completar una respuesta acabada de estos cuestiones, destacaremos que su consideración es indispensable para el reconocimiento mutuo sobre el que la validez de soluciones debería desarrollarse.

La conflictividad del encuentro intercultural excede la oposición teórica común entre relativismo y la búsqueda de realidades transculturales, u otras dicotomías que intentan ordenar este problema. Más bien, una convicción práctica precede la perspectiva desde la que se teoriza sobre el problema –por ejemplo, en términos de las representaciones del sujeto, la razón y el mundo, posibilitados por la escritura. Esa convicción toma lugar en el mundo social articulado por diferentes sujetos individuales y colectivos.

Concretamente, al transitar por la calle, hacer un trámite en el poder judicial o buscar un trabajo, parece que nos sumimos en la inseguridad o el desorden al no encontrarnos sino enfrentarnos en nuestros diferentes cursos de acción. Desde esa experiencia parece,

asimismo, que declarar la pluralidad de culturas en nuestro país como una riqueza, es poco más que un lugar común poco implementable, cuando resultan más inmediatamente experimentables los obstáculos que estas diferencias representan. Nuestras discusiones sobre lo cultural sugieren, sin embargo, que tras la tentación del pesimismo puede estar operando cierta (in)comprensión que torna automáticamente las diferencias en obstáculos.

Para levantarlos ayudaría buscar abrimos a cómo expresan su valoración y respuesta a estos problemas quienes son señalados como sus agentes, y que, además, usualmente no participan en la discusión explícita sobre estas diferencias. No se descalifica así en forma alguna a la actividad profesional reflexiva y su intercambio, que también tendrá buenas ideas, esquemas de análisis o propuestas. Pero su validación como respuesta pasa por el reconocimiento de su particularidad en la experiencia social. Como señalamos, esta autoconciencia, desde su estructuración por la tecnología escrita, destaca la importancia de los grados de exclusión y acceso a la educación, no sólo porque la mediación de ésta permite conocer los conceptos y las reglas de juego de la acción ciudadana, sino también participar del mundo de sentidos de la ley, el desempeño impersonal de funciones, la planificación, etc. Desde esta perspectiva la exclusión de una educación de calidad es en gran medida tanto razón de la carencia e incomprensiones políticas, como consecuencia de cómo ciertas políticas autoritarias han desarrollado sus acciones y han buscado imponer su reconocimiento. Nuestra comprensión de este medio social, en que está situado el ver televisión, nos permite, sin embargo, reconocer otros posibles sentidos en estos fenómenos.

Señalamos la importancia de ser sensibles a las formas de presencia en las calles, en la música, en los cuerpos y vestidos, así como en las formas de asociación y expresión que

recogen tradiciones religiosas o musicales y que se proyectan en conexiones que alcanzan al extranjero. No se trata únicamente de la visibilidad de algunos nuevos objetos que aparecen más frecuentemente. No sólo se ve provincianos y generaciones hijas de provincianos ejerciendo su atuendo y acciones por zonas antes inaccesibles, sino que, más llamativamente, se habla de éxitos económicos y sociales, de grupos culturales que han venido jugando más hábilmente con las reglas del sistema formal (que no significa lo mismo que “según las reglas”). El interés reside en lo sorpresivo que resultan estas experiencias para análisis previos que no esperaban mayor reacción de los excluidos en estas tradiciones culturales. En el proceso de la experiencia de estas culturas, lo visto en televisión y cómo es visto por unos y otros, median nuevas formas de reconocimiento, de cubrir distancias y participar de un escenario más amplio –vía pantallas que alcanzan miles de hogares– del que estuvieron antes ausentes. La insuficiencia de nuestra comprensión o el esfuerzo por enriquecerla, reificará distancias y ausencias, o tenderá puentes de sentido que nos vinculen con los que podemos experimentar como otros, parte de nosotros.⁶

Referirnos a esta posible comunidad, requiere de nuestra parte –la de los que participamos en estos espacios institucionalizados de discusión– no dejar pasar inadvertidas esas nuevas

⁶ Estas distancias insolubles fisuran incluso las distancias más cotidianas. Viajar en *combi* es una transacción mediada por la oralidad, en forma de negociación con el *jalador*. Olvidarlo puede costar al pasajero encontrarse en una ruta desconocida. Si acaso argumentara los letreros pintados o colocados en el vehículo, todos los rostros le preguntarán “¿Y por qué no preguntaste?”. Análogamente es interesante constatar que el reconocimiento de “la persona que sí sabe” y “sabe defenderse” está en estrecha relación con el “sabe hablar”. Así, al menos, lo expresan las mujeres y hombres de diferentes comunidades de Huancavelica, Puno, Ayacucho y Piura, en una investigación sobre la radionovela “Evelyn” producida por el Movimiento *Manuela Ramos*, y financiado por el proyecto *Reprosalud* de *USAid*. Una abrumadora mayoría refirió que Evelyn, la empoderada protagonista de la historia “Sabe hablar y por eso puede defender a la gente”. No es tampoco casual que el personaje de Evelyn sea periodista (como otras “defensoras” de la televisión peruana). Proyecto de Investigación *Evelyn, una mujer como tú*, (texto inédito), Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicación, PUCP, 2003. A conclusiones similares llega Rocío Trinidad en su trabajo de campo en Mallacayán en la sierra ancashina: “Le pregunté a una niña qué aprendía con la televisión y contestó: ‘saber responder y no ser tonta como Fátima’ (la sufrida heroína de su telenovela favorita)”. Trinidad, Rocío, *op. cit.*, p. 13.

formas de hacerse presencia personal y grupal de otros, de pertenecer a diferentes conglomerados, de apropiarse de diferentes tradiciones culturales, y de sus propios criterios de vivir con sentido o exitosamente, desde los niveles de la casi sobrevivencia hasta las redes de asociación de migrantes en las ciudades extranjeras más distantes. Un comunero ayacuchano con una camiseta del Barcelona FC⁷ o un catequista cusqueño con una casaca de los Chicago Bulls pueden ser una mera curiosidad, o el comienzo de un interesante diálogo –para empezar, con ellos– donde no necesitamos eximirnos de juzgar, entusiasmarnos o alarmarnos, siempre que estas opiniones necesiten entrar al diálogo y no prescindan de exponerse al otro.⁸ Advertir esas nuevas formas de defender y desarrollar su humanidad, nos deberían brindar ya algunos temas para ese diálogo.

No disponemos aún de las leyes, principios, instituciones o mecanismos que nos permitan convivir y gestionarnos como un país, que además ahora no podemos dejar de entender como interconectado por los medios, al interior de procesos políticos y económicos más complejos. Tener presente quiénes, cómo y para qué se pudiesen interconectar y actuar colectivamente, condiciona radicalmente nuestras posibilidades de acción. Hoy, los participantes en esa interacción, se vinculan de modos más complejos y, a la vez, interesantes.

⁷ Huber, Ludwig, *op. cit.*, Cap. 1.

⁸ Los análisis, referencias y ejemplos, referidos al sector rural han sido extraídos de la experiencia del autor como participante en el proyecto de Educación Bilingüe Intercultural *Fe y Alegría 44*, que integra una red de poco más de 30 escuelas rurales sólo en el distrito de Ocongate en Quispicanchi, Cusco. Los hechos, y algunas de las reflexiones a las que nos referimos están registradas en “Evaluación y propuesta curricular – 1999” (Texto inédito, de circulación interna). El caso del dirigente cusqueño corresponde a un taller de discusión sobre el cuento “Alienación” de J.L. Ribeyro y la ya citada interpretación que propone Guillermo Nugent al respecto.

Hay una reconfiguración de poder –reconocimiento, motivación, influencia, tal como lo hemos entendido en nuestro trabajo– también en el hecho de que un joven de Tokyo, una fanática neoyorquina (que ha subtitulado con sus amigos *animés* japoneses para difundirlos a precio de costo), un estudiante universitario limeño (sentado frente al televisión de Tesorería con docenas de compañeros que han salido corriendo de clase con él) y un niño quechuahablante del Cusco (“beneficiario” de una pésima educación en castellano, parado frente al televisor a color del restaurante de la plaza) esperen y gocen viendo el último capítulo del *anime* japonés que llegó a la televisión peruana con diez años de retraso. Sin negar las articulaciones sociales estructuradas por el *merchandising* del consumo, podemos advertir también las posibilidades que se abren a cada uno de los personajes (además, reales) de nuestro ejemplo. Ello es más fácil de comprender si imaginamos se encuentran, y buscan, según lo mejor que puedan, conversar sobre su serie favorita. Aunque se trata de una intrascendente historia sobre luchas, extraterrestres y romances, esta experiencia perfectamente comprensible a un número cada vez mayor, nos permite hablar con sentido de la posibilidad de encontrarnos, comprender y disfrutar de otras culturas.⁹ Así como la Universidad puede motivar a “aprender a ver” películas alemanas, también colaboramos no poco al respeto intercultural en el Perú, cuando recordamos y tematizamos la posibilidad de estos diálogos facilitados por la televisión, y su posible elaboración reflexiva.

⁹ Un ejemplo impresionante de concreción de esta posibilidad es la difusión del *anime* en el Perú. Haremos una breve presentación de parte de la historia de su proceso en la Sección 4.3.3.1 *infra*. El caso gira en torno a la publicación *Sugoi* que, luego de siete números, alcanzó un tiraje superior a los diez mil ejemplares, con distribución nacional y vinculada a un programa de televisión, una cadena de librerías y un club con más de cinco mil miembros. En 1997, cuando empezó el proyecto, todo se reducía a treinta amigos que se reunían en una azotea en el distrito de San Borja a ver vídeos intercambiados con otros fanáticos norteamericanos. *Sugoi-Manga y anime para todos*, Lima: Publicaciones creativas, 1997- 2003, editado por Iván Antezana.

Podemos acceder a nuevos espacios humanos configurados por personas, plantas, animales, etc. de estas culturas, como también a nuevas formas de tematizar experiencias como el amor, la guerra, el respeto o explotación de la naturaleza, etc. que son celebradas, satirizadas, lamentadas, u objeto de reflexión y propuesta. Esta observación no requiere la suposición de algo así como la “experiencia humana del amor” que cada cultura concreta se limitaría a revestir de características externas con originalidad; como tampoco, por ejemplo, que haya una dimensión política secular separable de la celebración comunitaria religiosa de una comunidad andina, a la manera que se podría dar idealmente en un contexto urbano moderno. El diálogo puede partir de la referencia compartida que nos ofrecen nuestras reacciones en forma de reír, conmovernos, extrañarnos, indignarnos, interesarnos, etc. si bien también en esa esfera toman lugar los temores, rechazos o prejuicios. Estos enraizamientos prácticos compartidos no proporcionan de entrada criterios para las pretensiones de validez de las comprensiones de mundo de cada cultura, pero sí nos persuaden para buscarlos al descubrirnos algo más juntos de lo que podíamos suponer antes.

Ese reconocimiento y aún interés o voluntad de colaborar con el esfuerzo del diálogo, no constituyen de por sí una respuesta acabada a los problemas formulados, y cuyo planteamiento buscamos enriquecer también con la perspectiva y respuestas de quienes sufren exclusiones económicas, políticas, culturales y raciales. Construir –aprender– el respeto a las leyes, un reconocimiento más político de las autoridades y correlativamente de los ciudadanos y ciudadanas, etc. presupone compartir sentidos mediados por procesos de individuación, reflexividad y planeamiento de la acción, tradicionalmente puestos a nuestro alcance a través de la escritura. Nadie obliga, sin embargo, a que debemos reproducir esos

procesos tal como se dieron en otras culturas o momentos históricos. Como sabemos, la originalidad no es una opción sino la experiencia constatable en la historicidad de todo pueblo.¹⁰

En este sentido, el título de “entretenimiento” bajo el cual se agrupan en nuestro tiempo producciones de ficción bien puede esconder un gran potencial de tema y medio de diálogo para la actividad del sector educativo y la familia, en un universo de referencias común disponible a un número cada vez mayor de públicos a través de la televisión.¹¹ Sabemos ya que la pobreza o riqueza de la oferta de este universo debe ser entendida en su articulación con las relaciones de poder –especialmente configuradas por principios económicos– en nuestro más amplio mundo social, de manera que nos sea reconocible y, por tanto, factible, la posibilidad del influir sobre el propio hacer televisión. De esta manera, los análisis que ven en la televisión una experiencia enriquecedora de mutuo reconocimiento, o el aletargamiento en un *zapping* hipnótico frente a una monótona programación, pueden ser correctos según las sociedades concretas que estudian. Como toda práctica, el ver televisión y su comprensión, presuponen nuestra responsabilidad respecto a nuestras experiencias como comunidad; en particular, en el encuentro intercultural que hoy nos ofrece espacios de oportunidad para que realizarse en respeto.

Hemos mencionado en esta sección algunos de estos espacios. Profundizaremos en el colegio, la familia y el entretenimiento reconociendo, además de su relación con el ver

¹⁰ Y en ello le va su sentido como comunidad humana, *Cr* §3. Ver, además, Sección 3.1.3.2.1 *supra*.

¹¹ Alguna vez sucedió así con la imprenta, y las posibilidades de formación crítica que se atribuyó a los periódicos, o a los *Bildungsromane*. Al revisar la oferta actual de periódicos impresos a nuestro alrededor, no nos es tan fácil creer que tiene como correlato una opinión pública formada a través de la autoconciencia personal de sus lecturas; y más bien, como nos hemos preguntado, es una tarea pendiente lograr que la cobertura mundial del periodismo televisivo plantee en verdad una diferencia cualitativa.

televisión, su especificidad en cuanto momentos de la experiencia humana con sus potencialidades humanizadoras originales. Nos dirigiremos en primer lugar a un espacio en que se orienta de manera particular, en una institucionalidad social explícita, nuestra comprensión del mundo: la educación.

4.3.2 Acceso al educar

No resuelve nada llenar de televisores, videograbadoras o conexiones satelitales los colegios de la sierra, selva e incluso costa del Perú. En esta sección consideramos cómo esa aproximación que se reduce a la disponibilidad tecnológica no basta, y además puede reforzar prácticas autoritarias en el mundo escolar. Señalaremos, por el contrario, ante el desborde de mundos tradicionales de la vida, en el que la televisión resitúa esas prácticas, cabe un aprovechamiento más humanizador que afirme el mutuo reconocimiento en las aulas y lo fortalezca, por tanto, en el mundo social que allí se prepara. En ese reconocimiento, la primacía ontológica del mundo espiritual se concreta, entre otros aspectos, como la apuesta por una formación humanista que además de cultivar el gusto por el aprender, aprovecha las dimensiones de la experiencia sensible a las que apela el ver televisión para destacar algunos momentos del aprendizaje escolar temprano como fortalecedores de una vivencia intercultural en mutuo reconocimiento.

Apelar a un programa de televisión como recurso motivador, siendo una estrategia pedagógica deseable, puede soslayar el verdadero valor de la fuerza socializadora de la televisión, cuando también comprende deficientemente la profundidad que supone un contexto de aprendizaje. Esa deficiencia recorta lo que pueden aportar, recibir y, por tanto, compartir, tanto profesores como alumnos.

Ésa es la perspectiva que permite opinar en un salón de clase que el Perú progresaría más rápido si se quemara a los sucios indios ignorantes que recorren las alturas pastando llamas. Lo revelador y terrible de esta “propuesta” es que la formulen en clase profesores de lengua materna quechua a alumnos y alumnas igualmente quechuahablantes.¹² La autoridad del profesor como “el que sabe” reproduce en el aula las exclusiones que han dado lugar a su propia pobreza formativa, fortaleciendo esa misma dinámica cultural y política en que se sitúan, en particular, muchas comunidades andinas. Los mismos profesores son presa de esa dinámica.¹³ Cuando la educación se desarrolla en el sinsentido de profesores y alumnos que persiguen metas anuales correspondientes a los primeros semestres de ciencias en nuestra universidad¹⁴ mientras en la práctica a duras penas se saben las tablas de multiplicar, no se soluciona nada y más bien se confunde más dedicando largas horas a conceptualizaciones sobre la globalización, técnicas pedagógicas, estudios cognitivos sobre el aprendizaje, etc. por el sólo hecho de que, según quien la organiza, es un “tema actual”. En ese contexto social el saber se presenta como una propiedad excepcional ante los alumnos, familias y comunidad. Esta diferenciación desigualante es tanto más necesaria a quienes la ejercen, porque saben de la deficiencia de ese supuesto saber o porque temen que se lo evalúe.

¹² Registramos el hecho en el Colegio Estatal *Señor de Qoyllur Rit'i*, único colegio secundario en el distrito de Ocongate, provincia de Quispicanchi, Cusco. Desde luego, no todos los profesores pensaban –o se expresaban– así.

¹³ En la que habría que incluir, si consideráramos un horizonte mayor, las burocracias no sólo ineficientes sino militantemente enemigas de toda mejora, la falacia de los nombramientos y la pésima remuneración en el sector educación. El problema va más allá de la mala formación docente y su pésima remuneración, así como de la constatación de que aún en esta situación, hay excelentes y generosos profesores. Asumir esos problemas supone considerar las mediaciones políticas en la circulación del conocimiento, de los que hace parte su reconocimiento por aquellos que le están excluidos.

¹⁴ Tal como aparece actualmente en la página web del Ministerio de Educación (Plan de matemáticas: http://www.minedu.gob.pe/dinesst/2003/xtras/02mate_43_61.doc) y de hecho se “implementa” en el colegio cusqueño arriba citado. Al ser consultado por un grupo de alumnos, el autor tuvo que hacer la regresión desde la búsqueda de raíces reales en ecuaciones cuadráticas hasta esas tablas de multiplicar.

Así, los alumnos y alumnas esperan esa propiedad exclusiva ajena que deberán ver cómo incorporar para aprobar, es decir, no fracasar. Las raíces y consecuencias de estas situación forman un horizonte más amplio: de hecho, en la experiencia del reconocimiento político, el representante se ha buscado legitimar en el Perú como alguien cuya excepcionalidad lo distingue y eleva sobre los demás para decidir sobre lo que les atañe, y no como alguien con quien la comunidad se pueda identificar y en el que resuenan sus palabras. También el salón de clase y los protocolos escolares se acentúa esa distancia entre los que no saben (no entendidos como “los que pueden aprender”) y el que no se sabe qué sabe, aunque igual se deba aprender, sin saber tampoco qué tiene que ver con la propia vida. El profesor que no habla “bien” castellano y que propone el exterminio de los llameros ignorantes, aunque sea retóricamente, no está asimilando un nuevo racismo paradójico, sino que opera en la misma lógica de diferenciación en la que la educación ha transcurrido en nuestro país, permitidas y legitimada por esa comprensión institucional del conocimiento. Desde ella se transmite que las matemáticas son por principio difíciles, que las preguntas vienen de tontos incapaces de entender, que no hay utilidad en las opiniones; y, así, las nuevas experiencias son excluidas o prejuzgadas como más difíciles de comprender. Y si acaso se incorporaran, como una película motivacional o un documental sustituto de la clase debe quedar claro qué autoridad tiene la primera y la última palabra.¹⁵

Sin embargo ya no es tan sencillo mantener ese dominio. Por las motivaciones que fuese, la televisión, fuera y dentro del aula, va haciéndose cada vez más presente. Cada día es más

¹⁵ Nugent, Guillermo, *¿Cómo pensar en público? Un debate pragmatista con el tutelaje castrense y clerical*, Manuscrito (Ponencia presentada en el Encuentro de la Red Peruana para el desarrollo de las Ciencias Sociales) Junio, 2001.

probable que los alumnos hayan visto y conozcan más que el profesor al respecto; así como es casi seguro que conozcan y manejen mejor los complejos controles de un juego electrónico y sus diversas opciones interactivas, que el profesor que apenas manipula una calculadora para procesar sus notas.¹⁶

4.3.2.1 Ampliación de mundos circundantes y significatividad humana en la enseñanza-aprendizaje

Pero, así como la literatura, la televisión puede ofrecer mucho más a la educación. En una situación ideal las series y películas televisivas que nos asaltan con sus escenas de sexo, violencia, consumo de alcohol y miseria humana, ofrecen temas para discutir más allá de si se debe o no se debe ver, que es, además, una discusión indispensable.

Para empezar se puede discutir acerca de qué *se ve* y qué *no se ve* en esas escenas. De las imágenes de Rambo disparando con precisión milimétrica misiles, se puede preguntar qué pasó entonces y después con aquellos a quienes alcanzaron, y que la cámara no muestra; o también con los conductores y peatones colaterales de las persecuciones frenéticas en auto. Está al alcance de la discusión reparar en cuántos y cuántas fuman y beben en los programas que vemos, qué profesiones tienen o no tienen las mujeres de este o aquel grupo étnico en esos mismos programas, etc.

¹⁶ Esta situación es extensiva a las escuelas rurales. Rocío Trinidad relata como, tras pedir sin resultados que algún alumno exponga alguna información de actualidad, el profesor de una escuela rural ancashina increpó a sus alumnos por no preocuparse por los 47 millones de dólares que Vladimiro Montesinos sustrajo del país. Los alumnos comentaban en voz baja que eran 48 millones pero nadie se atrevía, por supuesto, a hablar frente al profesor. Rocío Trinidad, *op. cit.*, p. 57.

Seguramente no se llegará así a las mismas “conclusiones” sobre los valores y principios que quizás se quisiera asegurar, y que, en muchos casos, habrán sido transmitidos años atrás como prohibición. Pero se podría convertir en tema común el sentido de la violencia a la que también recurrieron los emancipadores héroes patrios, la sexualidad que también vivieron nuestros padres y que nos gustaría disfrutar; la pobreza y la muerte que nos rodea y que puede saltar a la vista en la calle al salir de la casa o el colegio. Si educar es formar personas, entonces sería deseable que, en tanto experiencias que vivimos, el arrojo, la violencia, la sexualidad, la pobreza o la muerte fueran en verdad objeto de nuestra formación en el sistema educativo.

Conviene recordar aquí un malentendido en torno al carácter moral de cierto estilo de personajes actuales en la televisión, en relación a los modelos que se proponen desde cierta comprensión de la educación en valores.¹⁷ Toma lugar allí una paradoja que señalamos antes respecto a la construcción y representación de personajes en una cultura oral y otra escrita. Aunque afirmemos vivir un tiempo de perplejidades y de escaso reconocimiento mutuo de diferentes opciones, ello no basta para aclarar qué debemos entender en contraste por “persona de valores”. Sabemos ya que los procesos de construcción de personajes están mediados diferenciadamente, según se trate de una cultura oral o escrita, como señala W. Ong.¹⁸ Los rasgos del personaje se comprenden diferentemente al constituirse como un arquetipo de epítetos (nobles o terribles) en sus acciones en la comunidad, o como una interioridad reflexiva y problematizable cuya intención puede oponerse, en algún caso, a

¹⁷ Es notable que últimamente se sucedan estas campañas por los valores, especialmente auspiciadas por medios de comunicación. Lamentablemente, en función de lo que venimos señalando, cabe constatar en ellos más un esfuerzo de imagen corporativa que de preocupación moral o iniciativa democrática. Al momento de presentar este trabajo, *Frecuencia Latina* llevaba adelante la campaña de turno, liderada por un reconocido animador deportivo.

¹⁸ Ong, *op. cit.* Capp. 3 y 6. Ver, además, Sección 3.1.3 *supra*.

todo el mundo como realidad antagónica. Cuestionar en clase los dilemas morales de Telémaco o Marco (del *anime Ha ha wo tazunete sanzenri* basada en el cuento de D'Amicis¹⁹) no es lo mismo que profundizar en Jean Valjean o Shinji Ikari (del *anime Shin Seiki Evangelion*²⁰). Estos ejemplos no pretenden ser una irreverencia gratuita contra la preocupación por la crisis moral, sino destacar la conexión entre cosechar opiniones e interés, y cultivar admiración por nuestras fuentes clásicas. Sin pretender acabar una propuesta definitiva de pedagogía moral, sólo buscamos recordar desde qué medio fundamental –y no meramente “vivencial” en un sentido emotivista– esa pedagogía puede ser significativa como orientación de vida. Rechazar de plano de la complejidad o ambigüedad moral de personajes de películas (o libros) añorando “ejemplos más claros”, se beneficiaría de un mayor diálogo sobre cómo entendemos la orientación de la acción por principios y valores, atendiendo a nuestras mediaciones culturales.

Materias como la matemática –aun si, desde esta perspectiva, no tendrían por qué ser más amables para los jóvenes de hoy– podrían aprovechar el interés y la experiencia tecnológica previa a las aulas. Cada generación que aprende las tablas de multiplicar o álgebra elemental lo hace en un contexto, significativo o indiferente. Incluso la repetición memorística requiere construir un ambiente artificial para ese momento del adiestramiento matemático. Las computadoras y los juegos de vídeo pueden ofrecernos una ventaja para el

¹⁹ Nippon Animation, Tokyo: 1976. Dirección: Hayao Miyazaki (Como señalamos más adelante, ganador del Oscar 2003 a mejor largometraje de animación por su epopeya ecológico-político-religiosa *Sen to no Chihiro no Kamikakushi*).

²⁰ Gainax, Tokyo: 1997. Dirección: Hideaki Anno. No sólo en la ciencia ficción dramática de *Evangelion* se mostró el genio de este productor. Al año siguiente de concluir la exitosa saga de este *anime*, Gainax repitió la experiencia problematizando irónicamente el género *shoujo* (romántico adolescente) en *Kareshi Kanojo no Jijou* (Tokyo: 1998).

desarrollo del pensamiento matemático.²¹ Reconociendo, respondiendo e incluso fortaleciendo ese interés, mientras lo ampliamos a nuevos espacios de aplicación, podemos articular los aprendizajes ya en proceso, con los que la escuela o la universidad deben ofrecer para acceder a nuevos mundos de experiencia teórica y práctica. Este reconocimiento de las experiencias previas del que aprende, entre las que hemos destacado el ver televisión, exige la propia participación y autorreconocimiento del que enseña. Puede permitirnos, a su vez, comprender más profundamente el potencial de una perspectiva del aprendizaje y sus logros esperables en términos de competencias prácticas, así como su posible limitación y reproducción de un modelo de conocimiento como exclusión.

4.3.2.2 Educación humanista y reconocimiento mutuo

Esta atención a nuestro mundo de la vida cultural permite profundizar nuestros criterios en referencia a lo que esperamos de la educación. En efecto, la formulación en términos de *Comprender...para...., Distinguir.... para....., Valorar ... para....* indica una sana orientación a las exigencias del contexto para el que los colegios preparan a sus estudiantes. Pero también puede presuponer, en algunos espacios de nuestro país, un utilitarismo en términos de eficiencia técnica, “utilidades” muy poco modernas como los desfiles militarizados, los uniformes o la entronización del pasado. La mera metodología no nos instruye sobre los supuestos que validan estos “para”. Nuestras investigaciones fenomenológicas, no menos que la actitud de los maestros que viven o luchan por vivir la enseñanza como una experiencia humanizadora, sí pueden interrogarse sobre esas finalidades. Sin renunciar a un

²¹ Se podría objetar que estos aparatos han alumbrado más bien una nueva horda mundial de zombies que, por ejemplo, se comunican sólo a través de pantallas anónimas en el *chat*, pero además de discutir si este fenómeno es un mal nuevo o una consecuencia de determinados procesos sociales previos (precisamente en el sentido masificador que las películas de terror han elaborado sobre la noción de muerto viviente), lo que no deberíamos perder de vista es esa familiaridad y capacidad de adaptación a lo nuevo, en la que por lo general nos aventajan los más jóvenes.

deseable pragmatismo eficiente en los planes de estudios escolares, sobre todo en las zonas rurales, la atención en honestidad intelectual académica a nuestro mundo vivido nos descubre la necesidad de no perder el horizonte humanista en la formación.

Desde él es imprescindible reconocer que Miguel Ángel es incuestionablemente una tortuninja. Saberlo o estar dispuesto a aceptarlo nos rescata de la decepción de que los alumnos no sólo no conocen al genio renacentista, sino que la originalidad de su nombre ha sido usurpada por una animación norteamericana que aprovechó una exportación ficcional japonesa. El siguiente paso posible es el importante: conversar desde “lo que sé” y “lo que ustedes saben” sobre esa coincidencia en la que nos encontramos. De hecho, la historia del epígrafe de nuestro trabajo continúa:

- ▶
- ¿Y quién es Miguel Ángel?
- ▶ [Un alumno] ¡Una de las tortuninjas!
-!!!!!!?????
- ▶
- ¿Y ... quiénes son las demás tortuninjas?
- ▶ [Todos:] ¡Miguel Ángel, Rafael, Leonardo y Donatello!

Cuando la confianza –el humor y la seriedad– están presupuestas desde el comienzo, es posible contar historias sobre los grandes hombres del Renacimiento y por qué sus nombres perduran hasta ahora en esos ecológicos paladines del bien²². Atendiendo a que uno se encuentra, por ejemplo, en el campo, se puede explotar y disfrutar el potencial formativo de

²² Tampoco es gratuito señalar ese aspecto ecológico. De hecho, quienes enseñamos, sabemos cuánto menos se puede apelar hoy día a una sensibilidad militante política (respecto, por ejemplo, a hace dos décadas); y cuánto más a temas de conciencia y activismo ambientalista.

las historias, sean del Antiguo Testamento, el origen del Ñakaq en los señoríos regionales americanos y sus tributos en vidas, y su transformación cristiana en la colonia y el siglo XX.²³ El relato del rey David o un capítulo de *El narrador de cuentos* puede echar luz sobre la plaza de toros construida en la acera opuesta empleando años de impuestos cuando decenas de escolares no tienen pizarras, o sobre la compra obligatoria de la chompa oficial del colegio –“una muestra de la calidad de nuestro colegio”– para la celebración de fiestas patrias de la USE que suspenderá las clases dos semanas.²⁴ Además de problematizar estas situaciones –muchas veces impuestas por la autoridad encargada de mejorar la “calidad de la educación”– la exigencia de fondo es pensar qué sentido pueden estar hallando en estas prácticas estos profesores, jóvenes y comunidades.

Enseñar exige, o redescubre, desde esta perspectiva, su sentido en el principio humanista del gusto por aprender. La fenomenología constata esta voluntad de verdad ya desde los más sencillas vivencias dóxicas que buscan llenar su intuición fundante. La intuición llena

²³ La importancia de las narraciones como espacio de descubrimiento de quiénes somos y podemos ser, y el carácter abierto de nuestra acción ha sido profunda y bellamente estudiado por Hannah Arendt. En su *Condición humana* señala cómo al tratar de decir *quién* es alguien se nos escapa, pues quedamos en el *qué* de las cualidades generales. Los asuntos humanos no se pueden fijar a la manera como manejamos las cosas. Así se “frustra” la acción en sus propios términos (sin compararlos siquiera con la utilidad). El discurso revela a su agente –aun el discurso más “objetivo”– al referirse a (las cosas de) sus intereses, como el “en medio de”: siempre revela otro “en medio de” no tangible que se origina en el hablar unos *para* otros constituyendo la realidad de la “trama” de las relaciones humanas. Esa trama no es una fachada de lo “objetivo” material; de hecho, según Arendt, cada vez que se plantea (desde Platón) la idea de un agente invisible en la historia sucede que se ha reducido al ser humano a una actividad, pero no se le puede negar la acción. Nos insertamos y revelamos en esa trama, haciendo surgir en ella “historias” –la condición de la Historia– que se pueden registrar (representar) pero no son productos: una historia revela al agente como un “quién” intangible, sus obras revelan cómo es. Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago: The Chicago University Press, 1998, (§25). No siempre los personajes de los documentales biográficos (por ejemplo, de las estrellas del momento) alcanzan ese nivel. No podemos profundizar aquí en este tema fundamental pero sí recordar cómo estas consideraciones pueden recuperar para nosotros el sentido de los relatos que tenemos a nuestro alcance. Desde esa perspectiva, los contenidos y metodología de la enseñanza de la historia y educación cívica, tendrían mucho de qué beneficiarse.

²⁴ Los ejemplos de la construcción, la obligatoriedad de la chompa (en alumnos que apenas pueden comprar un libro) apoyada por los padres, y la suspensión de horas de clases durante semanas para ensayar marchas, son todos reales en la zona del Cusco antes citada.

que funda el conocimiento en cada una de sus regiones como verdad, es conclusión de una búsqueda que remite al sujeto cognoscente a sus experiencias más originarias. Incluso las intuiciones ciegas en las que luego se desenvolverán rutinariamente –como *techné*– esas certezas deben revisarse frente a nuevos casos o nuevas aplicaciones. La autorresponsabilidad del hombre como individuo, comunidad o humanidad, es una respuesta al sentido hallado y dado a su experiencia hasta el presente abierto al futuro como novedad disponible a nuestra acción, según nos la hemos dado por nuestras decisiones previas. Sobre ese horizonte, buscar construir razonablemente nuestro futuro es habérsela con lo nuevo, haciéndolo nuevo como más humano, procurándole su sentido como acción, esto es como cumplimiento y satisfacción. Lo nuevo no es sino la apertura al futuro que siempre invita –o, por último, arrastra– nuestras acciones más allá, como un *telos* que avanza adelantándose siempre a nuestros pasos.

“Es el descubrimiento de la intersubjetividad trascendental que, como queda dicho, se comprende como racional, que se comprende que es racional en el querer ser racional, y que esto significa una infinitud de la vida y del apetecer hacia la razón; que razón dice precisamente aquello hacia lo cual el hombre, en cuanto hombre, en su máxima intimidad, quiera llegar, aquello que sólo puede satisfacerlo, hacerlo ‘beato’, que la razón no admite distinción alguna en una razón ‘teórica’, ‘práctica’ y ‘estética’, y cosas por el estilo; que ser hombre es ser un ser te[le]ológico y un deber-ser; y que esta teleología impera en cualquier hacer y proyectar yoicos; que la razón en todas las cosas humanas puede advertir el telos apodíctico, mediante la autointeligencia, y que este conocimiento propio advertido de la postrera autointeligencia no tiene otra forma que la de ser autointeligencia de acuerdo a principios apriorísticos, es decir, la de ser la autointeligencia en forma de filosofía.”²⁵

El gusto por preguntar, saber y tentar lo nuevo sale al encuentro en la raíz misma del quehacer racional humano. La fenomenología y la filosofía son ellas mismas testimonios performativos de la búsqueda de satisfacerse en la verdad, acrecentando la sed de ella.

²⁵ Cr §73. Con estas palabras se cierra el libro de la *Crisis*.

Se puede empezar incluso argumentando la “utilidad” del humanismo. Nos aclaramos este beneficio ya al considerar la constitución del mundo circundante secundario de las ciencias naturales y cómo sus teorías se dan, a través de sus determinaciones matematizantes, un mundo coherente sobre el cual pueden esperar y regular efectos específicos. El genio de Einstein, Planck, Bohr, Hawking y el mismo Newton fue describir esa totalidad en una armónica coherencia matemática unitaria de manera más comprensiva que las teorías precedentes –y su *Weltanschauung* subyacente. Desde esa perspectiva la formación musical, plástica, poética y artística en general cultiva y fortalece habilidades y destrezas para operar tanto en la completud de esas determinaciones abstractas, como, *sensibilizadas* en las fibras de lo naturalmente entendido como realidad, para atreverse a contemplarla y describirla de otra manera.²⁶ Se entiende entonces por qué “estudiar” música, pintura o poesía no es sólo un escuchar datos sino ejercitarse y probar en el gustar, conocer o crear, en gran medida de manera independiente a los resultados, como debería también ser el deporte y el conocimiento y goce del cuerpo.

Esta perspectiva no justifica la educación humanista como un método de cultivo de futuros científicos revolucionarios, sino que cuestiona ese tipo de justificación. Contra esa nueva forma de ceguera, el humanismo adquiere una importancia decisiva en un país con diferentes lenguas –la mayoría sin escritura definida– como el nuestro, donde niños y niñas son forzados a “aprender” a *decir bien las letras* escritas en la pizarra, repitiendo los ejemplos y criterios disponibles al castellano y metodología de ese profesor. El acceso a la escritura y al hablar oral, según se espera en un mundo escrito, es ya una aventura para un

²⁶ La autorreflexión sería en cualquier ciencia, momento indispensable para su progreso, requiere una aptitud intelectual que excede la pericia técnica (*Cr* §9, p.68).

niño hispanohablante, pero es aún más difícil para un niño, por ejemplo, quechuahablante si no se advierte este hiato fundamental entre mundos culturales. La situación se agrava cuando los padres se niegan a que haya quechua en la educación pues saben muy bien que las decisiones –leyes, gestiones, corrupción, negocios– se hacen en castellano y no quieren seguir excluidos de esos procesos. La riqueza y la problemática de la educación bilingüe requerirían un tomo aparte para empezar a reconocer siquiera toda su profundidad, pero para empezar a comprender y asignar productivamente recursos a estos procesos educativos necesitamos estar dispuestos a reconocer a estos grupos culturales como otros válidos que se expresen y actúen con la misma relevancia política que nosotros. Y para ello contamos con experiencias, en las que se incluye ver televisión, en las que nos podemos reconocer y desde donde podemos trabajar.

Volviendo a lo que podemos esperar en contextos como el peruano de un aspecto de la educación como la formación artística, es interesante recordar que en culturas principalmente orales, el canto, la adivinanza, la poesía y el relato pueden ser no sólo útiles sino fundamentales para cualquier aprendizaje donde las matemáticas, la técnica y los valores sólo se pueden dar en una comunicación verdaderamente integral, tal como ahora se la denomina.²⁷ Esas actividades no sólo son o pueden ser recreaciones al comienzo de la

²⁷ En un trabajo previo estudiamos la siguiente afirmación de Wittgenstein, que coincide plenamente con la perspectiva fenomenológica: "Comprender una oración del lenguaje se parece mucho más de lo que se cree a comprender un tema en música. Pero con ello quiero decir lo siguiente: que comprender una oración lingüística se acerca más de lo que se cree a lo que usualmente se llama comprender un tema musical ..." (*Investigaciones Filosóficas*, §127). "¿Pero cómo (...) se puede transmitir la comprensión? Pregúntate, ¿cómo hacemos que alguien comprenda un poema o un tema musical? La respuesta a esto dice cómo se explica aquí el sentido." (*Ibid.* §131). Por el contrario la educación muchas veces presupone: "Los hombres de hoy creen que los científicos están ahí para enseñarlos, los poetas y los músicos para alegrarlos. *Que éstos tengan algo que enseñarles* es algo que no se les ocurre" (*Observaciones Filosóficas*, §73). Wittgenstein, Ludwig, *Investigaciones Filosóficas*, (trad. del alemán de Alfonso García Suárez, y de Ulises Moulines): Barcelona : Crítica México : Instituto de investigaciones filosóficas, 1988 . Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones filosóficas*, México: Siglo veintiuno editores, 1971.

semana o en concursos interescolares. Allí se puede poner en juego toda la riqueza cognoscitiva práxica de sus pueblos, y disponer medios para su uso y despliegue en la escritura. El papel y las letras pueden continuar y permitir redescubrir relatos, canciones y redimensionar la memoria de formas sorprendentes y hasta políticamente significativas. Igualmente los cantos para la cosecha, las lluvias o el luto, el saber botánico, arquitectónico y organizativo del cuidado común de un invernadero pueden insertarse en esas formas orales y fortalecerse a través de la tecnología escrita. En gran medida actualmente el problema no es que estas prácticas no se realicen, sino que no se reconoce su importancia.

Como señalamos, la discusión sobre la protección de la identidad o la alienación, explicitados por el debate sobre el significado del ver televisión, debería considerar el horizonte más amplio del conjunto de búsquedas y proyectos de los propios excluidos. A su vez, la actividad educativa, en su interés y preocupación por el cultivo de la identidad, puede dar un espacio privilegiado en sus aulas a formas de experiencias tradicionales y nuevas que ya se practican. En vez de seguir reproduciendo etiquetas y formatos de jerarquización violenta, la educación puede crecer como campo de responsabilidad para la preocupación por nosotros mismos como comunidad.

En diversos espacios sociales, se aprende y sedimenta a través de la televisión y otros medios, lo que se hace significativo a partir del gusto o la dificultad con que lo experimentamos. En el tejido de estas relevancias, la calle o el colegio son momentos de un proceso de aprendizaje e incorporación mayor que mantiene un núcleo desde que empieza a haber persona: el hogar y, habitando, en él, la familia.

4.3.3 Acceso al mundo de la vida familiar

Los niños no deben ver todo lo que quieren, ni cuánto quieran ni cuando quieran, y sería además recomendable que, cuanto más pequeños, no vean mucha televisión. En esta sección consideramos, dentro del conjunto de aprendizajes que tienen lugar en la familia, el papel enriquecedor que puede convenir a la televisión. Como veremos, la condición imprescindible para éste y todo aprendizaje es el ejercicio de la autoridad de madres y padres, orientado a una formación para la autonomía que, como indicamos respecto a la educación escolar, se puede beneficiar de ciertas ofertas televisivas. Este reconocimiento nos devolverá finalmente al medio social en que vive la familia y la pertinencia de interrogar a las empresas de comunicación, al Estado y a las mismas instituciones de la comunidad, sobre sus acciones, en tanto presencias que penetran en el espacio familiar en el que se engendra la propia sociedad.

Al buscar fortalecer y aprovechar el posible enriquecimiento que nuestra tesis ha argumentado, nos constatamos responsables de cuidar el aprendizaje que lo permite. A través de la sugerencia de ver poca televisión, apuntamos al cuidado correlativo de otras experiencias como el contacto corporal con los padres y otras personas cercanas, escuchar música o cantar, bailar y, en general todo el mundo de prácticas en las que nos iniciamos a través del juego en la casa, la calle, el parque, el campo, las tareas del hogar, los paseos, etc. En ese contexto doméstico mayor podemos reconocer la importancia de la televisión, constatando por ejemplo el número de horas que permanece encendido en los hogares, la cantidad de aparatos por familia –incluso en sectores populares.²⁸ Comparativamente, nos

²⁸ Según la encuesta del INEI de 1999, el 40,4 % de los hogares rurales cuentan con por lo menos un televisor en blanco y negro, mientras en sectores urbanos es del 50.6%. En el caso de televisores a color las cifras eran

ilustra también medir el tiempo que sus personajes, historias y sentidos ocupan la atención de niños y jóvenes en referencia al tiempo que comparten con sus padres o dedican a leer.

Nuestra tesis permite señalar que privilegiar un espacio de experiencia como la televisión en edades tempranas, media de forma peculiar la posibilidad de experimentar, familiarizarse y, sobre todo, disfrutar esos otros espacios que también nos humanizan. No es que sea empobrecedor de por sí ver televisión o saberse la letra y coreografías del grupo brasileño de moda cuyos vídeos se repiten una y otra vez. Como señalamos, muy probablemente un indicador clave de los procesos socio-culturales en el Perú es la presencia de esas canciones y coreografías en las fiestas de diferentes niveles socio-económicos. El problema reside en que los niños sólo vean y escuchen –es decir que *sus padres* permitan o hagan que sólo vean y escuchen– los productos *pop* que pueden monopolizar algunos medios. Si pudieron conocer y *aprender a* disfrutar diferentes experiencias o géneros musicales, podrían también, luego, disfrutar los bailes de moda, sin que otras alternativas les resulten, por diferentes, aburridas o no significativos de antemano. En este sentido es contraproducente oponer la “buena música de antes” (“clásica”, “cult”) a la “música tonta” (pop, comercial) como signo actual; sobre todo si en el pasado no tan remoto también *Pollito con papas* o *Rock aroun’ the clock* encandilaron a los padres. Mucho depende de la amplitud de experiencia de los padres, o de su tolerancia para abrirse a otras nuevas, por y con sus hijos. Pero también las experiencias y opciones disponibles en el mercado y la sociedad en conjunto, tienen un rol imprescindible. Aunque en el Perú hay muchas –y sacrificadas– experiencias “alternativas” y, de hecho, las relecturas de cada

del 57.8% y 8.1%, respectivamente. En 1995, en el Perú habían más de dos millones de televisores; en 1977 las familias con televisor ya pasaban de dos millones. Trinidad, *op. cit.*, p. 13.

cultura local abren posibilidades aún desde la escasez, el problema nos remite a la posibilidad de crear y disponer de esas opciones en las que se apoya la labor formativa de la familia, y que la condicionan, desde un horizonte político.

4.3.3.1 Autoridad y formación para la autonomía

Consideremos el cuidado del aprendizaje de los niños en virtud de lo dicho sobre el tema del poder como juego de determinaciones motivacionales en el que cada uno se encuentra entre otros sujetos personales, y por el cual es posible su (auto)objetivación. Que los niños deban y vean de hecho poca televisión, implica que alguien se los diga. Las tensiones afectivas que este ejercicio de autoridad conlleva probablemente son parte de toda la historia de la paternidad y maternidad, en que se ha debido decir sí y no y por qué. Además de no dejar la televisión encendida todo el día para que el niño “se entretenga” (y luego no pueda comer, relajarse, esperar o irse a dormir sin ver televisión), se exige de los padres la fortaleza de hacer valer el “porque tú mamá lo dice”; sabiendo qué buscan con este encaminamiento y no sólo, como al dejarles la televisión encendida, zanjar una discusión abruptamente (aunque a veces haga falta). De nuestra investigación sobre cómo constituimos mundos circundantes se desprende que sólo aprendiendo a seguir y desenvolviéndonos familiarmente en reglas claras o aclarables (que no es “del todo justificables”), podemos luego cuestionarlas, romperlas, modificarlas o desecharlas. Allí reside el sentido válido de elaborar en el colegio “normas de convivencia” –con retribuciones y sanciones– en diálogo con los alumnos, como la inconveniencia de adelantarlos a edades donde más contribuirían a relativizar todo sentido de norma –que en principio se obedece *porque* sí– en lugar de ejercitarlos en su reconocimiento y seguimiento.

Se debe saber, entonces, cuándo ir dejando mayor espacio a la decisión de los hijos e hijas. Aún si emprendiéramos una investigación de mayor envergadura que la presente, podríamos concluir –desde nuestra inexperiencia– poco más que se trata de un arte en el que cada cual descubre los límites y plazos luego de que estableció alguno. Este establecimiento debe tomar en cuenta, sin embargo, aún otra observación: limitar en el hogar las lecturas, programas de televisión, volumen de la música, modales, etc. se las ve hoy con lo que se puede leer o ver en kioscos, tiendas, cines, casas de amigos, cabinas Internet, etc. Si la familia aspira a ser un fiel confiable entre tantas invitaciones y cuestionamientos, no puede ignorar ya estos interlocutores en el ejercicio de autoridad. De lo contrario, arriesga volver el hogar sólo un espacio en el que “hay que seguir las reglas” se aproxime demasiado a “hay que seguirles la corriente”.

Se puede renunciar a la autoridad también ejerciéndola de esa manera progresivamente des-
significante, desviándola, por ejemplo, al colegio o al mismo Estado, exigiendo un mayor control sobre aquello a lo que pueden acceder los niños y jóvenes. Sin embargo, ese control así entendido no motiva, ni busca ser reconocido en absoluto. Renunciando a ejercer el poder de su autoridad cree estar expulsando el problema, cuando sólo lo ignora y huye de su terreno.²⁹

²⁹ Así, la prohibición de comprar revistas pornográficas porque “son para mayores” desvirtúa la referencia moral –que acaso tuvo– al reducirla a un arbitrario indicador de madurez, a partir del cual no habría problema, o, en todo caso, no si se es discreto. El control sólo pueden tener un sentido instructivo desde una comprensión que no se ciegue frente a lo humano que puede estar de *alguna* manera presente en esas expresiones. En todo caso, debe haber razones para la cantidad de su público.

Como señalamos antes, el alcohol, el sexo, la política e incluso la violencia, al ser experiencias vividas o sufridas por seres humanos –incluso en formas que repudiamos, pero que están a la vista en nuestra historia– constituyen posibilidades de creación y elaboración artística, como temas para la reflexión teórica. Y así como hay reflexión y creación profundas, también hay éxitos que sólo reciclan trivialmente lo escandaloso o perverso para atraer a más consumidores. En la sección anterior apuntamos cómo a partir de lo que se lo que se ve o no se ve, se dice o no se dice, en lo que sabemos que los niños y jóvenes ven, se puede generar diálogo para fortalecer o validar nuestras intenciones formativas. Entrar a ese diálogo no supone renunciar a ser la autoridad decididora en la familia. Para quien sufre ese ejercicio desgastador es estimulante saber que no siempre hace falta buscar películas ingenuas, censuradas o políticamente correctas. Hay –o algunos hemos tenido la facilidad de encontrar– creaciones en absoluto cándidas que atrapan nuestro interés y voluntad de diálogo. Alivia saber que películas de Hayao Miyazaki como *Kaze no tani no Nausicä* (Nausicä del valle del viento), *Mononoke Hime* (Princesa salvaje) y la ganadora de un Oscar 2003, *Sen to Chihiro no Kamikakushi* (El secuestro divino de Sen y Chihiro), han generados interés tanto en niños de ocho años como en auditorios universitarios, siendo animaciones japonesas donde la política, la violencia, el desastre y preocupación ecológicas, el asesinato y la amistad, involucran a personajes infantiles, que se enferman, no tienen qué comer o mueren, como sus padres, amigos, soldados o los bosques que los rodean.³⁰ Conversaciones de jóvenes o padres interesados pueden permitir conocerse y

³⁰ Dicho sea de paso Miyazaki no asistió a recibir su premio para, según dijo, agradecerlo preocupándose más por los niños cuya atención quisiera traer a esas historias, como los niños que esos días sufrían la invasión a Irak. El caso es todavía más ilustrativo respecto a nuestra observación sobre las reconfiguraciones de poder en los públicos mundiales que se apropian, desde sus espacios locales, de un producto televisivo. Las primeras películas de Miyazaki –*Totoro*, *Laputa*, *Nausicä*– llegan primero, desde Japón, a Norteamérica, donde fueron traducidas y subtituladas al inglés por grupos de aficionados en la modalidad conocida como *fansub*. Luego fueron vendidas y distribuidas a precio de costo *sin* ganancia alguna, sólo por aumentar el número de

hacerse de series de televisión que tematicen la guerra y el arte en medio de la ciencia ficción romántica (*Macross*³¹), historietas que deconstruyen las nociones de moral de las propias historietas (*V for Vendetta*, *Miracle Man* y la extraordinaria *Watchmen* de Alan Moore³²), la degeneración mediática del espacio público como juez ciego (*Batman, the Dark Knight* de Frank Miller³³), un diario desesperado del holocausto nazi (*Maus* de Art Spiegelman³⁴) o el proceso de la izquierda peruana en picaresca criolla (*Cuy* de Juan Acevedo³⁵). Disponemos de alternativas, y gracias al interés de muchos, e incluso la voluntad de negocios, se van difundiendo. Pero señalamos que la mediación social de esta disponibilidad nos involucra con las empresas de comunicación y las decisiones del Estado.

aficionados. Esas copias llegan al Perú desde aproximadamente la primera mitad de la década pasada, y generan la formación de grupos análogos de aficionados que disponían ya de correo electrónico para contactarse con sus similares de Norteamérica y Europa. Desde 1997, el más importante de esos grupos peruanos forma el proyecto *Sugoi*, que dedicándose exclusivamente a la animación e historietas japonesas, ha producido una revista, programas de televisión, clubes de más de cinco mil miembros y una cadena de librerías a nivel nacional. Ahora subtitula *animes* en el Perú y se enfrenta, además de la piratería local, a hechos curiosos del mercado mundial. Desde el 2000, Buena Vista International (la distribuidora de Disney) ha adquirido los derechos de todas las películas de Miyazaki, incluyendo *Sen to no Chihiro*, que *Sugoi* ya había lanzado el 2002 al mercado peruano, más de un año antes de su estreno cinematográfico en Perú. (Comunicación de Iván Antezana, director del proyecto *Sugoi*, con ocasión de un conversatorio en la Facultad de Ciencias y Artes de la Comunicación – PUCP, noviembre 2003).

³¹ Tokyo: Tatsunoko Productions, 1982 (difundida en el Perú como *Robotech* en 1987). La saga ha tenido tres arcos dramáticos más, en el penúltimo de los cuales –*Macross Plus*– se discute explícitamente sobre la noción de entequeia en Aristóteles y la posibilidad de replicar técnicamente la experiencia corporal de la música a través de la realidad virtual.

³² *V for Vendetta* (1989) y *Watchmen* (1986) editadas por DC Comics. *Miracle Man* (1985) editada por Eclipse Comics. El último capítulo de la saga “American Gothic” del comic *Swamp Thing* del mismo autor, representa dramáticamente los principales argumentos de Nietzsche en la *Genealogía de la moral* y *Así habló Zaratustra*. De hecho, en todas las obras mencionadas hay citas de Nietzsche que dan la clave de la historia. La predilección de Moore generó una corriente deconstructora, al interior de las propias megacompañías de comics que tematizaron la moralidad y humanidad de sus personajes en colecciones de los últimos años como *Earth-X* (Alex Ross, 2000) o *Kingdom come* (Mark Weid y Alex Ross, 1996), ambas publicadas por DC Comics.

³³ *Batman, the Dark Knight* (1986), DC Comics.

³⁴ *Maus* (1995), Flamarion Comics.

³⁵ *El Cuy* (s/f), versión fotocopiada.

4.3.3.2 Interpelaciones políticas desde la familia

Ciertamente hay una necesidad de ejercer control o, mejor, regulación sobre la actividad de hacer televisión y, en general, la comunicación masiva, y lo que ella nos muestra. Los consumidores, los anunciantes, e incluso el Estado y los mismos propietarios de medios tienen razones para buscar esa regulación y participar desde su posición, en su ejercicio porque dejar hacer es siempre dejar hacer a alguien sobre otros. Aquí hemos buscado aproximarnos a lo que las familias se pueden interesar razonablemente en promover o defender colectivamente desde su experiencia de cuidado y formación de los niños. La televisión hace parte de las presencias significativas en la familia y, en cierto sentido, así como se reconoce que la existencia de los amigos no es sólo significativa cuando entran a la casa, ocupa y preocupa a las familias qué hace la televisión en cuanto actividad social. Frente al usual recurso cínico de argumentar la libertad de expresión y creación, respondiendo que los padres pueden apagar la televisión o cambiar el canal cuando quieran, podemos argumentar el carácter social específico con que la actividad de las empresas de televisión acceden a las familias, por el que pueden ser interpelables.

En un sentido más amplio, la presencia de la tecnología comunicativa contemporánea media de manera cada vez más “natural” la vida familiar en sus espacios más íntimos. Los niños no sólo ven televisión antes de aprender a leer, sino que ven sitios, personajes e historias antes de viajar con sus padres o tener permiso de salir solos. Los juegos de vídeo han sentado de vuelta a los niños a la sala de su casa, o en el local de Nintendo o Internet del barrio. El permiso para salir ya no sólo se consigue previamente, sino que se renegocia o monitorea a través del teléfono móvil que conecta a padres e hijos ante cualquier eventualidad. El teléfono es tecleado con destreza inaudita por jóvenes al enviar sus SMS,

correos electrónicos y ahora fotos, usando el mismo aparato. Incluso la cercanía o ausencia materna experimentada por la criatura en la cuna está mediada por pequeños radiotransmisores que alertan a los padres del llanto del hijo que no ven, y alcanzan la confortante voz de la madre, antes de verla aparecer corporalmente. De acuerdo a sus recursos y en versiones modificadas, estas apropiaciones no son extrañas a los sectores socio-económicos de menores ingresos.

Estas reconfiguraciones al interior de la familia, que transforman imperceptiblemente los aprendizajes iniciales que tienen lugar en ella, se articulan como un espacio privilegiado de iniciación en los procesos de integración, exclusión y acciones que cubran las distancias culturales que discutimos en el capítulo pasado explorando las dimensiones políticas en la experiencia diferenciada del ver televisión. Desde lo recapitulado al comienzo de este capítulo sobre el mundo de la vida originario en el que experimentamos el espacio, tiempo, a los otros, los útiles, las obras de arte y cada uno a sí mismo, se nos hace clara la radicalidad que pueden alcanzar estas mediaciones tecnológicas en cómo constituimos nuestras experiencia de presencia, reconocimiento, significatividad, comunidad o el poder.

De allí la importancia de habernos situado ahora en la familia y reflexionar sobre esta inversión de nuestros instrumentos sobre el mundo de la vida, bien podemos confiarnos a su lógica técnica como una forma de la desresponsabilización que señaló Husserl en su tiempo; o más bien aprovechar su mediación de presencias humanas para enriquecer el aprendizaje familiar. Aunque no se pueda restituir el tiempo de presencia física de los padres, siempre es posible potenciar el espacio significativo del hogar en que padres

suficientemente buenos³⁶ sean referencias significativas constantes –siquiera como presencia intencional– para sus hijos.

El reconocimiento como presencia significativa en la formación en el hogar y otros escenarios sociales está mediado, entonces, entre otros condicionantes por las presencias con que la televisión atraviesa esos espacios. El atractivo que generan éstas, concretamente como identificación, nos remite a nuestra consideración del segundo capítulo sobre la empatía en la constitución del mundo intersubjetivo. Esta identificación empática tiene su fuerza, o, mejor, su atractivo, en representaciones peculiares a través de las cuales la televisión genera cientos de millones de televidentes. Tomar en serio lo formulado acerca de la educación y la familia, en referencia además al encuentro intercultural, nos exige ocuparnos del sentido humano del entretenimiento, que la televisión puede estar escondiendo o potenciando.

4.3.4 Acceso a la presencia en el entretenimiento

Es cada vez más difícil disfrutar de un tranquilo paseo por el parque. El ritmo de nuestro trabajo apenas permite escapar ocasionalmente de la ciudad hacia donde los árboles crecen y no sólo son plantados. Alrededor y a través de nuestros parques hay cada vez más tráfico vehicular, juegos mecánicos y espectáculos de todo volumen. En medio de este ruido existencial, la televisión se ofrece como un medio de entretenimiento central en nuestras vidas que además se proyecta a las modas que seguimos, la música que bailamos en nuestras fiestas, etc. En esta sección discutiremos el sentido de este entretenimiento, comenzando por preguntarnos en qué medida no se trata de una evasión que alcanza incluso

³⁶ Winnicott, Donald, *La familia y el desarrollo del niño*, Buenos Aires: Hormé, 1976.

a reducir la realidad a su formato peculiar, convirtiendo, por ejemplo, hechos políticos y sociales importantes en espectáculos mediáticos. Luego de considerar en qué sentido una puesta en escena de estos hechos sí podría ser ocasión de reconocimiento, pasamos a aplicar las herramientas fenomenológicas obtenidas al disfrute del entretenimiento. A partir de nuestro análisis del ver una serie de ficción nos ocuparemos del contexto más amplio del entretenimiento a través de la música.³⁷ Explorando fenomenológicamente esta experiencia y sus mediaciones sociales actuales, mostraremos en qué medida, por medio de la apelación sensible, que involucran nuestra participación en el ver televisión, el entretenimiento musical en vivo revela un reclamo de vital presencia e integración.

Allí también se nos señalará, precisamente a través de esa demanda encarnada sensiblemente, un límite a la mediación de presencias humanas a través de nuestros medios de comunicación. A través de un excursio final sobre el deporte, reflexionaremos sobre este límite dado en nuestra corporalidad, como necesidad de hacernos presentes a nosotros mismos y recordarnos en la vida de la que surgen nuestras palabras y artefactos.

4.3.4.1 Impostura y representación

Comenzamos señalando la dificultad de reposar en tranquilidad en medio de nuestras actividades. Pero sobre todo se nos ha hecho más difícil dar su sitio, diríamos, al lado noemático de ese esparcimiento: tener disposición de dejarnos llenar los sentidos por cosas sin instrumentalizarlas, acogiéndolas en el silencio y haciendo silencio en nosotros. En medio de sonidos, luces, lugares y actividades, incluso compartidas con otros podemos

³⁷ La pertinencia de este vínculo que proyecta nuestra investigación previa, reside en que la actividad musical es hoy prácticamente inseparable de la imagen televisiva. Al menos en el mundo del entretenimiento masivo, tema musical equivale prácticamente a decir vídeo.

estar confinándonos al autismo de nuestros artefactos. Y sin embargo no hay una verdadera recepción –en sentido estricto, no hay *Wahrnehmung*– de lo verdaderamente presente de manera previa a nosotros.

Desde luego no hay para nadie un paisaje natural estrictamente “salvaje”, sino que su sola percepción como mundo alrededor ya está mediada culturalmente. La experiencia de lo real y la realidad social objetiva nos es hoy inseparable de los reportajes en noticieros y programas periodísticos que, como una serie de ciencia ficción, tienen temas musicales, iluminación y retórica propias: la escenografía y ropa, la cuña musical que sonoriza la urgencia y novedad de la información. incluso el informe sobre alguna tragedia familiar tendrá siempre letreros explicativos y una música conveniente que transmitan el sufrimiento presentado. El sentido de esta presencia y realidad, mediadas, valga la redundancia, por los medios, no es un mero dato o retórica ignorable.

Nos ilustran sobre ello los políticos: les es imprescindible ser escuchados y, sobre todo, recordados. Ellos han aprendido la necesidad de saber hablar ante cámaras, y disponer sus mítines escénicamente con una agilidad orientada a la televisión. No todos, desde luego, son buenos dando declaraciones telegráficas y, sin embargo, son reconocidos. Presidentes muy amables e intelectuales, pero sin mucha recordación (*sic*) en términos de sus discursos, pueden ser reconocidos y hasta queridos, a pesar de su corto período de gobierno, si no son interpretados como orgullosos y cerrados sobre sí; es decir, si son visibles y quizás susceptibles de algún mote popular.³⁸ Dijimos que subrayar la diferencia con los

³⁸ En el Perú entretenimiento, política y ver televisión se integran concretamente en la frecuente aparición de congresistas, candidatos o líderes partidarios en programas de entretenimiento, en especial cómicos.

representados ha sido un estilo político frecuente, y efectivo en términos de “aprobación” y “popularidad”. Sucede que la desigualdad puede subrayarse con la cercanía, por ejemplo, a la manera del padre o benefactor, sin cuya presencia los niveles intermedios no trabajarían eficientemente frente a alguna tragedia o problema. Como ha insistido continuamente Guillermo Nugent,³⁹ y hemos podido articular en nuestro trabajo, la experiencia de normatividad y anonimato de la igualdad democrática es soportada por la asimilación cultural de la escritura que permite su registro. Así, las leyes no se ven y la institucionalidad no es transmisible sino en una traducción típica entre nosotros hasta ahora: las obras⁴⁰, entendidas como más locales, más personal, o más computadoras para el poder judicial, etc. De ahí también que un presidente que dejó la institucionalidad y las mesas familiares del país destrozadas, pueda ser tan recordado y reconocido políticamente, refiriéndolo a su viva capacidad de responder a todo tema y pregunta, con aire suficiente o apasionado, así como siempre contundente, llegue o no a alguna conclusión. Como en un concierto, el discurso político puede ser una *performance* espectacular, con todo el poder que ello puede generar.

Puede parecer, entonces, que todo se reduce a su espectacularización, en el sentido de ser un mero juego de luces, escenografías y palabras que sólo resuenan por ser huecas

Asimismo, en la consulta popular reciente en Colombia, el Presidente de la República pasó un día en la versión local de *Big Brother*. Incluso, aunque no se haga, voluntariamente, impersonaciones como las de *24 Minutos / Notiríase* en la radio y la televisión peruana pueden definir y condicionar importantemente cómo se representa su audiencia a un político determinado.

³⁹ Nugent, Guillermo, *El laberinto de la choledad*, Lima : Fundación Friedrich Ebert, 1992; *Composición sin título*, Lima: Fundación Friedrich Ebert, 1998.

⁴⁰ Nugent observa: “Ésa es la importancia central del ritual de ‘inaugurar la obra’. Se puede apreciar con especial claridad en vísperas de elecciones la afanosa tarea de autoridades por ‘entregar obras’. Sin embargo, los malestares ciudadanos tienen su origen en cosas más bien invisibles como el incumplimiento de las normas de tránsito, las interminables disputas en torno a los títulos de propiedad, el reconocimiento de derechos, (...)”. Poco antes, señala: “El problema es que hay cosas que no se ven pero tienen una importancia en la vida de las personas. La principal de esas cosas invisibles son las leyes, todo el mundo vinculado con la escritura y la lectura, desde los contratos a la poesía”. Nugent, Guillermo, “¿Obras son amores?” en *Quehacer*, Lima: DESCO, Marzo-abril 2003.

apariencias como una ficción de entretenimiento televisiva. Y, sin embargo, señalamos cómo la televisión puede mediar la presencia de lugares, personas y situaciones que no conocíamos o no nos interesábamos en conocer. Series y personajes de entretenimiento han sido espacio, para muchos excluidos y excluidas, de hacerse ver y escuchar en la cotidianidad de sus acciones y demandas, de manera que ya no se les puede objetivar solamente en tercera persona a través de conceptos como “pueblo”, “problema indígena”, “barrios marginales”, etc. Sugerimos un criterio para relacionar y distinguir estas posibilidades.

No hay, ciertamente, fortalecimiento institucional en la súplica por la “intervención del presidente” para solucionar una tragedia personal por un desastre natural, enfermedad o pobreza extrema. Sin embargo, también es posible una puesta en escena diferente de problemas individuales y colectivos, como el terror y la guerra contra éste en nuestro país. Hay una experiencia de reconocimiento fundamental al ver y escuchar a alguien que tuvo miedo, sufrió y perdió a su gente, su integridad corporal o psicológica. No es simplemente la liberación del sufrimiento frustrante por el silencio al que se redujo a sus víctimas. Los que, a través de la televisión, vemos y escuchamos estas historias y quizás no sufrimos tan “cercanamente”, somos involucrados reconociéndonos en nuestra ausencia a estos hechos: cuánto nos desentendimos de él o no, y desde qué momento. Dar lugar y público a estas experiencias de sufrimiento así planteadas, no es caer en el efectismo y la manipulación a expensas del dolor ajeno en una suerte de *reality show* político. A la inversa, permite criticar esa forma de explotación mediática –y cínicamente desentendida– de la miseria, acercándonos a por qué han generado tanta teleaudiencia en nuestro país. Contribuir a que se hagan ver y escuchar estas presencias negadas es convocar a este público, porque sus

(nuestras) reacciones fueron el medio social que hizo posible o no la debilidad de los que cayeron por la violencia, en función a nuestra capacidad para responderle desde el principio. En ese mutuo tejido de reconocimientos, comunicar y saber las experiencias vividas pueden permitir descubrirse espacial, temporal y personalmente cerca del otro, que es tanto como decir descubrir nuestro conglomerado social en la verdad de sus diferentes mediaciones, en un sentido laico de reconciliación sumamente poderoso en términos políticos. De esta forma, la puesta en escena de hechos políticos y sociales, y nuestra expectativa de ese formato, no equivale de suyo a una mercantilización⁴¹ tal de la experiencia humana que nos incapacite para recuperar y señalar la presencia como verdad de aquellos que se nos acercan a través de las pantallas. Ser comunidad es ponerse en escena como tal.⁴²

En el producir televisión hay, pues, una responsabilidad imputable al comprometer toda la complejidad del tejido dinámico personal y social, humano, en la actividad de comunicar. Correlativamente esa representación en responsabilidad compromete al público.⁴³ Nos

⁴¹ O “fetichización”. El término, de raíz marxiana, corresponde a las críticas de la Escuela de Frankfurt sobre el carácter de mercancía de las representaciones culturales, en especial la música (Jay, Martin, *op. cit.*, Cap. 6). Profundizaremos más sobre este tema en este mismo capítulo de nuestro trabajo.

⁴² Nuevamente aquí nos encontramos con posible línea de investigación que nos aproxima a Hannah Arendt y su afirmación del teatro como la más política de las artes (Arendt, H., *op. cit.*, §25). Asimismo, este planteamiento rescata el valor del *Verfremdungseffekt* que proponía Bertolt Brecht, con la importante inversión de que es el drama real –televisado, fotografiado– el que cuestiona nuestros entretenimientos.

⁴³ Así, como señalamos, *1000 Oficios*, *Pataclaun* o las telenovelas de Michel Gómez pueden ser reveladoras radiografías de nuestro mundo social. *La paisana Jacinta* es un caso similar pero con cierta particularidad: generó oposición su representación de la mujer andina como sucia, tonta y desagradable. Más allá de las “virtudes” citadas por sus creadores para defenderla, es interesante que el personaje haya tenido tanta aceptación precisamente en la sierra y en sectores populares en general, y el rechazo de ciudadanos, en general, más instruidos. Esta situación paradójica refleja cómo los procesos culturales tienen comienzos que, para quien es excluido, deben ser aprovechados, pues antes eran completamente inexistentes. El humor, por otro lado, de reírse de uno mismo, opera aquí característicamente de una manera que nuestra autoconciencia más individualizada no tolera. La ternura, a pesar de todo, del personaje es también un aspecto que habría que integrar al análisis para comprender, por ejemplo, su gran aceptación –e imitación– entre los niños. Estas representaciones extremas replican, aunque en el medio televisivo, lo que Ong denomina las “figuras pesadas heroicas” que ayudan a la identificación con los personajes en las culturas orales (Ong, *op. cit.*, Cap. 3).

representamos fundamentalmente al ponernos en escena, constituyendo para nosotros y otros nuestras acciones –u omisiones– en lugares y momentos señalados. A través de esta suerte de representaciones, tan audiovisualmente mediadas ahora por la televisión, nos constituimos como comunidad humana.

4.3.4.2 Presencia y redescubrimiento

Luego de considerar el rótulo general del entretenimiento como categoría global que condicionaría a otros formatos televisivos, nos ocupamos ahora de lo que se presenta al público explícitamente como entretenimiento. Como señalamos, esta actividad, en sus articulaciones concretas que integran a creadores, productores y distribuidores, gravita importantemente alrededor de la televisión.

Sobre ese horizonte no aparece, sin embargo, muy humanizante –creativo, exploratorio, o innovador– la multitud de conciertos producidos por consorcios comunicativos que ya no se reducen a las disqueras, sino que también abarca, a través de diferentes empresas, los momentos de producción, difusión y gerencia del éxito. Los grandes públicos contemporáneos son correlativos a grandes estrellas, tras las cuales se encuentra toda una actividad empresarial que las factura. Incluso ese mundo tras los reflectores se ha incorporado a los productos de entretenimiento. Además de los exitosos *Making the Video*⁴⁴ podemos también ver reportajes en MTV donde un millonario productor narra y sistematiza con todo profesionalismo las dimensiones y momentos del proceso que permiten encumbrar a una estrella, y preparar puntualmente su oportuno reemplazo por otro

⁴⁴ Programa que sigue produce la cadena MTV desde julio de 1999, en que se documenta la producción el último lanzamiento de alguna estrella. El vídeo es difundido como *première* al final del programa. Información en <http://www.mtv.com/>

“descubrimiento”. Ese proceso también se ha puesto ahora en escena, simulando incluso la consulta al público, a través de los exitosos *American Idol* en EE.UU., *Star Academy* en Francia, *Operación Triunfo* en España, *Deutschland sucht den Superstar* en Alemania o *Camino a la fama* en Perú. Conocer esos procesos no ha disminuido el número de fans enamorados y enamoradas que siguen llenando conciertos y adquiriendo discos y *merchandising*. Esta planificación pone a disposición de cualquiera las canciones preferidas de uno o muchos artistas para ser disfrutados en la habitación, el auto, la oficina o caminando.⁴⁵ El alcance es aún mayor: el éxito y estilo del correspondiente vídeo configura una expectativa dirigida al concierto al que se asistirá, y la presentación “en vivo” por televisión. El talento de los artistas debe concertar, en esos escenarios, con el de los camarógrafos y luminotécnicos para dar el ritmo y audiovisualidad precisa a su actuación. Parece entonces, extraño hablar, entre miles de personas y parlantes colosales, de reconocimiento de alguna suerte de presencia en la alejada figura sobre el escenario que se esfuerza en concentrar la atención de su público.

Podemos, no obstante, discernir una experiencia de presencia en el saltar y apretarse entre cuerpos que sudan y gritan buscando un mismo ritmo, reunidos en un mismo sitio; aunque se ha sugerido que la música se ha retribalizado en un tam-tam rudimentario de sintetizadores electrónicos con audiencias correlativas fundidas en una masa.⁴⁶ Para aclarar

⁴⁵ Podríamos precisar que se encuentran a disposición de los que la pueden pagar. La difusión de la piratería en nuestro país, y el consumo enorme al que corresponde, muestra que si bien lo económico es central, hay una pauta de interés e integración en la vida cotidiana que se comparte con otros sectores con mayores capacidad adquisitiva.

⁴⁶ McLuhan habló de esta retribalización que la radio y la televisión estarían acelerando a nivel mundial. Entre sus profecías pronosticó que estas hordas desplazarían en gran medida al individuo como sujeto político. Es, sin embargo, discutible a partir de nuestras argumentaciones, que este proceso se esté realizando tan inevitable y uniformemente como este autor propuso. McLuhan, Marshall, *Understanding Media: The Extensions of Man*, Chicago: The New American Library, 1964.

esta cuestión –además de volver a recordar que la popularidad de temas sencillos no es novedad de nuestra época– necesitamos profundizar en lo que entraña un espectáculo en vivo. Para ello emplearemos las herramientas fenomenológicas que hemos desarrollado en nuestro trabajo, proyectándolas a esta experiencia mayor vinculada con la televisión.

Lo corporal tiene en aquí una presencia específica: el participante que mira y escucha está parado o saltando, o, en el caso de un concierto de música clásica, permanece en silencio y apenas moviéndose. En contraste, en la habitación de la casa, el cuerpo está presente de otra forma: su mano manipula el equipo de sonido, escucha con sus oídos y acaso baila con todo su cuerpo. Pero hay un ejercicio radicalmente diferente en el poder presionar a voluntad el botón de *play* y escuchar cuantas veces se quiera las mismas canciones –siempre exactamente iguales, pues así han sido *escritas* electrónicamente en el disco o el archivo de la computadora. Hay aquí una distancia insalvable respecto a la presentación en vivo.⁴⁷ Los músicos saben de la imposibilidad científico-técnica de reproducir exactamente una ejecución en vivo en algún tipo de registro, sin importar la sofisticación de los equipos. Sabemos que el problema no depende del avance tecnológico, sino del sentido técnico mismo de la idea de reproductibilidad en relación a la originalidad de la experiencia del mundo vivido, que es presuposición de la propia actividad técnica. Constatamos esa diferencia en la forma esencial misma de la experiencia, en la posibilidad de seguir con la vista y el oído la ejecución que realizándose, desaparece: el cuerpo todo vibra al ritmo de los sonidos que parten de los ejecutantes y, atravesando el recinto, nos envuelven. Profundicemos en este análisis para discernir el género de presencia humana dada en esta

⁴⁷ Entrevista con Fernando Delucchi, profesor del Departamento de Comunicaciones de la PUCP, y productor musical de numerosos CDs de la misma Universidad.

experiencia musical y su relación con el conjunto del entretenimiento, mediado por la televisión.

Concentrémonos en una presentación en vivo en un pequeño local y sin ayuda de equipos de amplificación: los sonidos salen del instrumento, de la voz, del zapateo o los aplausos, y, como analizamos en la audiovisualidad de la imagen televisiva, se funden en una unidad que nos rodea visual y auditivamente y que seguimos diferenciadamente, según las desviaciones peculiares de la atención de cada uno, a través de la mirada y el oído. El gesto corporal acompaña la música en la que se integra la voz del intérprete. El carácter de aquí y ahora de su fugacidad buscan, como en la narración en culturas orales, la atención de quienes escuchamos receptivamente y, a través de ella, participamos en respuesta. Me fijo en las manos del guitarrista, en los ojos que se cierran de la cantante en la agitación del percusionista, en la unidad de movimiento de los miembros de la danzante que se integra, sin perderse, en las luces y la música. El escenario con sus personas y objetos, forman una misma unidad con el público dedicado a la actuación, cuando ésta logra, cautivándolos, comprometerlos. Para quien abre así sus sentidos en la experiencia, el ambiente –lleno de gente, luces, mesas y vasos– constituye una continuidad sensible con su cuerpo, de manera que los reflejos o la vibración de un objeto en su mano despiertan o se integran a los sentimientos sensibles en el disfrute de la música. No sucede en menor medida en la actitud formal, acostumbrada en un concierto de música de cámara o sinfónica, en que la presencia y experiencia sensibles del *Leib* no se traducen en movimientos físicamente registrables del *Körper*. Colmado de estímulos sensibles mediados por el cuerpo, el asistente puede sentir salir de sí sensiblemente, sentimientos que pueden formar imágenes de fantasías o

recuperar recuerdos conmovedores a tal punto que la explosión del aplauso final desborda esa experiencia que en silencio se ha compartido desde lo más hondo.

En espectáculos que permiten una mayor interacción explícita entre intérprete y audiencia, la espontaneidad de sus expresiones improvisadas se realiza en la misma duración fugaz de la actuación. Como podemos observar, no sucede así en la televisión, aunque ella refuerza el interés en estos eventos. Los espectáculos en vivo profundizan de otra manera la referencia corporal. Uno se hace cuerpo del grupo que grita, aplaude, baila o corea, y correlativamente el intérprete se las ha de haber en su respuesta con ese colectivo formado en función a él. Aunque siga la partitura o *letra* invariables de un tema, nunca se reproduce exactamente una misma ejecución. La pieza se realiza siempre a través de cómo interpreta el *texto* original. La profundidad o virtuosismo de un intérprete se dirige a través de la ejecución de ese tema al público que es el medio, como destinatario de la interpretación. Pero también se debería decir que el artista se alcanza a sí mismo; y toda su interpretación es simultáneamente realización y placer personales en las que el público ejecuta “su parte”. El músico arranca notas a su instrumento y hace vibrar al público. En la misma pulsión de una cuerda o tecla, su cuerpo siente la vibración del instrumento que anima. El cuerpo del músico, no menos que el del público es tocado; y a esa armonía se conforma –sigue, resuelve, desafía– su ejecución. La concentración y distensión de su cuerpo interpretando los acordes que van constituyendo la música son uno con su rostro y sus palabras. El público acompaña la canción que se forma, y cantando o abandonándose al disfrute en silencio, se integra a la interpretación en el lapso de su duración. En ese sentido, y en aficionados conspicuos, en nuestro ejemplo, a la música, el artista y el público ejecutan y en

ellos se ejecuta, como narra bellamente George Steiner, la música como experiencia humana profunda y compartida.⁴⁸

Pero los vídeos de éxito se repiten en los programas musicales, como los discos lo hacen en las grabadoras. Los últimos sistemas de sonido persiguen ahora lo más-que-sensiblemente-captable buscando asemejar su unidad y riqueza originaria, por ejemplo, a través de parlantes que reproducen “sonidos” fuera del rango audible humano, pero que llenan el ambiente con sus vibraciones. Esta repetición sin fin apunta una y otra vez a sí misma detrás de los parlantes y las pantallas de televisión, como si sólo en sus estudios de grabación estuviera la “verdadera” música o danza. La ejecución *originaria* vive –y no se reproduce– en el espectáculo en vivo, tal como brota en el canto común por un cumpleaños, la fogata en el campamento o las ronda infantiles. La presencia del cuerpo, voz, palabras y gestos del que interpreta da lugar a la vida –aparición y desaparición– de la interpretación en que partimos y que resuena y se hace imágenes en nosotros. Al presenciarlo nos hacemos presentes, entre los diferentes participantes en ella, a nosotros mismos, y compartimos esa presencia.

4.3.4.3 Límite: por los medios de vuelta a nosotros mismos

En la música, así como en otras expresiones humanas se revela nuestra capacidad o renuncia a abrir nuestros sentidos al mundo para completarnos a través de la realidad que nos circunda, haciéndole eco en nuestro cuerpo. En nuestras canciones, edificios, luz eléctrica, comida de supermercados, parques de diversiones, etc. se descubre, como

⁴⁸ Steiner, George, *Real presences*, Chicago: Chicago University Press, 1989.

citábamos con David Abram, el monólogo de nuestro mundo de artefactos⁴⁹, o nuestra humanización como cultivo de nuestra capacidad radical de abrirnos al constituir sentidos despertados por el mundo que nos rodea. Por eso, aunque nos pueda ser desacostumbrado, es imprescindible recuperar la posibilidad de detenernos en las evoluciones de las ramas de un árbol, el susurro de las hojas y el cantar de los pájaros, la llamada al silencio del crepúsculo, el caminar descalzo por terreno irregular donde los árboles no han sido maníaticamente plantados a distancias fijas, etc. Cerrados a esas voces, imágenes y texturas, olores y sabores en vivo, la más grande variedad de opciones en el mercado no es sino una colección de estuches que apenas fingen novedad, en el círculo sin fin de la neurosis.

Saltar, cantar, sudar y apretarse con otros cuerpos puede bien ser un signo de la necesidad de salir de ese autismo con la televisión y la grabadora que, simultáneamente, también apuntan a esos espacios más amplios, aunque los suelen entender sólo en términos de mercado. En los espectáculos en vivo, la intensidad de la experiencia individual es mediada

⁴⁹ “ (...) the mass-produced artifacts of civilization, from milk cartons to washing machines to computers, draw our senses into a dance that endlessly reiterates itself *without variation*. To the sensing body these artifacts are, like all phenomena, animate and even alive, but their life is profoundly constrained by the specific “functions” for which they were built. Once our bodies master these functions, the machine-made objects commonly teach our senses nothing further; they are unable to surprise us, and so we must continually acquire *new* built objects, new technologies, the latest model of this or that if we wish to stimulate ourselves. (...) It is thus that so much of our built environment, and so many of the artifacts that populate it, seem sadly superfluous und dull when we identify with our bodies and taste the world with our animal senses” .Abram, *op. cit.*, p.65. Esta sensibilidad coincide plenamente con los análisis culturales –particularmente sobre la música– de la Escuela de Frankfurt. Esta última, si bien desde otra perspectiva de teoría social pretende rescatar a los seres humanos de esa pobreza en sus experiencias. A pesar de las diferentes aproximaciones de, por ejemplo, Horkheimer, Marcuse y Adorno, esta intención de denuncia y descubrimiento utópico es un espíritu común en los trabajos de estos pensadores, al preguntarse por las causas de la pobre concientización de los posibles sujetos revolucionarios. Jay, Martin, *op. cit.*, Capp. 6-8. Se podría argumentar incluso una filiación fenomenológica de este proyecto, no sólo en sus origen (Adorno y Marcuse estudiaron con Husserl) sino en la comprensión dialéctica del proceso histórico de humanización siempre abierto al que la Escuela de Frankfurt nunca renunció.

por todo el grupo hecho movimiento común. Pero tampoco debemos olvidar que es problemático hablar en un único sentido de la masificación de estos públicos.

De hecho, ya la compra y escucha de discos en el Perú es muy específica, como al contrastar la experiencia de una joven peruana y su disco pirata del “nuevo” huayno con arpa de Abencia Meza⁵⁰ o la cumbia de *Roy y los gentiles* editado por *Producciones Rosita*, y la de otra alemana de la misma edad al comprar su disco de música *techno*. Incluso hablar de marginalidad, que la puede haber, exige matizar con cuidado. La experiencia de miles de jóvenes en la catarsis *techno-rave* europea señala un modo diferente de sumergirse en la masa⁵¹ que en un coliseo peruano con una estrella popular local, que ahora sí puede entrar a la televisión. En ambos casos es pertinente preguntar acerca de esa masa: quién la forma, y por quiénes es reconocida o excluida. Esta consideración confirma, desde este horizonte mayor del entretenimiento, el contexto de nuestra investigación sobre la ampliación de mundos circundantes a través de la televisión: en el Perú la mercantilización de la actividad artística en sectores excluidos ha permitido una serie de experiencias interesantes –no menos que problemáticas– de reconfigurar espacios de presencia y reconocimiento. Esa mediación da un significado específico en el Perú a los procesos de articulación y difusión propios del mercado actual. Estos fenómenos se articulan cada vez más, por las nuevas posibilidades tecnológicas de la comunicación con circuitos comerciales-artísticos a escala

⁵⁰ Alfaro, Santiago, “La reinención del folclor”, en: *Quehacer*, Lima: Marzo-abril 2003, DESCO.

⁵¹ Es revelador indicar, por lo menos, la letra de uno de los temas de estos *raves* de miles de jóvenes en discotecas europeas, durante toda una noche o varias: “*This is my church/ This is where I heal my hurt/ It's a natural grace/ Of watching life shape/ It's in minor keys/ Solutions and remedies/ Enemies becoming friends/ When bitterness ends (...)* *This is my church/ This is where I heal my hurt/ It's in the world I become/ Content in the hum/ Between voice and drum/ It's in change/ The poetic justice of cause and effect/ Respect, love, compassion/ This is my church/ This is where I heal my hurt/ For tonight/ God is a DJ (Tema: God is a DJ de Faithless)*. El horizonte de investigación que este capítulo bosqueja se interesa por el hecho de que este mismo tema y su género retumba en las megadiscotecas del Cono Norte limeño y en *combis* con luces de neón y parlantes bajo sus asientos.

mundial, también diferenciadamente. En ese amplio horizonte conviven innumerables versiones locales que imitan el *pop* estadounidense, junto con el interés de un peruano por fusionar su música con el *J-pop* (japonés), o un proyecto norteamericano de *Worldmusic* que se interese en los ritmos negros del Perú. Podemos buscar en su integración de sonidos y ritmos nuevos el deseo de reaparecer y encontrarse en su experiencia al cantar, escuchar o bailar. Como toda búsqueda vital, ésta puede confinarse en un círculo de consumo o hacerse parte del propio proceso creativo, disfrutando y ampliando sus gustos, aunque no pueda cantar o tocar un instrumento. Un buen público, señalamos, da vida a estas ejecuciones, con su disfrute franco y espontáneo.

Sucede asimismo en otro ámbito asociado al entretenimiento: el deporte, donde el cuerpo, el equipo, la estrategia o la exigencia se han hecho funciones productivas de campeonatos cuya lógica es acumular puntos y clasificar para ganar, porque nadie recuerda a los segundos. Aprendemos a interesarnos en la *performance* –ya no cómo la comprendíamos en la música– del proceso: entre jugada y jugada, para “mantener la emoción” la pantalla muestra estadísticas, reconstruye virtualmente jugadas y calcula el rendimiento de los deportistas. No obstante, los aficionados permanecen fieles más allá de los resultados, y se juega en las calles y parques.

La significatividad de practicar un deporte no se identifica con su popularidad o número de practicantes, como tampoco excluye el factor competitivo. El esfuerzo por el triunfo moviliza fuerzas y puede procesar tensiones e impulsos violentos. Así como el turismo ha permitido en cierta medida procesar pacíficamente el interés por lo diferente (y más aún con la televisión), ciertos deportes permiten liberar y *atender* el fondo sensible oscuro de

nuestra vida. Pero nos interesa señalar que el deporte supone, y su misma práctica puede ser, algo más que una función competitiva o una suerte de higiene pulsional.

Así como se puede ver un suceso del otro lado del mundo en directo y no saber del vecino o del que vive en el propio hogar, y se puede entrenar o dominar una técnica de karate y, con ello, el propio cuerpo, sin hacerse presencia a éste. Al ver a una gimnasta, un clavadista, o el atleta de salto alto, nuestros músculos reaccionan junto con nuestros ojos. Nuestro corazón se acelera al seguir una carrera. La constitución cinestésica y sinestésica de nuestra percepción humana,⁵² hace posible una presencia al cuerpo, más allá del rendimiento competitivo que el deporte ha llegado a encarnar como espacio social diferenciado en nuestro tiempo y espacio urbanos.

A algunos no nos han tocado los trabajos físicos compartidos con la comunidad, y el ejercicio físico se nos ha vuelto, en cambio, una necesidad terapéutica corporal y psicológica. Se trata de una búsqueda, muchas veces inadvertida, de regresar y darnos tiempo con y en nuestro cuerpo, en la respiración, el esfuerzo y el descanso, en el reconocimiento de la unidad de sus movimientos que ejecutamos a cada momento de manera inadvertida. Concentrarse en el cuerpo no es en manera alguna cerrazón ni la manía productiva de *exigirle más*, sino, como señalamos inmediatamente antes, dejarse impresionar por lo que nos rodea –el suelo que nos sostiene, el aire que respiramos jadeando, el agua que nos opone resistencia en la piscina– en la presencia corporal como campo sensorial localizado operante y prácticamente olvidado, aún cuando sin él no se daría la más sencilla percepción. En la incorporación lingüística al castellano de la noción

⁵² Ver Secciones 2.2 y 2.3 *supra*.

japonesa *Ki* como conciencia por un sensei de *Aikido* peruano, se da una interesante resignificación de lo que es ser o estar consciente del propio cuerpo, no como una *res extensa* que se debe controlar para dominar un giro corporal sobre el suelo –el *ukemi*– sino como necesidad de dejarse alcanzar por las sensaciones de los brazos, espalda y piernas mientras ruedan suavemente o se tropiezan contra el suelo. En el *Aikido*, como en cualquier deporte podemos quedarnos en someter al adversario o empezar a aprender de nuestro cuerpo, a aprender sobre nosotros mismos.⁵³ Los mismos deportes desarrollados en la naturaleza, que llevan la capacidad y resistencia física humana al extremo, no tendrían por qué ser, entonces, necesariamente una competencia *contra* la naturaleza sino, también –o fundamentalmente-, un autodescubrimiento *con* y *en* la naturaleza.⁵⁴

⁵³ *Aikido Dojo*, Miraflores, Sensei Félix Shimabuko, Asociación Peruana de Aikido. Sitio Web en: http://groups.msn.com/1rb2outn/_homepage.msnw?pgmarket=es-la

⁵⁴ Reinhold Messner, el primer ser humano en alcanzar la cima del Everest sin equipo de oxígeno declara en su testimonio sobre esta experiencia: “¿Está hecho el mundo de tal modo que el hombre pueda escalar hasta su más alta cima sin el auxilio de la técnica? No escalo montañas por conquistar sus cumbres. Entonces, ¿por qué lo hago? Me coloco en situaciones extremas para conocer mis miedos, mis dudas, mis entusiasmos. Tal aventura queda disminuida tan pronto como el hombre, en su ambición, se sirve de la técnica. La montaña más alta se contrae al contacto de las clavijas, los aparatos de oxígeno y los cientos porteadores que acompañan al alpinista. Quien hace uso de la botella de oxígeno degrada al Everest a la condición de montaña de seis mil metros.” [El Everest alcanza los 8848 m.s.n.m, el más alto de los catorce “ocho miles”]. Messner no es ingenuo respecto a las mediaciones políticas que supone ese espíritu: “Los pioneros del Himalaya se atrevieron –bien en pequeños grupos, bien individualmente- a escalar sus mayores alturas a tientas. Hablaban fascinados de las regiones más solitarias de nuestra tierra, con lo que atraían a otros aventureros. Pero todos ellos vivieron en armonía con el “misterio de la montaña”, hasta que las expediciones nacionalistas de la época de entreguerras y de la posguerra, apremiadas por la “obligación” de vencer, destruyeron la relación armoniosa entre el aventurero y lo desconocidos.” Concluye: “La mascarilla de oxígeno es como un muro entre el hombre y la naturaleza; es un filtro que impide sensaciones de ensueño. (...) *Everest by fair means* es la dimensión humana que me interesa. La montañas son algo tan elemental que el hombre no tiene el deber ni el derecho de someterlas con los medios que la técnica pone a su alcance. Sólo aquel que se aproxime a ellas con humildad y modestia en la elección de los medios auxiliares, puede experimentar la armonía del mundo” En Messner, Reinhold, *Sin oxígeno – Everest*, Barcelona: Editorial RM, 1979. Un interesante contrapunto a la perspectiva de este alpinista alemán, primero en subir a los catorce ocho miles, es la fascinante biografía y crónica de ascensión al Everest de Jamling Norgay, hijo del *sherpa* que acompañó a Edmund Hillary en la “conquista” del Everest en 1953. Su narración reflexiona acerca del sentido del montañismo y las transformaciones socio-culturales de los pueblos del Himalaya, vistas desde la encrucijada cultural en la que creció este niño *sherpa* que pasó, gracias la fama de su padre, de una aldea pobre a la mejor escuela privada de la India y a una universidad estadounidense. Norgan, Jamling, *Más cerca de mi padre – El viaje de un sherpa a la cima del Everest*, Barcelona: Adventure Press National Geographic, 2001.

Hemos insistido en nuestra necesidad de los otros –hombres, mujeres, animales, árboles, tierra, nuestros artefactos– como mediación para encontrarnos en diferentes niveles. Los encuentros con lo más diferente pueden revelar lo insospechado en nosotros; así como lo novedoso inadvertido en lo cotidiano. También el encuentro más íntimo del otro en el cuerpo, el afecto o la palabra, destaca, en la interacción recíproca, los detalles, la cercanía y la unicidad de cada cual. En esta revelación, la presencia humana se expresa a sí misma e interpela al otro en el encuentro. Al escuchar una canción, al cantar, nadar o simplemente jugar, con toda gratuidad y profunda seriedad –como un niño, diríamos, que se va haciendo presencia al mundo– nos podemos ir haciendo presentes a nosotros mismos. En esas experiencias, vinculadas a lo que hemos dado en llamar entretenimiento, así como en el amar, extrañar o perder a alguien, se hace presencia en nosotros el mundo humano –no reducido a artefactos– que nos rodea. Dejar hablar y hacer espacio y momento a ese mundo es tanto como dejarnos hablar y darnos nuestra propia presencia.

Sea esa palabra o esa presencia silenciosa, la verdad de lo que somos es como en la música, la contemplación estética, el deporte o el amor, una experiencia que requiere cultivarse. Ese trabajo por alcanzar la verdad es el horizonte último en el que se sitúa toda nuestra investigación.

4.3.5 Silencio

No se encuentran fácilmente las palabras para decir lo más importante. Hemos reflexionado fenomenológicamente sobre el ver televisión, buscando no prejuzgar de antemano la experiencia sino dejando que ella misma se deleve en nosotros, como sus sujetos. Esta suerte de reflexión no impone su palabra al comprender y hacer, sino que encuentra el

sentido de su rigor en una actitud de honestidad intelectual. En esta sección nuestra investigación culmina explicitando en qué sentido comprende la verdad de sus afirmaciones, y cómo éstas comportan, en su atención metodológica a la verdad, un momento de silencio que las sitúa como parte del *telos* de la razón que brega en la historia.

Comprender es ganar la presencia del sentido. Leemos un texto y tratamos de hacerlo más nuestro, ayudándonos de imágenes, ejemplos, o frases emblemáticas. Intentamos formular lo que hemos comprendido y las *Intuitiones* que empezamos a perseguir, dándoles gradualmente cuerpo adecuado en nuestras palabras.

En la fenomenología, la investigación usa el lenguaje heredado de la tradición, precisándolo en atención a lo dado en la experiencia, para rechazar equívocos, amplitudes o estrecheces que no den cuenta de lo que se constata. Queda, por el mismo principio que constituye esta búsqueda, abierto a una mayor precisión en ulteriores investigaciones más profundas o articuladas a otras dimensiones. Al estudiar la vida del yo puro, al propio cuerpo vivo, lo anímico, o la relación con los demás, los fenomenólogos buscan o moldean palabras para dar cabal expresión a la experiencia. Fijar con claridad, a través del lenguaje, la esencia de lo más obvio genera en su proceso una terminología más técnica e innumerables matices subordinados que precisan una claridad inicial.

Este trabajo de descubrimiento y construcción de sentido se desenvuelve en y a través del lenguaje. Su actividad supone lo mencionado ya cientos de páginas atrás: la capa expresiva del *logos* se funde, y de manera señalada, con el nóema, el sentido dado a la actividad noética. El investigador lo sabe cuando debe expresarse sólo lingüísticamente, y,

específicamente, en un texto, que excluye la explicación en gestos faciales, manos, modulaciones de la voz o silencios. Aunque en temas como los tratados en las últimas páginas, una canción, danza o paisaje nocturno, podrían acaso ser mejor ocasión de comprender lo que hemos intentado escribir, hemos buscado que la misma experiencia se descubra en el espacio de las palabras. Buscar palabras es la disciplina de ajustarse cada vez más precisamente a la verdad en la que nos descubrimos inmersos. Por eso desinstalarse de las expresiones conseguidas, es la exigencia fenomenológica de todo resultado alcanzado precisamente en esas expresiones.

Así sucedió al buscar precisar la pregunta que guiara el tema de esta investigación: se trataría de explicar cómo hacemos sentido del ver televisión. La claridad de la formulación, nos reveló además, al discutirla con otros, la presencia del *make sense* anglosajón y, con ella, las mediaciones sociales que la posibilitan en nuestra comprensión. “Encontrar”, “dar” o “vivir con sentido” no han sido, entonces, sólo variaciones estilísticas para aliviar la reiteración, sino el esfuerzo de ganar nuevos horizontes recuperando lo ganado previamente. Hemos procurado siempre en nuestro texto hacer memoria del camino abierto hasta el momento.

En ese ejercicio de profundizar internamente su comprensión, nuestra tesis destacó cómo nuestra experiencia puede o no ser humanizante, puede o no abrir horizontes circunmundanos nuevos, abrir nuestro interés o hundirnos en la abulia, permitir presencias o excluirlas, reconocernos u olvidarnos, suscitar el diálogo o –quizás peor que callarlo– volverlo monólogos desentendidos del enfrentamiento que provocan. Sería bastante el poder aceptar este aparente truismo y no convertir, por ejemplo el ver televisión, en un

monstruo o un redentor; pero el *puede* que la determina va más allá de modalizar las actitudes extremas para señalar el amplio rango intermedio en el que usualmente nos encontramos. Lenguaje obliga: al hablar de *la* experiencia nos imponemos la tercera persona; pero así como el nóema imágenes televisivas sólo recibe su sentido de ser por la compleja vida noética que excede al individuo, también su comprensión fenomenológica nos ha revelado a nosotros como un momento de esa misma comprensión. El olvido siempre persiste en ofrecerse: el *puede* no se da sino como un momento del *podemos*, cada uno y comunitariamente. Ésta es la razón de que en las últimas secciones no hayamos incluido una “política”. Hemos querido destacar cómo esa dimensión, que siempre nos incluye, las atraviesa a todas.⁵⁵ Comprender, buscar palabras, proponerlas y criticarlas son momentos de lo que en un sentido más amplio, hacemos; es decir, de lo que decidimos hacer sobre el horizonte de lo que podemos. Así se nos reveló la situación de nuestra investigación en el conglomerado social que se realiza al contrastarla con posibles respuestas del sentido común, para constatar qué valor de verdad –como posición práctica– nos corresponde en ese medio común, la comunidad. La comprensión, decisión y acción razonables nos devuelven y se fortalecen una y otra vez en ese autodescubrimiento que es crecimiento en un horizonte siempre renovado.

Reconocer que podemos comprender es abrirnos a las posibilidades de sus mediaciones enfrentando sus limitaciones y asumiendo el esfuerzo de su superación. La desinstalación de nuestro comprender, al buscar palabras, se esfuerza en llenar la expresión mediante la intuición en que la experiencia se origina y plenifica como verdadera. Al profundizar en

⁵⁵ Aunque ese vínculo también permite afirmar la otra dirección en la relación. Queríamos llamar la atención sobre nuestra responsabilidad –la decisión sobre este poder– en el amor, el ver televisión, o el encuentro con otra cultura.

ella, reconocemos entonces que en ocasiones la verdad es mejor atestiguada suspendiendo el círculo de la expresión antes que tomando forma prematura como proposición o teoría. Nuestra comprensión fenomenológica cuida siempre que sus palabras no se señalen a sí mismas, sino que den testimonio del sentido originario experimentado. El nacimiento, el amor, la miseria, la belleza, la enfermedad o la muerte nos suelen dejar sin palabras; y servimos mejor a estas experiencias postergando la expresión de su imponente y nuestra perplejidad, mientras moldeamos nuestro lenguaje madurándolo en reflexión.

Aún así hay extremos humanos del sinsentido que por su propia calidad de negación, podemos falsear al hacerlos afirmación, explicación o teoría. Con toda su necesidad, las estadísticas, los modelos de desarrollo, y decisiones políticas concretas, se dan un objeto teórico que no alcanza la verdad de una muerte prematura por hambre o exterminio, ejecutadas por la indiferencia o la premeditación. Cuando se despedaza ante nosotros una vida original –intersubjetivamente presupuesta en todas nuestras búsquedas de comprensión y praxis– no puede continuar ni siquiera la búsqueda de soluciones sin atender la verdad de que algo muere –sin sentido alguno– en quienes la presenciamos. Frente al incomprensible sufrimiento del inocente, así como frente a la belleza de lo sublime de un paisaje que nos rodea, el cuidado del silencio –como sencilla presencia solidaria– responde a lo que nos aparece en su verdad. La coherencia técnica de una especulación, o el control de la cuantificación técnico-pragmática, aún animadas de buena intención, no alcanzan a enfrentar la experiencia en la radicalidad con que nos asalta: la reducen a horizontes más manejables, pero tampoco controlables del todo –ningún mundo eidético está sometido a nuestro arbitrio– sólo traducen en anomalía el abismo en el que se descubren. Éste, en

ocasiones, nos descubre la vida, y, en ese sentido, también en ocasiones es cierto que de lo que no se puede hablar, es mejor callar.

Con temor y temblor empieza el testimonio del investigador que, levantando la actitud natural que viste lo cotidiano, empieza a reconocer y reconocerse en la sencilla profundidad de la pregunta por su sentido. Como dijimos, toda conclusión es un nuevo comienzo en el trabajo teórico. El silencio, o cuidado de la soberanía de la verdad –que no tiene nada de resignación o disolución personal– es la sana conclusión, de la que cada comienzo bebe la humildad de la tarea que emprende.

4.4 Inicio: Fenomenología, acción responsable y verdad

Hemos propuesto en este último capítulo inicios de orientaciones razonables para comprender diferentes experiencias, aprovechando nuestro análisis previo del ver televisión. Si bien el encuentro intercultural, la educación escolar, la vida familiar y el tiempo dedicado al entretenimiento son actividades con especificidades propias, les hemos proyectado nuestros análisis y conclusiones en virtud de la importante intermediación que la televisión representa para ellas. Aunque sólo iniciales, estas propuestas de comprensión aspiran a generar diálogo e integrarse a él.

En último término, el aporte de una investigación sólo es tal si alcanza y ofrece luz al mundo de donde surgió originariamente. Allí podría haber llegado este capítulo como una reflexión continua, compartida con otros, para provocar identificaciones, discrepancias o interés. Ésta no es, desde luego la forma comunicativa que requerimos para un trabajo académico, así como en la conversación tampoco apelamos al apoyo estructural de

divisiones y notas a pie. Más bien, en nuestro medio, esa apelación se suele percibir como un silenciar el diálogo, imponiendo el respaldo de una autoridad. Nos interesa, más bien, si logramos provocar el diálogo, a través de estos accesos, remitir a nuestros interlocutores, a partir de ese espacio de experiencias cotidianas, a las razones que nos sirven de fundamento, y que hemos expuesto técnicamente en los capítulos precedentes. Confiamos en que éstos hayan permitido un último capítulo alcanzable y provechoso para nuestros co-sujetos en la comunidad.

En esa confianza que pone una vez más a prueba la solidez de lo expuesto, aventuramos estos accesos. Si, como estamos persuadidos, hay en ello verdad o acaso, como dijera Nietzsche⁵⁶, alguna gran verdad, no es para admirarla sino para criticarla. Ahí reside su potencial operativo: en generar observaciones, reconocimiento de la propia experiencia, precisiones y, muy seguramente, correcciones. La fenomenología atestigua su potencia cognoscitiva al generar, a partir de su riguroso esfuerzo de comprensión sistemática, opiniones que reclaman a las de los demás para entretrejer una comparación siempre más profunda y universal.

Concluida la investigación, siempre espera hacerse parte del diálogo. Sabemos que en las discusiones ficcionadas de sus páginas no sólo incluyen objeciones ya leídas en otros textos o interlocutores cercanos; también han anticipado, todo lo que han podido, a sus futuros lectores. Las primeras sugerencias, la conclusión definitiva, y el proceso intermedio tienen su horizonte último en esa discusión presupuesta.

⁵⁶ Citado en Jay, *op. cit.*, p. 119. Pues, en ese mismo espíritu, “Negamos y debemos negar, porque algo en nosotros quiere vivir y afirmar. Algo que quizás no conocemos o vemos todavía” (*Gaya ciencia*, §307).

Ver televisión nos involucra como televidentes en un género de participación que puede ser ocasión de revelar en su profundidad esta experiencia y, gracias a su descripción sistemática, la de la experiencia humana en general. Al descartar justificadamente explicaciones reductoras que prejuzgan uno u otro extremo epistemológico o valorativo, podemos redescubrir nuestro cuerpo, vida anímica, ser persona y la originariedad del mundo de la vida, y siempre en procesos concretos que la potencian o amenazan. El orden de nuestra exposición fue inverso a esta secuencia, por razones que terminamos de aclarar en su momento. Ahora nuestra mejor comprensión del tema comporta también una mejor comprensión del camino que lo permitió.

Husserl se esforzó en responder a las preguntas, incomprensiones y sinsentidos que, aunque de larga data, él veía terminar de engendrarse en su época. Una misma laboriosa esperanza en la razón guió su trabajo en sus diferentes momentos, tanto al refutar el psicologismo como al reconstruir la historia equívoca de la modernidad, esforzándose en mostrar a sus coetáneos el poder humano irrenunciable de la razón, desde siempre presente en sus vidas pero trivializado u oculto por el espíritu de su tiempo. En continuidad con nuestro propio tiempo, vivimos ahora otros temas de preocupación y otros términos para plantearlos o negarlos. Pero en un importante sentido, el de la posibilidad de comprendernos como historia humana, la tarea sigue siendo la misma; y la manera de abordarla, nuestra responsabilidad.

Leer y releer desde nuestro tiempo a Husserl, o a todo filósofo que trabajó por serlo a cabalidad, puede ser un ejercicio académico que abra nuestra comprensión, enriqueciéndola

según la profundidad de nuestro esfuerzo serio. El esfuerzo consiste en que no sólo pueda ser así, sino que lo sea. Nuestros análisis y su articulación global proponen una comprensión razonable de una experiencia señalada en nuestro mundo contemporáneo, el ver televisión. La perspectiva lograda pretende ser el inicio de una senda que lleve a un posible camino fenomenológico actual, a través de los medios de comunicación audiovisuales, ajenos a Husserl, pero omnipresentes para nosotros. De allí que la crítica a la que deben someterse estas primeras ideas no se limita sólo a su coherencia y su referencia fiel al autor fundador, sino que debe juzgar la medida en que revelan con necesidad sistemática las diferentes dimensiones de lo humano implicadas en aquel acto de percepción aparentemente sencillo del que nos ocupamos inicialmente. Esa recuperación de lo humano desde el olvido es el norte de todo camino fenomenológico.

Sabemos que toda esta objetivación teórica parte fundamentalmente y vuelve al mundo vivido originariamente. Desde esa comprensión, lo que se debe esperar de toda reflexión debe ser aún más exigente: dar razón de la experiencia personal en que se pudo constituir este interés, estas preguntas, análisis, intuiciones, y las nuevas perspectivas que ha generado, descubriendo verdad. La experiencia, al buscarla comprender o compartir su comprensión, siempre nos guía a su dación originaria como criterio de verdad, incluso cuando se trata de una historia de experiencia.

Después de todo, *funcionarios de la humanidad*, no es un rótulo profesional sino el compromiso de anteponer y dejarse sorprender siempre por lo humano, y la responsabilidad de servir a la humanidad de nuestras experiencias en toda su profundidad. Y profundizar en la propia vida es el reto más cotidiano, difícil y revelador.

Estudiar, hacer o aplicarse la fenomenología trascendental husserliana es así, para cualquiera, traer de la vida lo que en ésta nos ha sido dado, y abrir nuestra comprensión a la experiencia de su verdad. Hacemos así nuestra, como tarea de la razón, su honda amplitud humana, tantas veces terrible, siempre maravillosa.



CONCLUSIONES

1. La conciencia de imagen en la que se realiza el ver televisión presupone la neutralización de la aprehensión del aparecer sensible de la pantalla. Esta modificación de neutralidad, señala cómo es un acto noético disponible al sujeto y en el que se realiza la epojé, como posibilidad diferente del mero dudar, negar o suponer.
2. La determinación de sentido de las imágenes televisivas no se realiza sobre unidades constituidas independientemente, sino sobre un horizonte espacio-temporal que presupone el cambio, diferenciación y movimiento relativo entre ellas.
3. La constitución de imágenes televisivas se funda en la integración de una síntesis sensible y una síntesis categorial que fundan la unidad y diferenciación de las imágenes particulares, y genera la experiencia de tridimensionalidad. Estos cambios señalan las correlativas alteraciones en la conciencia de imagen del sujeto, donde se distinguen las alteraciones entre lo que “se aparece” y lo “que veo” (movimientos de cámara) que explicitan la presuposición de la corporalidad propia.

4. Las síntesis de fragmentos espacio-temporales evidencia la actividad subjetiva – análoga a la experiencia temporal del “Me parece...”- que se localiza en un cuerpo, en correlación al cual se funda la objetividad espacio-temporal del mundo del programa de televisión, constituida intersubjetivamente; donde la propia corporalidad se funda, a su vez, empáticamente en los otros posibles yos.
5. La unidad audiovisual que aprehendemos al ver televisión es inconsistente con una descripción mecánico-causal de la percepción. La descripción fenomenológica de ésta permite dar cuenta de la excedentaria intencional de lo que aparece efectivamente al sujeto, introduciéndolo a un mundo de experiencia sensible que se unifica sintéticamente a través de su corporalidad viva –*Leib*.
6. La corporalidad humana presupone un estrato anímico que es, asimismo, reconocido en los personajes de televisión –sentientes y actuantes- como sujetos corporales análogos a los otros del mundo cotidiano.
7. El reconocimiento continuo o reactivable de un carácter constante en los personajes de televisión y el mundo de su programa, presupone una aprehensión personal que remite en último término a una acción libre en un contexto de motivación mutuo con los semejantes, comprendidos también como sujetos personales, y el mundo circundante en general.

8. La determinación objetiva espacio-temporal, material, o fisicalista de la percepción y sus objetos en el ver televisión –así como en la percepción en general-, presupone su constitución intersubjetiva derivada del mundo de la vida originario en que esos objetos, sujetos y mundo todo se dan al sujeto personal plenamente humano.
9. **Tesis:** Ver televisión involucra la participación del sujeto televidente como sujeto personal, comprometiendo su corporalidad, alma, personalidad, libertad, y pertenencia a un conglomerado social, dentro de un horizonte mayor de animales, plantas, objetos, cosas, útiles, creencias, instituciones, etc.
10. La opinión del sentido común que afirma que ver televisión es una actividad pasiva y alienante, presupone una determinación de los sujetos amenazados en términos de su falta de formación personal y comunitaria para reaccionar críticamente frente a procesos y mensajes estratégicamente constituidos en una actividad empresarial orientada por el rendimiento económico a través del consumo masivo.
11. La perspectiva suspicaz de los medios señala acertadamente el interés en la actividad empresarial de hacer televisión sometida a un formatos culturales dominantes; y asimismo revela que el televidente y su mundo social se encuentran en posiciones de poder determinadas frente a esos formatos que condicionan su recepción y la posibilidad de acceder a otras ofertas. En el Perú, sin embargo, ese discurso a menudo se ha desarrollado desde una posición jerárquicamente superior a los sujetos que pretende defender, implicando implícitamente su subordinación.

12. La mediación exclusivamente oral y la que dispone de la tecnologización escrita de la palabra, estructuran la conciencia humana de tal manera que condicionan sus representaciones del mundo, de otros, de sí mismos, y de los procesos –en particular políticos y éticos- en que participan. La oralidad se sostiene y enfatiza el escenario fáctico de su realización, mientras el registro escrito fija las palabras y hechos como cosas, a las que hace corresponder con unidades de pensamiento igualmente asumidas como estables.
13. Las representaciones mediadas por la oralidad y escritura, en un conglomerado social se articulan en relaciones determinadas de poder. En el caso del Perú, el acceso a medios de comunicación como la televisión han reconfigurado estas relaciones –si bien, no equipararlas- a través de la presencia de sectores antes más excluidos, que se reconocen en esos espacios de aparición, como parte de una negociación que involucra procesos culturales y políticos más amplios. En ellos, las investigaciones académicas, como la presente, tienen una situación concreta, y en absoluto neutral, en esa configuración de poder.
14. La comprensión, mediada por la escritura, de los procesos históricos del mundo de la vida en el Perú, requiere abrirse a experiencias de reconocimiento, reapropiación y articulación de grandes sectores de la población que apelan a mediaciones propias de comunidades básicamente orales. A su vez, las expectativas de reconocimiento y logro de metas personales y colectivas de estos últimos requieren interiorizar la posibilidad y sentido de representaciones constituidas desde la escritura como la ley,

los derechos y la planificación como han ido desarrollándose en la experiencia peruana de la modernidad.

15. El desencuentro entre estos procesos tiene una importante raíz en un ejercicio tutelar violento del conocimiento –a través de representaciones de identidad, autonomía y cultura, desarrolladas desde la escritura- que prejuzga pesimistamente las posibilidades de las transformaciones culturales en el Perú contemporáneo como, por ejemplo, el acceso creciente a la televisión.
16. La primacía ontológica que la fenomenología reconoce al mundo espiritual resitúa metodológicamente investigaciones culturales –por ejemplo, sobre los medios de comunicación- que basan sus métodos en las ciencias de la naturaleza, refiriéndolos a una comprensión más profunda de las motivaciones, procesos y articulaciones en el conglomerado social que exploran las ciencias del espíritu. Por el contrario, métodos cuantitativos que responden a un esquema de leyes causales, han adquirido contemporáneamente el *status* de acceso a las expresiones “objetivas” de la población empobreciendo, como consecuencia la comprensión del sujeto personal y colectivo, en particular en sus dimensiones ética y política.
17. A partir de la investigación de la constitución de la imagen y el mundo televisivo, se puede apreciar la constitución fundamental de un mundo circundante para el sujeto espiritual como un proceso de aprendizaje, cuyo horizonte permanece esencialmente abierto desde una tradición que la razón constata como un proceso teleológico

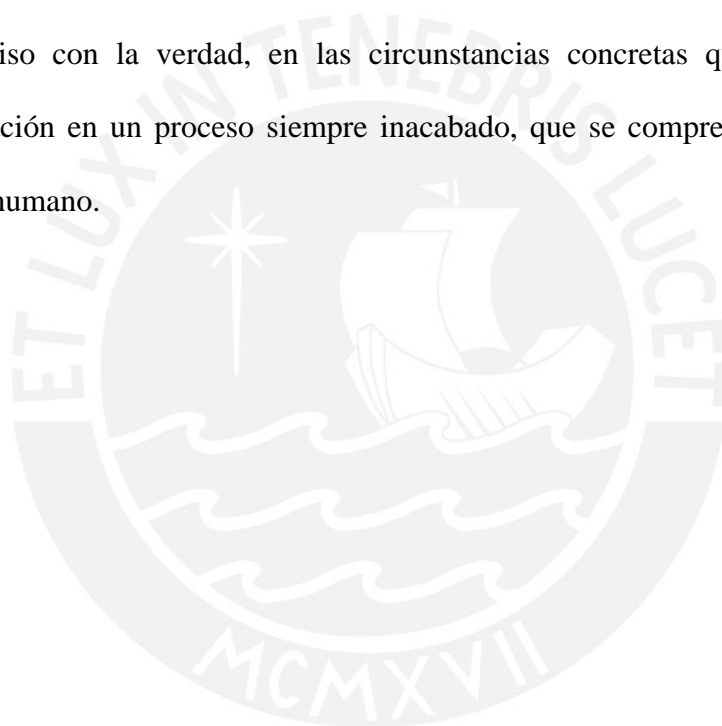
orientado por la voluntad de verdad, esto es, ser más verdadero como seres humanos.

18. La comprensión del encuentro intercultural se beneficia de la constatación fenomenológica de la apertura y entretelado constante de nuestros mundos de la vida. Lejos de objetivar las identidades independientemente de estos procesos, puede fortalecer su voluntad de establecer criterios de validez para la institucionalización de ese encuentro, refiriéndose a los lazos que deseamos crear y de hecho venimos creando entre diferentes culturas, particularmente a través de medios de comunicación como la televisión, para discernir asimismo los conflictos que le son concomitantes.
19. El consumo, como otras prácticas en el conglomerado social, no se reduce a un intercambio económico. Visto desde la particularidad humana de nuestro conglomerado social, revela procesos originales de reapropiación que señalan transformaciones culturales más amplias que responden, entre otros desafíos, a la exclusión tradicional a la que se ha buscado someter a sus agentes.
20. El discurso sobre los medios de comunicación y su incorporación práctica en las instituciones de enseñanza-aprendizaje en el Perú, reproducen en muchos casos las relaciones autoritarias y de no reconocimiento mutuo en las aulas. No obstante, estos medios, como la televisión, pueden ser un espacio especialmente significativo para ese encuentro que destaque y fortalezca la raíz humanista que la formación en el conocimiento supone, desde la fenomenología, metodológicamente.

21. El mundo de la vida familiar puede favorecerse también de una comprensión más profunda de la significatividad de la presencia de la televisión y los medios de comunicación en general, que han reconfigurado sus límites como espacio formativo, para fortalecerse como un espacio de ejercicio de autoridad orientado a la formación para la autonomía.
22. El entretenimiento en televisión puede banalizar experiencia de interés compartido, así como también ofrecer oportunidades de reconocimiento de la comunidad como puesta en escena de sus acciones, en tanto cursos de decisiones de los que puede hacerse responsable.
23. El mundo del entretenimiento, en particular el musical si bien está condicionado por una oferta orientada al consumo masivo, revela la búsqueda de experiencias humanas más profundas de presencia y reconocimiento, mediadas señaladamente por la corporalidad. Asimismo, el deporte, cuando no es empobrecido como manipulación funcional del cuerpo, ofrece un espacio privilegiado de presencia a uno mismo y al mundo humano en que se participa.
24. La presencia a uno mismo –esto es, el redescubrimiento razonable de la profundidad personal como ser humano, entendido, por ejemplo, como pluralidad de estratos constitutivos- nos abre a un mundo de sentido que excede nuestras planificaciones a través de sistematizaciones y artefactos. El reconocimiento de esa verdad en la que

estamos inmersos exige, como se prescribe esencialmente la fenomenología, un momento de silencio frente al simple hecho del ser.

25. La fenomenología exige el regreso de toda investigación al mundo de la experiencia originaria que le dio origen. Este redescubrimiento de sí mismo en el mundo cotidiano en cuanto sujeto común y corriente –y no sólo como profesional-compromete al investigador, y a toda persona abierta a la reflexión, a un compromiso con la verdad, en las circunstancias concretas que le toca, como humanización en un proceso siempre inacabado, que se comprende en un mundo más que humano.



BIBLIOGRAFÍA

Libros de Husserl

HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*/K Trad. J. Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1997.

HUSSERL, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro 2 Investigaciones fenomenológicas sobre la Constitución / Tr. de Antonio Zirión Q.* México : Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones filosóficas, 1997.

HUSSERL, Edmund, : *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro 3 La fenomenología y los fundamentos de las ciencias / Tr. de Luis E. González, rev. por Antonio Zirión Q.*, México : Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones filosóficas, 1997.

HUSSERL, Edmund: *Investigaciones Lógicas/ Trad. de Manuel G. Morente y José Gaos*, Madrid: Selecta. Revista de Occidente. 1967.

HUSSERL, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendente / Trad. inédita de Amelia Podetti y Otto E. Langfelder*, Buenos Aires – Argentina. (Manuscrito).

Libros sobre la fenomenología husserliana

DE BOER, Theodor, *The development of Husserl's thought* (Transl. by Theodor Plantinga), *Phaenomenologica* 76, The Hague: Martinus Nijhoff, 1978.

EDWARDS, James, *The authority of Language*, Tampa: University of South Florida Press, 1990.

JAY, Martin, *La imaginación dialéctica*, Madrid: Taurus, 1974.

NUGENT, Guillermo: *Apología de Bob López – Lo esencial es visible a los ojos.* (Manuscrito) – Escuela Superior de Pedagogía, Filosofía y Letras “Antonio Ruiz de Montoya”, 1995.

ONG, Walter , *Orality and Literacy – The technologizing of the word*, London: Routledge, 1982; Abram, David, *The spell of the sensuous – Perception and language in a more-than-human world*, New York: Pantheon Books, 1996.

SAN MARTIN, Javier, *La estructura del método fenomenológico*, Madrid : Universidad Nacional de Educación a distancia, 1986.

SAN MARTIN, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos, 1987.

SCHERER, René, *La fenomenología de las Investigaciones Lógicas de Husserl*, Madrid: Editorial Gredos, 1969.

SCHÜTZ, Alfred, *Fenomenología del mundo social*, Buenos Aires: Paidós, 1972.

Bibliografía general

ADRIANZÉN, Eduardo, *Telenovelas. Cómo son cómo se hacen*, Lima, PUCP Fondo Editorial, 2001.

ARENDT, Hannah, *La Condición humana*, Barcelona : Seix Barral, 1974 .

APPADURAI, Arjun, *Modernity at large. Cultural Dimension of Globalization*, Minneapolis & London: 1996- University of Minnesota Press.

BACIGALUPO C.-E., Luis, *Intención y conciencia en la ética de Abelardo*, Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1992.

BARLEY, Nigel, *The innocent anthropologist*, London: Penguin Books, 1983.

BERNSTEIN, Richard J., *Beyond objectivism and relativism : Science, hermeneutics, and praxis*, Philadelphia : University of Pennsylvania Press, 1993.

ECO, Umberto, *Apocalípticos e integrados*, Barcelona: Lumen, 1985.

FULLER, Norma (Ed.) : *Interculturalidad y política. Desafíos y Posibilidades*, Lima: Red Para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, 2002.

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México: Gedisa, 1987.

GIUSTI, M. y MERINO, M. (eds.), *Ciudadanos en la Sociedad de la Información*, Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 1998.

GRANT, Edward, *The foundations of modern science in the Middle Ages*, New York: Cambridge University Press, 1996.

HAVELOCK, Eric, *La musa aprende a escribir – reflexiones sobre oralidad y escritura desde la antigüedad hasta el presente*, Barcelona: Paidós, 1996.

HAWKING, Stephen, *Historia del Tiempo*, Barcelona: Planeta de Agostini, 1992.

HEGEL, G. W. F. *Fenomenología del Espíritu*, Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1997.

HUBER, Ludwig, *Consumo, cultura e identidad en el mundo globalizado*, Lima: IEP, 2002.

IRWIN, William et al., *The Simpsons and Philosophy: The D'Oh! of Homer*, Open Court Publishing Company, 2001.

KELLNER, Douglas, *Media culture: cultural studies, identity and politics between the modern and the postmodern*, London: Routledge, 1995.

KUHN, Thomas, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.

McLUHAN, Marshall *Understanding Media: The extensions of man*, Chicago: The New American Library, 1964.

MESSNER, Reinhold, *Sin oxígeno – Everest*, Barcelona: Editorial RM, 1979.

NORGAY, Jamling, *Más cerca de mi padre – El viaje de un sherpa a la cima del Everest*, Barcelona: Adventure Press National Geographic, 2001.

NUGENT, Guillermo, *Composición sin título, Sobre democracia y diversidad cultural en el Perú*, Lima: Friedrich Ebert Stiftung, 1998.

NUGENT, Guillermo, *El laberinto de la choledad*, Lima : Friedrich Ebert Stiftung, 1992

STEINER, George, *Real presences*, Chicago: Chicago University Press, 1989.

SZEMINSKY, Jan, *La utopía tupamarista*, Lima: Fondo Editorial PUCP, 1993.

TAYLOR, Charles, *Las fuentes del yo*, Barcelona: Paidós, 1996.

TRINIDAD, Rocío, *¿Qué aprenden los niños del campo con la televisión?*, Lima: Insitituto de Estudios Peruanos, 2002.

VALLS PLANA, Ramón *Del yo al nosotros*, Barcelona: PPU, 1994.

VON WRIGHT, Georg H., *Explicación y comprensión*, Madrid: Alianza Editorial, 1979.

WALZER, Michael, *Esferas de justicia*, México: FCE, 1997.

WEBER, Max, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid: Taurus, 1987.

WINNICOTT, Donald, *La familia y el desarrollo del niño*, Buenos Aires: Hormé, 1976.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas* (trad. del alemán de Alfonso García Suárez, y de Ulises Moulines): Barcelona : Crítica México : Instituto de investigaciones filosóficas, 1988.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Observaciones filosóficas*, México: Siglo veintiuno editores, 1971.

WOLTON, Dominique: *Sobre la comunicación : una reflexión sobre sus luces y sus sombras*, Madrid : Acento, 1999.

Artículos de revistas

FISHER, Kefin, “*Dasein* and the Existential Structure of Cinematic Spectatorship: A Heideggerian Analysis”, en *Phenomenology and Media*, Vol.1. num.1, 1999. The Society for Phenomenology and Media.

LUFT, Sebastian, “Husserl on the Artist and the Philosopher: Aesthetic and Phenomenological Attitude”, en *Phenomenology and Media*, Vol.1. num.1, 1999. The Society for Phenomenology and Media.

LUNDSTEN, Lars, “Watching *The Simpsons* with Husserl and Ingarden”, en *Phenomenology and Media*, Vol.1. num.1, 1999. The Society for Phenomenology and Media.

NAGEL, Chris, “Watching Television” en *Phenomenology and Media*, Vol.1. num.1, 1999. The Society for Phenomenology and Media.

NUGENT, Guillermo, *¿Cómo pensar en público? Un debate pragmatista con el tutelaje castrense y clerical*, Manuscrito (Ponencia presentada en el Encuentro de la Red Peruana para el desarrollo de las Ciencias Sociales) Junio, 2001

NUGENT, Guillermo, “¿Obras son amores?” en *Quehacer*, Lima: Marzo-abril 2003, DESCO.

RIZO-PATRÓN, Rosemary, “Entre la inmanencia y la “cosa misma”: en torno a la quinta investigación lógica de Husserl”, en *Areté*, Vol. II, No2, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1990.

RIZO-PATRÓN, Rosemary, “Entre la inmanencia y la “cosa misma”: en torno a la quinta investigación lógica de Husserl (continuación)”, en Areté, Vol. III, No1, Pontificia Universidad Católica del Perú, 1991.

WEIDENBAUM, Johnathan, “Race Cars, Hallways, and Monsters: Computer Games and the Phenomenology of Perception” en *Phenomenology and Media*, Vol. 2. num.1, 2000. The Society for Phenomenology and Media.

Páginas Web visitadas

Asociación Peruana de Aikido

<http://groups.msn.com/1rb2outn/homepage.msnw?pgmarket=es-la>

Círculo Latinoamericano de Filosofía

<http://minerva.filosoficas.unam.mx/~clafen/>

Consejo Nacional de la Televisión (Chile)

<http://cntv.nivel5.cl/link.cgi/>

Glosario-Guía para traducir a Husserl

<http://www.filosoficas.unam.mx/~gth/gthi.html>

IMD: Internet Movie Database

<http://www.imdb.com/>

Hemispheric Institute of Performance and Politics

<http://hemi.nyu.edu/esp/seminar/peru/call/mlpratt.shtml>

Ministerio de Educación (Perú): Programa curricular de Matemáticas

http://www.minedu.gob.pe/dinesst/2003/xtras/02mate_43_61.doc

MTV - Music Television

<http://www.mtv.com/>

The Sun: A Magazine of Ideas: “An interview with George Gerbner”.

<http://www.peterhobbs.net/articles/story.html>

TIME Magazine: “Girl Power: For the next generation, feminism is being sold as glitz and image. But what do the girls really want?”

http://www.time.com/time/archive/preview/from_search/0,10987,1101980629-139472,00.html

