

FUENTES DE CONSUMO CULTURAL EN LA VIDA COTIDIANA
DE LOS ALUMNOS DE BIOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE OCCIDENTE

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

ESTUDIOS CON RECONOCIMIENTO DE VALIDEZ OFICIAL POR
DECRETO PRESIDENCIAL DEL 3 DE ABRIL DE 1981



“FUENTES DE CONSUMO CULTURAL EN LA VIDA COTIDIANA DE LOS ALUMNOS DE BIOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE OCCIDENTE”

TESIS

Que para obtener el grado de
MAESTRO EN COMUNICACIÓN

P r e s e n t a:

GUILLERMO SERRANO SERRANO

Director de tesis: Mtro. Moisés Peredo Salinas

Revisores de tesis: Mtra. Sylvia H. Gutiérrez y Vera

Mtro. Erick Fernández Saldaña

México, D. F.

2005

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA

Datos generales del trabajo de titulación.

Alumno: Guillermo Serrano Serrano

Título del trabajo: “Fuentes de consumo cultural en la vida cotidiana de los alumnos de biología de la Universidad de Occidente”

Número de Páginas: 240

Grado: Maestría

Departamento: Comunicación

Año: 2005

Director del trabajo de Titulación: Mtro. Moisés Peredo Salinas

RESUMEN

El presente trabajo buscó dar respuesta a preguntas como ¿cuál es el perfil cultural de los alumnos de biología de la Universidad de Occidente?, ¿qué cultura tienen?, ¿cómo la conforman cada día?, ¿en qué contextos se desenvuelven? Por lo tanto, nuestro objetivo central en esta investigación fue: definir el perfil cultural de los estudiantes de biología de la Universidad de Occidente, a través del análisis de sus consumos y fuentes culturales a las que acuden. Se procuró también distinguir qué prácticas del grupo son parte de sus formas simbólicas y los contextos en que se desenvuelven. Por otra parte, nuestras hipótesis buscaron vincular sus consumos y sus preferencias con el capital cultural del grupo.

Se utilizó la encuesta para la captura de información, la cual se aplicó a 40 estudiantes de la carrera de biología de la Universidad de Occidente campus Los Mochis, durante el mes de marzo de 2002. El tamaño de muestra se determinó mediante el programa STASS para números aleatorios y el cuestionario comprendió 88 preguntas.

En los contenidos de esta investigación se describe el ámbito escolar en donde se condujo el estudio empírico y el contexto donde ocurren los consumos: la ciudad de Los Mochis, Sinaloa, con una relación de sus ofertas culturales. El marco teórico aborda puntos como: el consumo cultural; el concepto de cultura; lo referente a la vida cotidiana; los usos sociales y la producción de sentido; se describe, también, el gusto como participante importante en la práctica de los consumos, y la conformación de su capital cultural; se abordan aspectos sobre las ofertas culturales y su relación con el consumidor, y lo referente a las fuentes

culturales; finalmente se presentan los resultados con los análisis de las frecuencias de consumo de las distintas fuentes, correlación de variables y el análisis de las respuestas a preguntas abiertas. En algunos casos, se aplicó la prueba de T para detectar diferencias estadísticas entre medias para lo cual se utilizó el programa computarizado SPSS y se establecieron niveles de significancia entre las clases analizadas.

Los resultados de esta investigación indican un bajo consumo por parte del grupo de sus fuentes culturales, las cuales no llegan aún a integrarse a sus formas simbólicas. Como conclusión general, podemos decir que el perfil cultural del grupo está en formación y se ubica dentro de los gustos estructurados por los medios, en especial por la televisión. Sus preferencias, de tipo juvenil, los inscriben fuera de la alta cultura y quedan suscritos a los estratos intermedios y populares. Las fuentes culturales de mayor peso específico como tales, representadas por la lectura, son las de menor consumo entre el grupo. Sus *habitus* y sus campos de mediación son inestables y sus acciones culturales adquieren sentido cuando las realizan en compañía de otros: sus pares o su familia ante quienes y por quienes se definen sus valores y nace en ellos un sentido de pertenencia.

ÍNDICE

RESUMEN	3
INTRODUCCIÓN	6
De los objetivos del estudio	11
Las hipótesis	13
El instrumento de investigación	14
Determinación del tamaño de muestra	15
Esbozo de los contenidos por capítulo	15
Capítulo 1: EL MARCO DE REFERENCIA	
1.1. El ámbito escolar	18
1.2. La ciudad de Los Mochis	18
1.3. La oferta cultural en la ciudad	20
Capítulo II: CONSUMO CULTURAL	
2.1. Concepto de consumo	25
2.2. Concepto de consumo cultural	32
2.3. Concepto de apropiación	35
2.4. Los <i>mass media</i> en el consumo cultural	38
2.5. Las industrias culturales	50
Capítulo III: EL CONCEPTO DE CULTURA	
3.1. El concepto de cultura	57
3.2. Teorías contemporáneas de la cultura	60
3.3. Los conceptos de “campo” y <i>habitus</i> de Bourdieu	65
3.4. El concepto de identidad cultural	76
Capítulo IV: LA VIDA COTIDIANA	
4.1. El lenguaje en la vida cotidiana	87
4.2. Elementos de la vida cotidiana	92
4.3. La <i>doxa</i> y su relación con el conocimiento cotidiano	96
Capítulo V: LOS USOS SOCIALES Y LA PRODUCCIÓN DE SENTIDO	
5.1. Los usos sociales	100

5.2. El gusto como factor determinante del consumo	106
Capítulo VI: LA OFERTA CULTURAL	
6.1. La oferta cultural y el consumidor	112
Capítulo VII. LAS FUENTES CULTURALES	
7.1. Las fuentes clásicas y los medios	121
7.2. Los escenarios mediadores y las interacciones sociales	123
Capítulo VIII: DE LOS RESULTADOS	
8.1. Análisis de resultados	132
CONCLUSIONES	216
BIBLIOGRAFÍA	220
ANEXOS	226
1. Cuestionario	
2. Mapa de la ciudad con ofertas culturales	
3. Glosario	

INTRODUCCIÓN

En los últimos años la sociología de la cultura y los estudios de comunicación concuerdan en aceptar una metodología para conocer la cultura: el *estudio del consumo cultural*, visto éste como una estrategia para conocer las prácticas y apropiaciones de los grupos sociales que nos permiten a su vez, indagar, en principio, el consumo y luego los significados de dicho consumo y de esta manera acercarnos a su cultura.

El estudio de los fenómenos y prácticas culturales se ha percibido por numerosos autores – Bourdieu, García Canclini, Thompson, Martín-Barbero, Nightingale, González, y otros.- como de estricta necesidad para explicar el comportamiento de públicos y consumidores, en donde las diferencias en elecciones, gustos y estilos de comportamiento tienen su origen en variables tan diversas como la edad, el sexo, la familia, el barrio, todos ellos, factores que adquieren relevancia al analizar los matices presentes en las preferencias y apropiaciones culturales.

Para que la práctica del consumo tenga lugar, la persona debe acudir a los sitios o a los artefactos en donde se oferte el producto que se desea consumir; estos sitios o artefactos, en el ámbito de la cultura, se denominan fuentes culturales, que vienen a ser los conductos, tangibles o intangibles, por los cuales la persona o el grupo social se cultiva. Entonces, es a través de la apreciación, medición y grado de uso de las fuentes de consumo cultural y del estudio sobre las prácticas cotidianas, como intentamos conocer el perfil cultural de un grupo social: los estudiantes de biología de la Universidad de Occidente.

A las fuentes clásicas de cultura: familia, estado, escuela, religión, se han sumado en los últimos tiempos los medios, que son hoy en día las instituciones contemporáneas de difusión de la cultura más generalizadas. Los medios han dado forma a las maneras en que la información y los contenidos simbólicos son producidos y puestos en circulación en el mundo social de nuestros tiempos en donde son objetos de consumo. En estos procesos de apropiación no sólo participan los artefactos técnicos, sino también el capital cultural y el capital simbólico de las personas.

El consumo puede entenderse como una actividad simbólica, en donde confluyen valores desarrollados por la persona y donde inciden múltiples factores significativos. Como ejemplos se pueden citar consumos que obedecen a la moda, a estilos de vida, a gustos personales en donde se evidencia que muchos de esos consumos pueden ser innecesarios, pero también pueden estar cargados de gran simbolismo.

La comunicación humana permite la interacción social y la delimitación de los campos sociales con todo lo que esto implica: prácticas cotidianas, ofertas culturales, consumos, establecimiento de formas simbólicas, etc. El desarrollo de los medios de comunicación crea nuevas formas de acción e interacción social completamente distintas al modelo que prevaleció a lo largo de la historia de la humanidad; los medios han permitido que la interacción social vaya más allá de la delimitación del espacio físico establecida por la influencia directa de las personas, no hay la sujeción al “aquí y ahora” al que hacen mención Berger y Luckmann; en la actualidad la interacción mediática es parte de la vida

cotidiana, pero, como cita Thompson, también es, en parte, responsable de la conducta del individuo. Dada pues la importancia que los medios han adquirido en los últimos tiempos, en varias fracciones de este trabajo haremos referencia a ellos como artefactos y canales que promueven y facilitan la comunicación y como fuentes de consumo cultural de primera importancia que dan sentido a nuestras vidas.

Las fuentes electrónicas no son las únicas formas actuales de interacción; hay otras, como la que se establece entre padres e hijos, entre alumnos y profesores que siguen desempeñando un rol fundamental en la producción de sentido. Sin embargo, estas formas tradicionales de interacción social, soportes de toda mediación, se han ido desplazando por formas de acción instrumental. Los aparatos electrónicos domésticos han sido provistos por el grupo social de una carga simbólica que los hace funcionar como fuentes de consumo, estatus y modernidad. Los *mass media* han transformado las formas de sociabilidad y se han convertido en los canales de mediación entre los individuos y entre los grupos sociales. Se puede decir que, en buena medida, estos nuevos canales sociales operan en el resguardo de los hogares en donde funcionan como medios de entretenimiento, de interacción y de culturización.

Por otra parte, en la medida en que los consumos culturales han tenido como escenario el hogar, en esa misma medida se ha provocado el abandono de la esfera pública. El hogar ha llegado a ser el asiento de “un estilo de vida”; en su seno, las rutinas diarias se tejen alrededor de las tecnologías y, las fuentes culturales electrónicas participan en la definición del perfil del individuo, de la familia y de la sociedad moderna en general. No por eso

queremos decir que son los medios electrónicos los únicos involucrados en la definición del perfil cultural de un grupo, hay otras fuentes antes mencionadas como la familia, la escuela y otros, sin embargo, no podemos minimizar su capacidad de penetración y su omnipresencia en el ámbito social de nuestros días

Para el hombre actual hay una multiplicidad de opciones mediáticas facilitada por lo que se conoce como industrias culturales cuya producción, desde los años 60's, ha dado lugar al surgimiento de la cultura de masas pero, a pesar de la masificación de los consumos de bienes derivados de las industrias culturales, no se ha generado la homogeneización de los públicos, pues en esto inciden factores de índole personal y grupal, aspectos que se abordan en este documento y que son significativos en la definición del perfil cultural del individuo y los grupos sociales.

En el presente trabajo se pretende dar respuesta a preguntas como ¿cuál es el perfil cultural de los alumnos de biología de la Universidad de Occidente?, ¿qué cultura tienen?, ¿cómo la conforman cada día? Para esto debemos dejar en claro qué entendemos por cultura, y aquí nos enfrentamos a un problema semántico de difícil solución. Sin embargo, de acuerdo con la *concepción estructural* de la cultura expuesta por Thompson, los fenómenos culturales pueden entenderse como “formas simbólicas en contextos estructurados”; por lo tanto, el análisis cultural puede interpretarse como el estudio de las formas simbólicas en relación con los contextos y los procesos históricamente específicos y estructurados socialmente. Por lo tanto, si tratamos de perfilar la cultura de un grupo de estudiantes, debemos distinguir qué prácticas del grupo forman parte de sus formas simbólicas y en qué contextos se desenvuelven.

Los jóvenes perfilan su cultura en sus contextos y en sus interrelaciones. En su vida cotidiana acuden a sus fuentes de consumo y según sus prácticas, sus formas simbólicas y sus gustos, van conformando su capital cultural que los distingue de otros grupos a pesar de existir en la actual sociedad globalizada una propensión al establecimiento de la uniformidad en gustos, preferencias y consumos.

Las prácticas derivadas del *habitus* de cada individuo en combinación con los gustos personales y el capital cultural conducen a la diferenciación de la clase social, pues adquieren el carácter de enclasadados y enclasantas. Con esto, el gusto viene a ser base de estilos de vida. Así, se establece, dice Bourdieu, que los consumos culturales pueden designarse como *distinguidos*, por su propia singularidad y como *vulgares* porque son a la vez fáciles y comunes.

En este contexto sobre la cultura, sus fuentes y hábitos de consumo se condujo el presente estudio que pretendió indagar sobre las prácticas y fuentes de consumo cultural de un grupo de estudiantes del nivel superior en un ámbito de la provincia mexicana: la ciudad de Los Mochis, Sinaloa.

De los objetivos del estudio

La decisión de realizar el presente estudio surgió de una inquietud personal y por mi propia ubicación como docente en la carrera de biología. A lo largo de los años, al impartir diferentes cursos a estudiantes de esta disciplina, los inquiría de cuando en cuando sobre

sus hábitos de lectura, sobre el uso de su tiempo fuera de la universidad y otros aspectos relativos a su cultura y formación académica. En estos superficiales sondeos se perfilaba en el grupo una cultura elemental y un manifiesto bajo interés por mejorarla. Esta inquietud dio pie para conducir una investigación que permitiera delinear con certeza el perfil cultural de este grupo universitario, sin embargo, se requería primeramente precisar el objeto de investigación, para esto recurrimos al método propuesto por Covarrubias Villa¹, proceso que nos llevó a definir como nuestro objeto de investigación: *Las Fuentes de consumo cultural en la vida cotidiana de los alumnos de biología de la Universidad de Occidente*.

El presente estudio es cuantitativo y para las distintas determinaciones se utilizaron programas computarizados que nos permitieron, primero, con el STASS, definir nuestro tamaño de muestra, y luego, con el SPSS calcular frecuencias en cada una de las variables estudiadas, hacer estudios de correlación y aplicar la prueba de T para evidenciar posibles diferencias estadísticas entre las respuestas dadas en algunas variables.

Objetivo general

Determinar el perfil cultural de los estudiantes de biología de la Universidad de Occidente a través del análisis de sus consumos y fuentes culturales a las que acuden.

¹ Covarrubias Villa. (1998). Manual de técnicas y procedimientos de investigación social desde la epistemología dialéctica crítica.

Objetivos específicos

- Conocer la fuentes culturales objeto de consumo por parte del grupo en estudio
- Diferenciar las fuentes según su grado de consumo por el grupo
- Indagar acerca de los mediadores de sus consumos
- Delinear el perfil cultural del grupo según sus fuentes de consumo y sus prácticas cotidianas.

Las hipótesis de trabajo

1. A mayor exposición de los integrantes del grupo de biología a las fuentes culturales, mayor capital cultural.
2. A mayor número de fuentes culturales consumidas por el grupo, mayor capital cultural
3. A mayor grado de uso de las fuentes culturales por parte del grupo, mayor capital cultural
4. La cultura del estudiante de biología de la Universidad de Occidente está mediada por el gusto

El instrumento de investigación

Con la metodología sugerida por Hernández Sampieri et al (1998)², se definieron variables e indicadores en la conducción del presente trabajo; para la comprobación de cada hipótesis se procedió a diseñar un instrumento de investigación que permitiera la captación de datos, definiéndose como el más apropiado la encuesta conformada por ítems que buscaran dar respuesta a cada uno de los indicadores del estudio y probaran las hipótesis planteadas.

Previo a la aplicación del cuestionario que diera respuesta a las inquietudes origen del presente trabajo, en el mes de febrero de 2002 se realizó una prueba piloto que nos permitió poner a prueba la funcionalidad de nuestro instrumento de investigación. Ésta se aplicó a 10 estudiantes de la Universidad de Occidente tomados al azar, sin importar de qué carrera fueran y a quienes se pidió contestaran la encuesta integrada por 82 preguntas. Una vez concluido este pre-muestreo se llevó a cabo un análisis de las respuestas con el propósito de afinar las preguntas incluidas: eliminar algunas, incluir otras y corregir unas más. De este proceso se derivó el cuestionario definitivo el cual quedó constituido por 88 ítems. (Anexo 1).

El cuestionario comprendió 88 preguntas o ítems y para su mejor manejo y análisis, se ubicaron en 14 grupos, según fueron las fuentes culturales de consumo más frecuente en la ciudad. Estos grupos se manejaron bajo los siguientes rubros:

² Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C. y Baptista Lucio, P. (1998 2ª ed). Metodología de la investigación.

- | | |
|--------------------------------------|-------------------|
| 1) Preguntas generales o de entrada | 8) Los libros |
| 2) Internet y café-Internet | 9) Las revistas |
| 3) Cine | 10) La televisión |
| 4) Videojuegos | 11) La radio |
| 5) Antros y discotecas | 12) La música |
| 6) Deportes y práctica del ejercicio | 13) El baile |
| 7) El periódico | 14) Otras |

Determinación del tamaño de muestra

La comunidad de biología en la Universidad de Occidente está integrada por un total de 88 alumnos, y para determinar nuestro tamaño de muestra, sobre una lista numerada de todos ellos se aplicó el programa digitalizado STASS para números aleatorios. Finalmente, la muestra quedó integrada por 40 estudiantes de los distintos trimestres de biología que formaron el grupo sujeto a investigación. La encuesta se aplicó en el mes de marzo de 2002.

Esbozo de los contenidos por capítulo

Los contenidos de esta investigación se desarrollan en siete capítulos; en el primero, “El marco de referencia”, se describe el ámbito escolar en donde se condujo el estudio empírico. Luego se hace una somera descripción de la ciudad, desde su fundación hasta nuestros días y se incluye una relación de sus ofertas culturales.

El segundo capítulo que hemos denominado “El consumo cultural” da entrada a los aspectos teóricos del campo de esta investigación. Se da precisión al concepto de consumo y cuándo éste se convierte en cultural; se hace énfasis en la importancia del valor simbólico de los bienes culturales. Dejamos ver qué entendemos por apropiación, y finalmente se aborda lo relativo a los *mass media* y las industrias culturales como fracción importante del consumo cultural.

En un tercer capítulo continuamos con las conceptualizaciones; se intenta precisar qué entendemos por cultura, un término de difícil concreción; se incursiona por las teorías contemporáneas de la cultura; abundamos sobre los conceptos de “campo” y *habitus* acuñados por Bourdieu y finalizamos con el concepto de identidad cultural tan relacionado con consumo y cultura.

Lo referente a la vida cotidiana se desarrolla en el cuarto capítulo, en donde queda manifiesta la trascendencia del lenguaje como el sistema de significación más importante del hombre. Se mencionan también los elementos propios de la vida cotidiana y se abordan aspectos relativos a la *doxa* y la relación de ésta con el conocimiento cotidiano.

En el quinto capítulo tocamos lo referente a los usos sociales y la producción de sentido; del cómo, a final de cuentas, el consumo cultural y el uso de las fuentes conducen a dar sentido a la vida; finalmente, se desarrolla lo que es el gusto como participante importante en la práctica de los consumos, derivadas éstas del *habitus* de cada individuo en

combinación con los gustos personales y el capital cultural, mismos que conducen a la diferenciación de la clase social.

Un sexto capítulo nos sirve para incursionar sobre lo que son las ofertas culturales y su relación con el consumidor. Del cómo, a pesar de que las ofertas culturales vienen respaldadas por las industrias culturales y por los medios, a pesar de su penetración masiva persiste la heterogeneidad entre los consumidores.

En el séptimo capítulo se aborda lo referente a las fuentes culturales; del cómo a las fuentes de cultura clásicas se han ido sumando otras de reciente conformación, tales como los medios en toda su variedad de artefactos y facilidades para el consumidor. Se plasma aquí la importancia de los escenarios mediadores: familia, barrio, escuela, mercados, en las interrelaciones sociales.

En el octavo y último capítulo se presentan los resultados. Sobre ellos se lleva a cabo un análisis de las frecuencias de consumo de las distintas fuentes, un análisis correlacional de variables y un análisis de las respuestas a preguntas abiertas. Para dilucidar posibles diferencias estadísticas entre las respuestas dadas en algunas de las variables, se aplicó la prueba de T y se establecieron niveles de significancia entre las clases analizadas.

Por último, se adiciona un apartado con las conclusiones emanadas del presente estudio.

Capítulo 1. EL MARCO DE REFERENCIA

1.1. El ámbito escolar

El grupo sobre el cual se estudiaron los consumos de fuentes culturales forma parte del alumnado de la Universidad de Occidente en su campus de la ciudad de Los Mochis. Esta Universidad es una institución pública de educación superior desconcentrada del gobierno del estado de Sinaloa que ofrece estudios de licenciatura y postgrado en diferentes campus ubicados en las principales ciudades del estado de Sinaloa. Dentro de esta oferta educativa figura, desde 1984, la licenciatura en Biología con dos terminales: Pesquerías y Ecología. La demanda de esta carrera, desde su apertura hasta la fecha siempre ha sido baja en comparación con la que se tiene para las otras opciones educativas. En el año lectivo 2001-2002, la matrícula total para biología, es decir, la suma de todos los inscritos en la carrera en la Unidad Los Mochis fue de 88 alumnos, lo cual representó apenas el 3% del alumnado de este campus.

1.2. La ciudad de Los Mochis

El origen de la ciudad¹ se remonta a finales del Siglo XIX, cuando el estadounidense Albert K. Owen intentó crear una colonia americana en la zona. Aunque su proyecto fracasó, algunos de sus compatriotas lograron fincar negocios florecientes en la región. Uno de ellos, Benjamín Johnston, establece un ingenio azucarero en el área y define también el

¹ Datos tomados del folleto: Los Mochis, gate to the copper Canyon. Guía turística s/f. Publicada por: Asociación de Hoteles y Moteles del Norte de Sinaloa, A.C., y de otras fuentes de información sobre la región.

trazo urbano de la ciudad. En 1903 se funda por decreto la alcaldía de Los Mochis, en 1916 se crea el municipio de Ahome y desde 1935 es su cabecera municipal. En la actualidad, Los Mochis es el centro comercial y financiero más importante del Valle del Fuerte y del norte de la Entidad; su radio de influencia comprende desde la parte sur del vecino estado de Sonora hasta los municipios sinaloenses de El Fuerte, Choix, Guasave y Sinaloa.

El desarrollo económico de la ciudad se inició con la industria azucarera, sin embargo, en las últimas décadas su progreso ha tenido como base la agricultura de riego, la cual está altamente tecnificada y depende de una infraestructura hidráulica de gran magnitud compuesta por las presas regionales: “Miguel Hidalgo”, “Josefa Ortiz de Domínguez” y “Luis D. Colosio”, que en su conjunto almacenan (a su máxima capacidad) más de 8 mil millones de metros cúbicos de agua y que riegan más de 300 mil hectáreas. De la zona agrícola que circunda la ciudad de Los Mochis, se han derivado múltiples negocios relacionados con esta actividad: agroindustrias, establecimientos comerciales del ramo (maquinaria, agroinsumos, talleres, etc.), industrias de transformación, empaques agrícolas, etc. Los Mochis es también una zona de confluencia de la producción pesquera regional que incluye pesca de bahía, de alta mar y de granjas acuícolas, además de que en sus cercanías se practica la pesca deportiva.

En la actualidad, la ciudad con sus 300 mil habitantes es un importante y pujante polo de desarrollo del Noroeste del país; cuenta con supercarreteras que la unen con el resto de la entidad y con el estado de Sonora y por donde circulan modernos autobuses de distintas líneas; es terminal de la ruta del ferrocarril Chihuahua-Pacífico, con atractivos turísticos de proyección internacional. Cuenta también con un moderno aeropuerto internacional de

donde parten y a donde llegan vuelos de diferentes destinos del país y del extranjero. La región cuenta también con servicio diario de trasbordador (ferry) partiendo del Puerto de Topolobampo a La Paz, B. C. S. Dado su crecimiento poblacional acelerado, en los últimos años, la ciudad se ha convertido también en un convergente centro educativo regional de primera importancia ya que en la oferta educativa superior participan nueve instituciones, a saber: Universidad de Occidente, Universidad Autónoma de Sinaloa, Instituto Tecnológico de Los Mochis, Universidad de Durango, Universidad del Valle del Fuerte, Universidad Pedagógica Nacional, Universidad Tecnológica de las Américas, Universidad Valle de Bravo y la Universidad Autónoma Indigenista de México, varias de ella con ofertas de estudios de postgrado.

Los Mochis cuenta con excelentes hoteles, restaurantes, centros de diversión, agencias de viajes, grandes y modernos centros y plazas comerciales como Wal-Mart, Sam's Club, Tiendas Ley, Tiendas Coppel, Soriana, etc.; hospitales y centros médicos, iglesias, biblioteca, excelentes servicios de agua potable y energía eléctrica; parque industrial, parques públicos y un jardín botánico, centros deportivos, museo regional, Casa de la Cultura y un campo de golf. Todo esto además de sus varios mercados tradicionales y numerosos comercios locales donde se ofertan desde alimentos hasta vehículos de las distintas líneas automotrices y maquinaria agrícola.

1.3. La oferta cultural en la ciudad

En el apartado anterior de este mismo primer capítulo hemos hecho una descripción general de la ciudad de Los Mochis, lugar en donde principalmente realizan su consumo cultural

los jóvenes que se contemplaron para el presente estudio. Hicimos también referencia a ofertas culturales existentes en el sitio sin mencionar cantidades ni especificar tipos de ofertas. Con el propósito de hacer más objetiva la información sobre la oferta cultural de la ciudad, se procedió a hacer un recuento de los sitios que con mayor asiduidad frecuentan los jóvenes; la señalización de los sitios para cada renglón de oferta cultural se hizo sobre un mapa de la ciudad, mismo que se presenta en Anexo 2.

Una síntesis de estas ofertas culturales y número de ellas se presenta enseguida:

Canales de televisión: un local regional y cuatro que se reciben en televisión abierta de la ciudad de México: Canal 2 (Televisa), Canal 13 (TV Azteca), Canal 7 (de este último grupo) y Canal 5 (de Televisa).

Servicio de cable. La empresa Megacable proporciona este servicio con distintas modalidades o paquetes, los cuales incluyen más de 40 canales el que menos ofrece.

Estaciones de radio: la ciudad cuenta con 10 transmisoras comerciales y una radio cultural de la Universidad de Occidente. Se cuenta además con la recepción de otras difusoras de ciudades vecinas como Guasave y Guamúchil en Sinaloa y Navojoa y Cd. Obregón en el estado de Sonora.

Recintos culturales. Los que comúnmente son objeto de consumo por los jóvenes sumaron un total de 87 sitios, mismos que fueron señalados en el mapa de la ciudad ya citado; se determinaron las cantidades siguientes en cada renglón:

1. *Antros, centros nocturnos y bares*: en la zona de escrutinio se localizaron 13 sitios.
2. Cafeterías y restaurantes: 14
3. Mercados populares y supermercados: 13
4. Iglesias: 4
5. Casa de la cultura, museo, teatro, biblioteca pública: 4 (uno de cada uno)
6. Parques y jardines y deportivos: 7
7. Taquerías y expendios de hamburguesas: 15
8. Cines: un sitio con 12 salas²
9. Plazas comerciales: 5

Se incluyeron en esta relación los sitios más conocidos de la ciudad en cada uno de los ramos de ofertas culturales; además, los señalados son los que regularmente mencionan los jóvenes como sitios “a los que acuden”.

En lo que se refiere a otros sitios como son salas de fiesta, salones de billar y algunos más no se determinó su número por ser muy diversos los usos y los públicos que a ellos asisten. Por ejemplo, hay espacios que por lo regular se utilizan como lugares para fiestas de niños; otras salas se destinan a distintas celebraciones como bodas, cumpleaños, bautizos, etc. con asistencia de grupos muy heterogéneos en cuanto a su composición.

En la ciudad es costumbre que de cuando en cuando se realicen bailes de especulación que tienen como atractivo el ser amenizados por grupos musicales o cancioneros de moda a los que asiste todo tipo de personas, de distintos niveles sociales, culturales y económicos.

² Cuando se realizó el estudio, sólo existían en la ciudad dos salas. El dato corresponde a los tiempos actuales

Estos bailes se llevan a cabo, por lo regular en el estacionamiento del estadio municipal y ocasionalmente en algún otro sitio. Estos eventos y sitios de diversión popular tienen el carácter de eventuales y las personas que a ellos asisten, como dijimos antes, es diversa.

Es pertinente mencionar que en lo que a librerías se refiere, fuera de los expendios de libros y revistas existentes en tiendas departamentales, la ciudad apenas si cuenta con cinco librerías con muy limitado número de títulos y autores y algunos dos o tres expendios de revistas y pasquines de contenido frívolo.

Capítulo II. CONSUMO CULTURAL

El consumo cultural es una práctica social configurada por la confluencia de factores de índole diversa, entre ellos podemos encontrar la influencia directa de las fuentes culturales, factor que es la base de este estudio y de nuestras hipótesis y cuya modalidad de consumo nos aportará indicios acerca del capital cultural del grupo sobre el cual se realizó la investigación.

Por otra parte, habremos de considerar que dentro del ámbito de los estudios de la comunicación están comprendidos aquellos que tienen relación con la cultura, con las ofertas y fuentes culturales y con las prácticas de consumo, por ser todos estos renglones productos de la comunicación humana. En virtud de que nuestro interés es delinear el perfil cultural de un grupo social, nos vemos en la necesidad de indagar su consumo cultural, visto éste como una estrategia para conocer sus prácticas y apropiaciones, con lo cual podremos acercarnos a la cultura que prevalece en ellos. Para llegar a eso debemos antes delimitar para nosotros algunos términos que se emplearán en este trabajo.

Resulta de difícil definición el vocablo cultura dada la multiplicidad de puntos de vista desde los cuales se le puede caracterizar. Los conceptos de cultura son muy abstractos para ser aplicados a las acciones o percepciones culturales de un grupo, es más, si preguntáramos a una persona cuál es su cultura, ésta intentaría clasificarse en un ámbito de prácticas legítimas que nos señalan sólo algunos rasgos de su cultura. Comprendido dentro de esas prácticas tenemos el consumo cultural, expresión que de entrada requerimos precisar de acuerdo con García Canclini (1998, p. 19) quien sugiere que todo estudio sobre

el campo del consumo cultural tiene que empezar por precisar qué se entiende por cada uno de estos términos: consumo y consumo cultural. Partiendo de esta sugerencia, enseguida daremos curso a ideas, planteamientos y conceptualizaciones que sobre estos vocablos han formulado algunos autores.

2.1. Concepto de consumo

Para García Canclini (1998, p. 24), *consumo* es “*el conjunto de procesos socioculturales en que se realizan la apropiación y los usos de los productos*”. Esos procesos a los que hace referencia este autor son la expresión de las preferencias del consumidor, de sus gustos o de sus compulsiones consumistas. En la perspectiva de esta definición, el consumo es comprendido, ante todo, por su “*racionalidad económica.*” (García Canclini, 1995, p. 59).

Resaltemos del anterior concepto dos puntos: apropiación de los productos y usos de los mismos. El primero de ellos nos remite a la mera acción de su adquisición, pero bien se puede obtener un producto social y guardárselo mas no consumirlo; por lo tanto, el consumo desde esta perspectiva implica realizar dos acciones complementarias: adquisición y uso.

Al manifestar García Canclini que el consumo es resultado de un proceso sociocultural desecha con ello la visión conductista del proceso y niega que éste se restrinja a la relación estímulo-respuesta; asimismo, puede afirmarse que el consumo no es el resultado de una “compulsión consumista” y, como él mismo afirma, en realidad viene a ser la consecuencia de un proceso de socialización puesto en juego ante el objeto de consumo.

Al respecto, a principios del siglo XX se pusieron en boga hipótesis y teorías sobre el conductismo o el condicionamiento, como las emitidas por Le Bon (*Psicología de las masas*), J. B. Watson, I. P. Pavlov y W. Mc Dougall; se suma a esta corriente que trata de dar una explicación a la conducta de las masas el modelo de la “aguja hipodérmica” de H. Lasswell y su sociología funcionalista de los medios de comunicación. Pero, ya en 1933 aparecen planteamientos que hacen mención a factores diferenciadores en la recepción de mensajes, tales como la edad, el sexo, el entorno social, etc. y que echan por tierra el modelo de Lasswell (Mattelart, A. y M., 1997, pp. 28-31).

Entonces, el modelo conductista no llegó a explicar del todo el comportamiento del consumo, el cual no era el producto simplista de una reacción compulsiva, había en él algo más que requería explicación. García Canclini hace mención a seis modelos en los que se pueden comprender las motivaciones del consumo, y los cuales se pueden concretar en los párrafos siguientes:

Modelo 1. El consumo es el lugar de reproducción de la fuerza de trabajo y de expansión del capital. De acuerdo con este modelo, las “necesidades” de los trabajadores se organizan según la estrategia mercantil de los grupos hegemónicos. Dice García Canclini:

El capital o “las clases dominantes” provocan en las (clases) dominadas necesidades “artificiales” y establecen modos de satisfacerlas en función de sus intereses. Si no hay necesidades naturales, tampoco existen artificiales;

o digamos que todas lo son en tanto resultan de condicionamientos socioculturales. (García Canclini, 1998, pp 25-26).

Es necesario, agrega García C., conocer la forma en que se articula la racionalidad de los productores con la racionalidad de los consumidores para entender el consumo como resultado de la economía en su relación con el saber antropológico.

En este primer modelo sobre las formas de consumo hay dos posturas en juego: la del productor o clase dominante que busca crear o satisfacer una necesidad en el comprador, y la del consumidor que pone en juego su racionalidad y su economía para definir el consumo.

Modelo 2. El consumo es el lugar donde las clases y los grupos compiten por la apropiación del producto social. Esta visión concibe el consumo con un carácter interactivo en la vida cotidiana de los pueblos que lleva al surgimiento de las agrupaciones de consumidores, quienes a través de la demanda de ciertos bienes, provocan un crecimiento de la producción de ciertos bienes y de su circulación en el mercado.

Este modelo establece que en el mercado inciden tanto la racionalidad de productores como de consumidores y estos últimos, a través de sus agrupaciones, presionan los mercados para que se oferten los bienes que ellos demandan.

Modelo 3. El consumo como lugar de diferenciación social y distinción simbólica entre los grupos. Para explicar este modelo, García Canclini expone que las formas de distinción

entre las clases sociales se manifiestan, más que en los bienes materiales ligados a la producción (tener una fábrica o un banco), en las maneras de transmutar en signos los objetos consumidos; y agrega que:

“Si consideramos las fiestas populares, sus gastos suntuarios y sus maneras propias de elaboración simbólica, es posible percibir cuánto de la diferenciación de “los de abajo” se configura en los procesos significantes y no sólo en las interacciones materiales”. (García Canclini, 1998, pp. 27-28).

Visto así el consumo, se puede decir que cada clase social, cada persona transforma sus consumos en prácticas cargadas de signicidad. En este modelo se percibe la trascendencia del “cómo uso lo que adquiero” y cómo esas prácticas marcan las distancias entre las clases sociales. Sin embargo, una corriente actual establece que se está provocando una democratización de los consumos en donde las fuentes culturales se están convirtiendo, de acuerdo con Martín-Barbero, en los nuevos maestros del pueblo. Este último autor lo explica de la siguiente forma:

“Ni la familia ni la escuela –viejos reductos de la ideología- son ya el espacio clave de la socialización, de la mediación social. Los mentores de la nueva conducta son los *films*, la televisión, la publicidad que empiezan transformando los modos de vestir y terminan provocando una metamorfosis de los aspectos morales más hondos”. (Martín-Barbero, 1987, pp157-158).

Para Martín-Barbero, son los medios de comunicación los que hacen posible la democratización de la cultura, y afirma que “mientras el libro mantuvo y hasta reforzó la segregación cultural entre las clases, ya el periódico empezó a posibilitar el flujo y el encuentro que la radio, el cine y la televisión intensificarán más adelante” (Martín-Barbero, 1987, p.158).

En efecto, en los tiempos en que el libro era la fuente cultural por excelencia, pocos eran los que tenían acceso a su lectura, esto daba como consecuencia una diferenciación cultural marcada en la población entre los que leían y los que no leían. Se puede decir que la lectura era una forma de entretenimiento para las personas letradas y no precisamente se utilizaban en una dinámica de culturización, pero no toda la población tenía acceso a ellos. Más recientemente aparecen en el medio social los periódicos, la radio, el cine y la televisión con la modalidad de ser accesible a las mayorías dando esto como consecuencia lo que Martín-Barbero comenta.

En el siguiente modelo se percibe que algunas formas de consumo pueden favorecer la sociabilidad y que, a diferencia del anterior, no todo consumo es diferenciador de clases. Veamos como lo explica el autor.

Modelo 4. El consumo como sistema de integración y comunicación. Se advierte en este modelo, a diferencia del anterior, que algunos bienes culturales pueden vincular y acercar en lugar de distanciar a las distintas clases sociales de una comunidad y favorecer la sociabilidad. “Consumir es también, por lo tanto, intercambiar significados” (García Canclini, 1998, p. 29).

Esto puede confirmarse, consigna el autor, observando prácticas cotidianas: en todas las clases sociales, reunirse para comer, salir a ver aparadores, ir en grupo al cine o comprar algo, son comportamientos de consumo que favorecen la sociabilidad. En una comunidad que bien puede ser regional o nacional, hay productos en cuyo consumo se vinculan todas las clases sociales; por ejemplo, podríamos hablar del gusto por ciertas comidas, por cierta música, por ciertos lugares de recreo o esparcimiento, etc.

Martín Barbero particulariza este efecto al establecer que la radio es un medio clave, integrador de masas, con una capacidad especial para *medir lo popular*. Esta capacidad le viene a la radio, dice el autor, de su “carácter técnicamente popular”, pues no requiere de otras destrezas más que de la facultad de oír para disfrutar de su transmisión. A partir de ahí la radio llega a ser el medio clave de integración de las masas que de una u otra forma favorece la formación de identidades. (Martín-Barbero, 1987, p. 166).

Modelo 5. El consumo como escenario de objetivación de los deseos. De acuerdo con este modelo, los deseos juegan un papel insoslayable en la configuración semiótica de las relaciones sociales y por su carácter simbólico, no obedecen a una necesidad, son el producto de experiencias pasadas, de recuerdos y, más que buscar satisfacer una necesidad fisiológica, esta forma de consumo va dirigida a cubrir aspectos simbólicos presentes en el individuo. Así, dice García C., se come para alimentarse, pero también para satisfacer el deseo de ingerir un platillo en especial; se puede asistir a un festival de música por el deseo de conocer a un ídolo más que por la música misma; se toma de cierta bebida por el deseo

de degustarla y no necesariamente porque se tienen sed. Queda claro, pues, que en las prácticas de consumo juega un papel importante el deseo del consumidor.

Modelo 6. El consumo como proceso ritual. A través de los rituales, “la sociedad selecciona y fija, mediante acuerdos colectivos, los significados que la regulan”. Apoya su aseveración García Canclini en una cita de Douglas e Isherwood quienes se refieren al consumo como:

“un proceso ritual cuya función primaria consiste en darle sentido al rudimentario flujo de los acontecimientos”. Además de satisfacer necesidades o deseos, apropiarse de los objetos es cargarlos de significados. Los bienes ayudan a jerarquizar los actos y configurar su sentido: “las mercancías sirven para pensar”. (García Canclini, 1998, p. 32).

Vemos que cinco de estos seis modelos se refieren al carácter simbólico que guardan los bienes; además, se establece en ellos que el consumo le da distinción a la persona o un grupo social, lo integra y comunica con los otros, objetiva deseos y da origen a rituales. Consumir, concluye García Canclini, sirve para pensar, entonces todos los actos de consumo son hechos culturales. Más adelante abordaremos con detalle el aspecto simbólico que reviste el consumo cultural.

Al decir que el consumo sirve para pensar, explica García Canclini, “partimos de la hipótesis de que, cuando seleccionamos los bienes y nos apropiamos de ellos, definimos lo que consideramos públicamente valioso, las maneras en que nos integramos y nos

distinguimos en la sociedad, en que combinamos lo pragmático y lo disfrutable”. (García Canclini, 1995, p. 35).

En este orden de ideas, Martín-Barbero y Sonia Muñoz coinciden con García Canclini al afirmar que el consumo no es sólo reproducción de fuerzas sino producción de sentido, “lugar de una lucha que no se agota en la posesión de los objetos pues incluye los usos que les dan forma social y en los cuales se inscriben demandas y dispositivos de acción que materializan las diferentes competencias culturales”. (Martín-Barbero y Muñoz, 1992, p. 22-23).

Para concluir este apartado diremos que el *consumo* es una práctica cultural¹ que tiene como finalidad no sólo satisfacer una necesidad primaria, sino también cubrir requerimientos simbólicos de su razón de ser. El hombre consume aquello que da sentido a su vida.

2.2. Concepto de consumo cultural

En la actualidad, el consumo puede entenderse como una actividad simbólica, en donde confluyen valores desarrollados por la persona y en donde inciden múltiples factores

¹ *Práctica cultural* es, en un sentido amplio, toda actividad de producción y recepción cultural: escribir, componer, pintar y bailar (...) asistir al teatro, al cine, a conciertos, etc. En una acepción más radical, son consideradas prácticas culturales las actividades relacionadas con la *producción cultural* propiamente dicha. Así, son prácticas culturales la producción de una película, la realización de una congada (Representación dancística en el Brasil en la que se recrea la coronación de un rey del Congo) o el montaje de un espectáculo teatral. (...) Un enfoque todavía más riguroso reserva el uso de la expresión *prácticas culturales* a aquellas actividades que mueven a un grupo o comunidad en una determinada dirección. (Coelho, 2000, p. 408).

significativos. Como ejemplos se pueden citar consumos que obedecen a la moda, a estilos de vida, a gustos personales por ciertos diseños o colores, etc. en los cuales se evidencia que muchos de esos consumos pueden ser innecesarios, pero pueden estar cargados de gran simbolismo. Sin embargo, es de interés para los objetivos de este trabajo, dilucidar cuándo el consumo se convierte en cultural. Para eso tomamos lo que señala García Canclini quien dice que “los productos denominados culturales tienen valores de uso y de cambio, pero en ellos, los valores simbólicos prevalecen sobre los utilitarios y mercantiles”.

Para ilustrar la afirmación anterior diremos como ejemplo que un automóvil, además de la utilidad que presta para la transportación de las personas, puede dar a éstas un estatus, una cierta proyección en un grupo social; el automóvil tiene entonces un valor simbólico que podrá variar según su poseedor. Lo mismo puede decirse de muchos otros productos objeto de consumo que, aunque no sean precisamente suntuarios, para quien los adquiere tienen un valor simbólico definido por las experiencias socioculturales y por las objetivaciones del hombre en su contexto de vida. Este tipo de consumo, el cultural, García C. lo define como:

“El conjunto de procesos de apropiación y usos de productos en los que el valor simbólico prevalece sobre los valores de uso y de cambio, o donde al menos estos últimos se configuran subordinados a la dimensión simbólica”.

(García Canclini, 1998, p. 34)².

² Las cursivas son del original de García Canclini.

Por su parte, Marcelino Bisbal, apoyándose en Walter Benjamín, afirma que consumo cultural es:

"...la apropiación por parte de las audiencias de los productos y los equipamientos culturales, las relaciones que establecen con ellos, las resignificaciones y las nuevas asignaciones de sentido a los que los someten, los motivos de su selección". (Bisbal, M. 2001, pág. electrónica).

El propio Bisbal agrega que en el consumo cultural están involucrados no sólo el hecho de la apropiación o el *adueñarse de*, sino también las variables de los *usos sociales*, la percepción/recepción, el reconocimiento cultural, así como la "construcción" de ciudadanía en sentido de pluralidad, por tanto, de concepción democrática de la vida.

Puede apreciarse en las anteriores afirmaciones que el valor simbólico prevalece en la decisión de apropiarse de un producto cultural, los usos que de ellos se hagan, las relaciones que se establezcan con ellos e independientemente del propósito original del bien concebido, resalta el significado que tiene el bien para la persona que lo ha adquirido. Al respecto, García Canclini dice que,

son bienes culturales no sólo los bienes con mayor autonomía: el conocimiento universitario, las artes que circulan en museos, salas de concierto y teatros. También abarca aquellos productos muy condicionados por sus implicaciones mercantiles (los programas de televisión) o por la dependencia de un sistema religioso (las artesanías y las danzas indígenas), pero cuya elaboración y cuyo consumo requieren un entrenamiento

prologando en estructuras simbólicas de relativa independencia. (García Canclini, 1998, p. 34).

El valor simbólico de los bienes culturales, de acuerdo con García C., es un valor otorgado por el individuo a un producto humano; no es pues, un valor intrínseco al objeto, sino derivado de las estructuras simbólicas que la vida social del hombre ha configurado. El norteamericano John B. Thompson resalta este aspecto al afirmar que:

“En todas las sociedades, los seres humanos se dedican a la producción e intercambio de información y contenido simbólico. Desde las más tempranas formas de gestualidad y uso del lenguaje hasta los desarrollos más recientes de la tecnología informática, la producción, almacenamiento y circulación de información y contenido simbólico ha constituido una característica central de la vida social.” (Thompson, 1998, p. 25).

Debe entenderse, entonces, que todas aquellas apropiaciones que el hombre realiza, trátase de bienes materiales o abstractos, y en cuyas transacciones y usos el valor simbólico es el conspicuo, pertenecen a lo que se conoce como *consumo cultural*. Veamos ahora lo que distintos autores han aportado sobre lo que puede entenderse por “apropiación”.

2.3. El concepto de apropiación

Intentaremos ahora explicitar lo qué entendemos por apropiación. El grupo de estudiantes sobre el cual se realizó el presente trabajo construye día a día su cultura, entre otros

aspectos, con y por lo que se va apropiando de la producción social. Entonces, con el propósito de dar precisión a este término, comenzaremos diciendo con García Canclini que consumo es “*el conjunto de procesos socioculturales en que se realizan la apropiación y los usos de los productos*”. De acuerdo con el Modelo 2 que este autor describe para explicar el consumo, éste es el lugar donde las clases y grupos sociales compiten por la apropiación del producto social.

Por su parte, Bisbal también hace mención de la apropiación como “el adueñarse de”. Estas afirmaciones dejan la idea de que apropiación es una simple transacción económica en donde el hombre se concreta simplemente al acto de adquirir algo, cambiar un producto por su equivalente en moneda u otro objeto establecido ex profeso para estos actos sociales. Coelho consigna que en política cultural y en la dinámica de la cultura se prefiere el término *uso* sobre el de *consumo* puesto que la meta final es evidenciar el valor de uso del producto cultural y no su valor de cambio. El uso, dice Coelho, “es el momento de la exposición directa del producto cultural a aquellos a quienes se destina y de su apropiación por parte del público”. (Coelho, 2000, p. 451).

En los procesos de apropiación de los productos sociales, como los denomina García Canclini, no sólo habrá que referirse al consumo de objetos materiales, tangibles, hay infinidad de productos sociales intangibles como son los conocimientos, las ideas, los mensajes, la música que también resultan ser objetos de apropiación. Thompson explica así lo de apropiarse de los mensajes:

“Cuando nos apropiamos de un mensaje lo adaptamos a nuestras vidas y a los contextos en los que vivimos. (...) Al arraigar un mensaje e incorporarlo rutinariamente a nuestras vidas, nos implicamos en la construcción del sentido del yo, de quiénes somos y dónde estamos en el espacio y el tiempo”. (Thompson, 1998, p. 66-67).

Thompson va más allá que el simple uso de un bien cultural al hablar de apropiación; ésta, dice Thompson, conduce al hombre a la producción de sentido, de identidad, a la producción de “quienes somos y dónde estamos”. En cierta forma, Thompson coincide con Martín-Barbero y Sonia Muñoz al referirse a estas prácticas como productoras de sentido; pero el primero se refiere a la apropiación mientras que los segundos al consumo; con esto, podríamos pensar que uno y otro término –consumo y apropiación- tienen la misma significación para estos autores.

De acuerdo con los conceptos de apropiación que hemos visto, se pueden extraer algunos rasgos comunes sobre el término. Primeramente diremos que es un proceso sociocultural por el cual las personas adquieren productos, es el adueñarse de artículos derivados de la producción social. La apropiación es una parte del consumo cultural que puede llevarse a cabo con objetos materiales o intangibles; es adaptar el producto social a nuestras vidas y a los contextos en que vivimos; finalmente se puede decir que la apropiación está relacionada con la producción de sentido, del yo y de la identidad.

Concretamente, *apropiación* en consumo cultural se refiere a la adquisición y uso de un producto social que implica la aprehensión del mismo por parte del receptor o adquirente.

De acuerdo con lo anterior y refiriéndonos al comportamiento del grupo sobre el que se llevó a cabo la investigación, resulta significativo el conocer qué adquieren, qué adaptan a sus vidas los componentes del grupo y en qué medida esto que están apropiando del producto social da sentido a sus vidas y les ayuda a construir su identidad.

2.4. Los *massmedia* en el consumo cultural

En la sociedad actual, para el ciudadano común, los *media* son las fuentes culturales más generalizadas, por lo tanto, a través de su apreciación, medición y grado de uso, aunado a estudios sobre sus fuentes de consumo y sus prácticas cotidianas, intentaremos conocer el perfil cultural de un grupo de estudiantes de biología de la Universidad de Occidente, por lo cual, en este capítulo abordaremos distintos aspectos relacionados con el consumo de los medios.

Numerosos autores han hecho hincapié en la influencia tan significativa de los medios sobre el individuo y la sociedad en general, entre otros podemos citar a Thompson, García Canclini, Martín-Barbero, Reséndiz, Stevenson, Mattelart, Brunner, Nightingale, etc. Thompson, señala que de manera profunda e irreversible, el desarrollo de los *media* ha transformado la naturaleza de la producción simbólica y el intercambio en el mundo moderno. Destaca también este autor, el papel y las funciones que la comunicación mediática desempeña en el mundo social: “La comunicación mediática posee una dimensión simbólica irreductible: se ocupa de la producción, almacenamiento y circulación de materiales significativos para los individuos que los producen y los reciben”. (Thompson, 1998, pp. 25-26).

Los sistemas simbólicos institucionalizados, proveedores clásicos de cultura: familia, estado escuela, religión, que organizaban el universo simbólico y las significaciones conformadas en el seno social, ya no son las fuentes únicas de cultura; en la era moderna, los medios recogen a esos cuatro proveedores y estructuran las nuevas maneras en que se produce y circula la cultura en la actualidad. Sobre este punto Thompson señala:

“Instituciones religiosas, instituciones educativas y las instituciones mediáticas, éstas y otras instituciones culturales han proporcionado una amplia base para la acumulación de los medios de información y comunicación, así como materiales y recursos financieros, y han dado forma a las maneras en que la información y los contenidos simbólicos son producidos y puestos en circulación en el mundo social”.(Thompson, 1998, p. 35).

Vemos, pues, que las instituciones que comúnmente han sido las proveedoras de cultura, ellas mismas han integrado a los medios a sus formas de comunicación para cumplir con su función socializante. La producción de símbolos en la sociedad actual no sólo es el resultado de una interacción cara a cara, en ella intervienen otros recursos, como los medios técnicos, que fijan y transmiten información y contenidos simbólicos. En su proceso de socialización, el hombre hace uso de todos sus recursos los cuales Thompson designa como “medios de información y comunicación”; en ellos incluye los medios técnicos, las habilidades, competencias y formas de conocimiento empleados en la producción, transmisión y recepción de información y contenido simbólico, es decir, lo

que Bourdieu llama “capital cultural”; y el prestigio acumulado, reconocimiento y respeto otorgado a determinados productores de información e instituciones, sería el “capital simbólico” de Bourdieu. (Thompson, 1998, p. 33-34).

Para Thompson, entonces, en los medios de información y comunicación, se incluyen no sólo los artefactos técnicos, sino también el capital cultural de las personas y su capital simbólico; la convergencia de estos recursos permite la comunicación y la transmisión de conocimientos. En estos procesos, en la sociedad actual, los medios desempeñan un papel determinante.

Sin embargo, la apropiación de esos contenidos mediados no es automática; la persona no adopta una condición pasiva ante la información, sino que hay en él un proceso de selección derivado de la interpretación de la misma. Es aquí donde el capital cultural y el capital simbólico entran en juego. Sobre este punto, Thompson comenta que:

Debemos abandonar la suposición de que los destinatarios de los productos mediáticos son observadores pasivos cuyos sentimientos han estado permanentemente aletargados por la continua recepción de mensajes similares. (...) Suposiciones de este tipo tienen poco que ver con el carácter actual de las actividades receptoras y son las complejas formas en que los productos mediáticos son aceptados por los individuos, interpretados por ellos e incorporados a sus vidas. (Thompson, 1998, p. 45).

Esa incorporación de productos mediáticos va conformando en la persona un sentido de pertenencia a un grupo o una comunidad, según lo explica Thompson al afirmar que el sentido de pertenencia deriva, en cierta medida, del sentimiento de compartir una historia y un lugar común, una trayectoria común en el tiempo y el espacio. Esta afirmación la podemos trasladar al contexto de los estudiantes sobre los que se hizo el estudio, muchas de sus prácticas culturales son compartidas por el grupo, se percibe en ellos un sentimiento de identificación con sus pares, tanto dentro como fuera del contexto universitario: van a los mismos sitios, tienen un consumo semejante en lo que se refiere a fuentes culturales y a tiempos de consumo. Eso lo veremos con más detalle en el capítulo de resultados del trabajo.

Para Thompson, además de los medios existen otras formas por las cuales el individuo apropia mensajes, formas que se dan en la interacción social como la que se desarrolla entre padres e hijos, entre alumnos y profesores, entre parejas, formas fundamentales en la estructuración social. La interacción cara a cara va cediendo terreno a los *media*, en especial a la televisión por su accesibilidad y expansión global. (Thompson, 1998, p. 68).

El desarrollo de los medios de comunicación, propio de la sociedad actual, crea nuevas formas de acción e interacción y nuevos tipos de relaciones sociales, formas que son completamente distintas del tipo de interacción que ha prevalecido a lo largo de la historia de la humanidad y que han permitido que la interacción social vaya más allá de la delimitación del espacio físico establecida por la influencia directa de las personas; las relaciones humanas se producen incluso sin compartir una ubicación espacio-temporal común.

Las personas han rebasado la interacción cara a cara lo cual ha proporcionado una mayor libertad y trascendencia en sus significaciones, pues en los medios no hay la sujeción al “aquí y ahora”; en la actualidad la interacción mediática es un sector de la vida cotidiana pero, como cita Thompson, también es, en parte, responsable de la conducta del individuo en la vida cotidiana. Estas afirmaciones tienen una marcada relación con lo que más adelante citamos de Stevenson y Martín-Barbero sobre la producción de cultura y la conducta del hombre en sociedad.

No puede negarse que la generalización de los *mass media* en los hogares del mundo ha traído consigo otras formas de interacción social y, por ende, otras génesis de la cultura. Aunque subsistan las formas tradicionales de producción de cultura, la escuela, el barrio, la familia, hay una influencia muy importante de la tecnología mediática en la vida cotidiana. Esto lo afirman, entre otros, autores como García Canclini, Martín-Barbero y Stevenson.

Los medios masivos: cine, TV y demás, influyen de tal manera en las formas de pensar de los ciudadanos, que éstos definen criterios con base en lo que los medios pregonan. Al respecto, el ensamble entre ambos términos (ciudadanos y consumidores), afirma García Canclini, se altera en todo el mundo debido a cambios económicos, tecnológicos y culturales, por los cuales las identidades se organizan cada vez menos en torno de símbolos nacionales y pasan a formarse a partir de lo que proponen, por ejemplo, Hollywood, Televisa y MTV. (García Canclini, 1995, p. 15). En esto coincide con Martín-Barbero cuando este último se refiere al cine y la televisión como los nuevos mentores de la sociedad que citamos páginas antes.

Los tiempos actuales, altamente tecnologizados han multiplicado las opciones mediáticas y modificado con ello las formas de la producción cultural. Afirma Stevenson que

“La aparición de los sistemas de emisión por cable, por satélite y mediante otras formas más globales, el rápido surgimiento de un heterogéneo mercado de revistas, la comercialización de las ondas de aire y el aumento del número de hogares que disponen de equipo de video han modificado el eje de la producción cultural”. (Stevenson, 1998, p. 210).

De acuerdo con Stevenson, ahora los consumidores tienen posibilidades mucho más amplias de elección y de control sobre los productos culturales que desean comprar. Ello les ha permitido escapar, de las formas tradicionales de producción cultural y solazarse con una variedad de material semiótico que no tiene precedentes.

De la afirmación anterior, cabe resaltar la frase: “las formas culturales que desean comprar”, esto nos indica que el hombre moderno está supeditando su bagaje cultural y la producción de cultura a su capacidad de compra. En la actualidad hay una menor interacción cara a cara, menor capacidad en las personas de significar situaciones con sus pares y, como consecuencia, la cultura con la cual se está relacionando es la que ha comprado a través de los medios. Aspecto muy importante resulta esto para la interpretación de nuestros resultados, ya que si la capacidad para tener acceso a una multiplicidad de opciones culturales está supeditada a la capacidad de compra, entonces en

el caso de los estudiantes, sus opciones aparecerán reducidas dadas las limitaciones económicas propias de su estatus socio-económico.

Otros autores como Marc y Picard y Rafael Reséndiz coinciden con lo aseverado por Stevenson respecto a la influencia de los medios en el uso del tiempo libre y también con Sartori cuando afirma que el hombre actual se ha transformado en el *Homo videns*, pues este medio, la televisión, se destaca porque “entretiene, distrae, divierte. Cultiva el *Homo ludens*. Tras formar a los niños, sigue formando o influyendo, a los adultos ‘informándoles’”. (Sartori, 2001, pág. electrónica).

Ese carácter lúdico de la televisión, el cual le ha valido para su amplia aceptación entre los públicos consumidores, quedó manifiesto en una investigación precursora desarrollada por el francés Joffre Dumazedier³ y citada por Rivera (1995, p. 160-61). Los resultados de esta investigación permitieron, en su momento, la elaboración de un paquete de sugerencias y observaciones, mismas que en la actualidad conservan su interés y vigencia; tal es el caso de las siguientes⁴:

- 1) Los espectadores tienden siempre a privilegiar las variedades de *entretenimiento*. Distracción y diversión aparecen más bien como respuestas a necesidades positivas y reales de la vida cotidiana sometida a presiones y responsabilidades individuales y sociales.

³ Los resultados de esta investigación fueron sintetizados por Dumazedier en su libro *Televisión y educación popular* (1956). Trabajo realizado en Francia

⁴ Son una síntesis de las incluidas en la publicación de Rivera.

- 2) Los espectadores *valorizan*, sobre todo, lo que rompe su monotonía sin exigir un nivel alto de concentración; aprecian lo novedoso, el humor y el lenguaje accesible a todo mundo, que les ofrece la televisión.

- 3) Los espectadores perciben las limitaciones de esas variedades y coinciden en la necesidad de emitir y consumir programas que brinden posibilidades de *instruirse* y *ampliar sus horizontes culturales*. Se establece la necesidad de “instruir deleitando”, concluye Dumazedier.

También Wilkins (en cita de González, S.) confirma esa inclinación del individuo por el carácter lúdico de los medios al afirmar que “La gente sólo ve lo que resulta entretenido”. Este aforismo mediático, afirma González, que parece una obviedad hasta que se le ve producir millones y millones de pesos, atañe también a un medio de reciente cuño como Internet: los cibernautas prefieren entretenerse en la red, un uso primario, que sacarle provecho como herramienta de trabajo, estudio o de servicio. (González, 2001, pág. electrónica).

Los medios de comunicación no sólo influyen en el grado de socialización, también definen el perfil de la sociedad moderna en todas sus facetas y manifestaciones. El sustituir formas tradicionales de uso del tiempo libre como tomar la copa en el bar o salir con los amigos, como afirman Marc y Picard, por el permanecer horas frente a un televisor, en una computadora o en los video juegos, necesariamente permuta el perfil y las prácticas en la vida cotidiana. (Marc y Picard, 1992, p. 88).

Los medios son generadores de una nueva cultura; sus formas de penetración y generalización que luego traen consigo la mediatización de las relaciones interpersonales y su ocupación de los tiempos libres de la generalidad de los individuos, nos lleva a una nueva cultura: la cultura de masas, según se establece en el siguiente párrafo de Reséndiz:

“Ellos (los medios) van definiendo el perfil de la sociedad moderna y los generadores de esa nueva cultura de masas condenada por los mismos intelectuales, desde Ortega y Gasset –pasando por los destacados miembros del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt-, hasta los marxistas latinoamericanos de los años cincuentas y aún en los 60s.” (Reséndiz, 1992, p. 185).

Además, agrega Reséndiz, dentro del contexto de la ciudad de México, los habitantes han ido generando formas particulares y casi *sui generis* de subsistencia⁵. En estas prácticas a las que se refiere Reséndiz, están involucrados los medios que definen formas, usos, preferencias y gustos; el esparcimiento, el uso del tiempo libre, las prácticas de consumo y la vida familiar están siendo configurados por los medios y más si se considera lo que afirma Breton:

“La abundancia de programas o de artículos que ponen en escena tal o cual aspecto de la vida privada de la gente, tanto en la televisión como en otros

⁵ El mismo Reséndiz explica lo que entiende por subsistencia: “Son las prácticas culturales que conforman la vida cotidiana: el trabajo, el esparcimiento, el tiempo libre, el consumo, las prácticas religiosas, las relaciones humanas como el amor, el sexo, la familia, etc.”

medios de comunicación, es un signo tangible de este fenómeno” (se refiere a la transformación de las condiciones de vida). (Breton, 1997, p. 156).

Destaca también Breton el hecho de que los medios de comunicación se establecen y operan con una óptica mercantilista; el ideal del liberalismo, que siempre busca nuevos yacimientos de beneficios, es que, finalmente, ninguna actividad humana sea gratuita. Afirma este autor que toda propuesta que implique introducir en el mundo de los medios de comunicación nuevas actividades relacionadas con lo educativo, lo cultural o la producción de conocimientos, debe evaluarse con esta vara. Desde esta perspectiva, nos estaríamos enfrentando, dice Breton, a una versión moderna del adagio clásico: “la comunicación no está hecha para el hombre sino el hombre para la comunicación”. (Breton, 1997, p. 139).

Un aspecto preocupante de los medios es el que representa su capacidad para manipular la información y diseñarla según sus intereses; ellos configuran un mundo virtual que después hacen llegar a un numeroso público al cual, en distintos grados, ya han mediatizado. Los medios de comunicación contribuyen considerablemente a amplificar los efectos de la crisis de valores y, de manera global, agrega Breton:

“son los primeros destructores de la idea de ‘verdad’. Su papel, en efecto, no es producir o detentar la verdad –en este sentido, los medios de comunicación no son un nuevo poder-- sino, más bien, ‘componer la verdad’ a partir de los diferentes puntos de vista que se encargan de poner en escena”. (Breton, 1997, p. 145).

Coincide también sobre el rasgo mercantilista de los medios, Enrique Semo quien cita que a éstos (a los medios) les preocupa, sobre todo, dominar el mercado y que su interés comercial se sobrepone con frecuencia a la responsabilidad social. Así, el nivel y los contenidos de sus emisiones que para muchos defensores son fuente principal, si no única, de información y esparcimiento, se contraponen a las necesidades colectivas más esenciales. (Semo, E. 2000, pág. electrónica).

En contraposición a esta idea, lo que se produce en los medios de comunicación, dice Martín-Barbero en cita de Peredo, “no responde únicamente a requerimientos del sistema industrial y a las estratagemas comerciales (como piensa la massmediología) sino también a exigencias que vienen de la trama cultural y los modos de ver (y oír la música); por esta razón, es necesario ampliar los horizontes de estudio en una transdisciplinariedad.” (Peredo, 1995, p.13)

Corroborando los efectos que los medios provocan en las prácticas habituales de sus audiencias, Stuart Ewen demostró que la propaganda había estimulado cambios en actividades cotidianas tales como el aseo, el peinado o el comportamiento habitual. (En: Nightingale, 1999, p. 23).

De acuerdo con Del Villar, la diversidad de medios que en la actualidad se ofrecen al consumidor, hace que éste dependa menos de un centro difusor de cultura, y que a la vez, pueda programar sus propios medios. Esto propicia, dice Del Villar, la individualización y no necesariamente la homogenización global de cultura, “coexistiendo así sociedades en la

sociedad: mundos posibles paralelos, interconectados, interdependientes y algunos de ellos hegemónicos”. (Del Villar Muñoz, 1992, p. 202).

El consumidor, en el proceso de apropiación, hace gala de una supuesta libertad para decidir qué consumir, pero tal libertad sólo es un privilegio de minorías, según lo establece McGuigan en el siguiente párrafo:

“Algunos consumidores son más libres que otros. En efecto, es todavía una minoría, de acuerdo con cualquier norma universal de comparación, quien está en una posición privilegiada por la pura ventaja material, de ejercer la libertad de escoger lo que va a consumir y consumir lo que ellos quieren o necesitan exactamente.” (McGuigan, 1997, p. 143).

En lo aseverado por estos últimos autores --McGuigan y Del Villar-- se deja ver que el libre albedrío del individuo, en sus prácticas de consumo, no se manifiesta plenamente, pues hay limitaciones importantes que en la generalidad de los casos están relacionadas con la economía. Por esto, el consumo, por lo regular, se circunscribe a “lo que puedo y no a lo que quiero consumir”. Coincide esto con lo comentado antes sobre afirmaciones de Stevenson, en donde hacemos ver que la capacidad de tener acceso a una multiplicidad de opciones culturales está en relación directa a la capacidad económica.

Recapitulando las ideas y planteamiento que los distintos autores han abordado sobre los medios, podemos afirmar que éstos son las fuentes culturales más generalizadas en la actualidad y, por lo mismo, son de utilidad básica para determinar la cultura de un grupo

social. De tal magnitud es su influencia que han transformado la naturaleza de la producción simbólica. Los medios se han integrado a las formas clásicas de producción y transmisión de la cultura, y tanto el capital cultural como el simbólico, siguen siendo determinantes en el uso de los medios, tanto para su consumo como para la producción de cultura; sin embargo, no todas las personas tienen acceso a esa diversidad mediática; tener la opción está definido por la capacidad económica. Por otra parte, esa diversidad de opciones está propiciando la individualización y no necesariamente la homogeneización de la cultura.

La incorporación de productos mediáticos, por una más grande penetración facilitada por los medios y un mayor consumo que otras fuentes culturales, va conformando en la persona un sentido de pertenencia a un grupo o clase social, y por su disposición y uso, se van creando nuevas formas de relaciones sociales. En la actualidad la interacción mediática es parte de la vida cotidiana y la identidad ciudadana se conforma en torno a lo que los medios proponen.

Es pertinente ahora abordar los cimientos sobre los que descansan los *mass media*, nos referimos a las industrias culturales.

2.5. Las industrias culturales

Para el desarrollo de este apartado, se precisa definir “industrias culturales”, expresión acuñada por los filósofos frankfurtianos, Horkheimer y Adorno, quienes afirmaban que éstas no eran resultado de necesidades humanas genuinas, sino que habían surgido con

fines meramente de entretenimiento y distracción. En su afán de obtener una producción masiva y estandarizada, las industrias culturales, afirman estos autores, “trivializaron los fines de la misma. La industria cultural fija de manera ejemplar la quiebra de la cultura, su caída en la mercancía.” (Mattelart y Mattelart, 1997, p. 54).

Según la UNESCO, “se considera que existe una industria cultural cuando los bienes y servicios culturales se producen, reproducen, conservan y difunden según criterios industriales y comerciales, es decir, en serie y aplicando estrategias de carácter económico”. En esta conceptualización queda por fuera cualquier vínculo de las industrias culturales con los requerimientos o necesidades reales de los individuos o grupos sociales, además, no les interesa a las industrias culturales lo que corresponda propiamente a la cultura, aunque ésta se siga produciendo a través de ellas con una modalidad: ser una cultura de masas.

De acuerdo con la O.E.I.⁶, los productos de las industrias culturales no retan a pensar y criticar el mundo social; manifiestan el culto al espectáculo y la moda y son la consecuencia de una transnacionalización subordinada.

El desarrollo de las industrias culturales dio lugar a que en los años 60, de acuerdo con Reséndiz, sociólogos, junto con antropólogos y comunicólogos llegaran a definir a la cultura de las nuevas sociedades industrializadas como “de masas”, pues correspondía a esa nueva conformación social –las masas- generar y consumir un tipo particular de cultura

⁶ Organización de Estados Iberoamericanos (2002). “Cultura, globalización y región.” Pág. electrónica disponible en: www.oei.org.co/cult005.htm

procedente precisamente de la denominada “industria cultural adorniana”. Crear ese tipo de cultura, se convirtió en la meta y no sólo en el producto de estas industrias, según lo establece Reséndiz en el siguiente párrafo:

“La cultura de masas aparecía entonces como aquel circuito cultural que subsumía todas las anteriores manifestaciones culturales que hasta el momento habían aparecido en las sociedades. Esta cultura de masas -por oposición a la cultura de élite- era producto y meta de la industria cultural que desarrollaban -incluyendo las revistas periódicas de drama y entretenimiento-, la televisión, la radio y el cine”. (Reséndiz, 1992, p. 185).

Otros autores coinciden con esta afirmación de Reséndiz sobre el carácter masificador de las industrias culturales. Jesús Aguirre (2001, pág. Electrónica) afirma que éstas se preocupan principalmente por los procesos de producción y circulación masiva de la información y sus efectos en los mercados, para entender cómo la propiedad y la estructura de los medios de información se derivan en un elemento económico con eco en el entramado cultural de las sociedades. Aguirre coincide con los anteriores autores (Reséndiz, O.E.I., Mattelart) en el sentido de que la principal preocupación de las industrias culturales son los mercados, y ese eco en el entramado cultural al que hace referencia Aguirre, queda por fuera de los intereses de las industrias culturales.

Los medios de comunicación social, como industrias culturales que son, los define Janowitz (en cita de Aguirre) como “instituciones y técnicas mediante las cuales grupos

especializados emplean recursos tecnológicos (prensa, radio, cine, televisión) para difundir contenidos simbólicos en el seno de un público numeroso, heterogéneo y disperso”. En otras palabras, la difusión misma no es más que la forma en que las industrias culturales llegan a los consumidores, en este caso, de medios, y se aprovechan de éstos para penetrar los distintos públicos y, dados sus contenidos impregnados de simbolismo, inciden en la producción de cultura.

Las industrias culturales, a sabiendas de los distintos capitales culturales de las personas, han diversificado las opciones de sus ofertas en la búsqueda de captar un público cada vez mayor; esto ha traído consigo la segmentación de las audiencias a la que hace referencia Sunkel, quien afirma que “la masificación de los consumos de bienes de la industria cultural no implica la homogeneización de los públicos sino más bien una estructura de consumo altamente segmentada donde coexisten gustos, preferencias y hábitos dispares”. (Sunkel, 1999, p. xxii). Como es de suponerse, esto es debido a las múltiples opciones que los mismos medios ofrecen a los consumidores: medios (prensa, Televisión, radio, video, etc.) y contenidos (programas de radio y televisión, películas, video juegos, etc.).

Otro aspecto en el que inciden las industrias culturales es que permiten al usuario o consumidor de sus productos configurar los procesos que dan sentido a su vida. Ya no opera sólo la interacción cotidiana presencial, las industrias mediáticas juegan hoy un importante papel en estos procesos de formación de identidad y de sentido. El norteamericano John B. Thompson lo explica de la siguiente forma:

“La tradición oral y la interacción ‘cara-a-cara’ siguen desempeñando un importante papel en la formación de nuestro sentido del pasado; sin embargo, cada vez más operan en conjunción con los procesos de comprensión que fundan sus contenidos simbólicos a través de los productos de las industrias mediáticas. (Thompson, 1998, p. 56).

Las industrias mediáticas se han aparejado a los conductos tradicionales de configuración y comprensión del sentido social y participan en la difusión de contenidos simbólicos. Aunada a esto, su gran capacidad de penetración y difusión ha hecho de ellas el vehículo idóneo para la transculturación. García Canclini afirma que el país dominante “infiltra su cultura en los países pobres a través de las industrias comunicacionales”, y agrega:

“Esto nos da la idea de la importancia que dichas industrias tienen en el mundo cultural. Desde hace más de medio siglo los intercambios culturales entre Estados Unidos y América Latina ocurren, más que en la literatura, las artes visuales o la cultura tradicional, en las industrias comunicacionales”.
(García Canclini, 1995, p. 19).

Aunque ese fenómeno de la transculturación o de intercambios culturales puede ocurrir y de hecho ocurre en ambos sentidos, las culturas hegemónicas son las que en mayor grado se traslapan hacia los países pobres gracias a la manipulación que hacen de las industrias mediáticas. Esta transculturación es parte de lo que en los tiempos actuales se describe como *globalización* y cuyo proceso,

“es el pasaje de las identidades modernas a otras que podríamos nombrar, aunque el término sea cada vez más incómodo, como posmodernas. *Las identidades modernas eran territoriales y casi siempre monolingüísticas.* (...) En cambio, *las identidades posmodernas son transterritoriales y multilingüísticas,* (...) operan mediante la producción industrial de cultura, su comunicación tecnológica y el consumo diferido y segmentado de los bienes. (García Canclini, 1995, p.46)

Las industrias culturales, de acuerdo con Morley, han incidido también en la conformación de la identidad no sólo de una nación, sino también la doméstica:

De modo que, así como tendríamos que interesarnos por el rol que desempeñan las tecnologías de la comunicación en la constitución de la identidad nacional, también deberíamos hacerlo por el análisis de la función que cumplen esas tecnologías en la construcción de las identidades en el nivel doméstico. (Morley, 1996, p. 420)

En un intento de resumen de este apartado diremos que las industrias culturales son el resultado de acciones dirigidas a la obtención de un provecho económico y fines triviales, pues tienden al desarrollo y apoyo de actividades de “vaudeville” o de “divertimento” y han sido un factor de quiebra de la cultura y la transformación de ésta en mercancía. Su producción industrial desde los años 60’s ha dado lugar al surgimiento de la cultura de masas y sólo se preocupan por los efectos que la circulación masiva de su información y sus productos causan en los mercados. A pesar de esa masificación de los consumos de

bienes de las industrias culturales que vivimos en la actualidad, no se ha generado la homogeneización de los públicos, pues en esto inciden factores ya mencionados en otros capítulos de este trabajo, como son la edad, el capital cultural de las personas, etc.

Las industrias mediáticas configuran en los consumidores los procesos que dan sentido a su vida, pero en ellos ocurre una transculturación facilitada por las nuevas tecnologías de la comunicación y su influencia es tal que llegan a conformar tanto la identidad doméstica como la identidad nacional.

A través de lo visto en este capítulo dedicado a los medios masivos de la comunicación, se ha podido establecer la gran influencia que éstos tienen en el proceso de culturización de los distintos grupos sociales. Dentro de estos grupos se encuentran los estudiantes quienes no son ajenos a su influencia y de una u otra forma consumen los productos mediáticos. Entonces, en nuestro trabajo pretendemos conocer en qué grado esos consumos que los estudiantes de biología de la Universidad de Occidente, están configurando la cultura del grupo. Qué consumen, con qué frecuencia y con qué intensidad; cuáles de estos consumos se han incorporado a sus vidas y le dan sentido. De acuerdo con lo visto, en la medida en que los bienes culturales provenientes de los medios sean parte del consumo cotidiano de los jóvenes, en esa misma medida su cultura será un producto mediatizado y diseñado por las industrias culturales.

Capítulo III. EL CONCEPTO DE CULTURA

3.1. El concepto de cultura

En el presente trabajo se pretende dar respuesta a preguntas como ¿cuál es el perfil cultural de los alumnos de biología de la Universidad de Occidente?, ¿qué cultura tienen?, ¿cómo la conforman cada día? ¿qué fuentes culturales consumen? Para eso, es pertinente precisar lo que entendemos por cultura, y aquí nos enfrentamos a un problema semántico de difícil solución. Sobre este punto, Bisbal cita que Georges Balandier, en la década de los años sesenta se dio a la tarea de conocer las diversas conceptualizaciones que se habían formulado sobre el vocablo cultura. Ya antes, en 1952, los autores Clyde Kluckhohn y Alfred Kroeber habían recopilado unas 164 definiciones distintas de cultura; y agrega Bisbal:

“Ante esa dispersión conceptual, más allá de la misma vaguedad semántica, el propio Balandier explicitó: ‘Todavía no existe ni definición ni teoría de la cultura a la que se pueda adherir sin ninguna clase de reticencias’ ¿Por qué dice esto? Llegó a encontrar más de 250 definiciones de cultura. ¿Tiene entonces sentido hoy día hablar todavía de cultura desde una única significación y práctica? Pareciera que no. (Bisbal, M., 2001, pág. electrónica).

Gilberto Giménez confirma la pluralidad semántica del término cultura al afirmar que este concepto forma parte de una familia de conceptos totalizantes estrechamente emparentados

entre sí por su finalidad común, que es la aprehensión de los procesos simbólicos de la sociedad, y que por eso mismo se intersecan y se recubren total o parcialmente: ideología, mentalidades, imaginario social, doxa, hegemonía, etc. De aquí se origina un problema de delimitación de fronteras y de homologación de significados que también ha hecho correr ríos de tinta. (Giménez, 1986, p.17)

En un intento por dar precisión al término, John B. Thompson hace mención a las tres concepciones de cultura, la *concepción clásica*, que predominó en los siglos XVIII y XIX y que se usaba generalmente para referirse a un proceso de desarrollo intelectual o espiritual; la *concepción descriptiva* de la cultura, en donde Thompson, se refiere al conjunto diverso de valores, creencias, costumbres, convenciones, hábitos y prácticas característicos de una sociedad particular o de un periodo histórico, y la *concepción simbólica* que desplaza el enfoque hacia un interés por el simbolismo. De acuerdo con esta última, los fenómenos culturales son fenómenos simbólicos, y el estudio de la cultura se interesa esencialmente por la interpretación de los símbolos y de la acción simbólica (Thompson, 1994, p.136).

El iniciador de esta especie de “revolución copernicana”, dice Giménez, fue el antropólogo inglés Edward Burnet Tylor, quien en su obra *Primitive cultura*, publicada en 1871, introduce por primera vez la “concepción total” de la cultura y la define como:

“El conjunto complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualquier otra capacidad o hábito adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad”. (Giménez, G., 1986, p. 21)

Esta definición totalizante de Tylor contempla como parte de la cultura todo lo que es de suponerse que el hombre ha aprehendido de los otros miembros de la sociedad donde le tocó nacer y crecer, conformaciones que ya dentro de sí, definen en el individuo prácticas, significaciones y otros rasgos de su comportamiento. Agrega Giménez que la cultura es “la totalidad de los modos de comportamiento adquiridos o aprehendidos en la sociedad”. La cultura comprende, por lo tanto, las actividades expresivas de hábitos sociales y los productos intelectuales o materiales de estas actividades. Por un lado tenemos, entonces, el conjunto de las costumbres, y por otro, el conjunto de los artefactos. (Giménez, G., 1986, p. 21).

Giménez consigna los planteamientos de distintos autores, sus criterios y conceptos acerca de la cultura. Inicia con la definición totalizante de Tylor, a la cual nos hemos referido antes; luego hace mención de la concepción de cultura, dentro de la óptica de la aculturación, en donde cultura es “el conjunto de respuestas del sustrato biológico a las necesidades primarias y a las derivadas por el grupo social al que se pertenece”. Más adelante se refiere al concepto de cultura según la escuela culturalista; dentro de esta corriente del pensamiento cita la definición dada por Linton: “Una cultura es la configuración de los comportamientos aprendidos y de sus resultados, cuyos elementos componentes son compartidos y transmitidos por los miembros de una sociedad”.

Giménez, además, hace mención del criterio de Levi-Strauss sobre la distinción entre naturaleza y cultura; según este autor la cultura pertenece íntegramente al orden simbólico, considerado el símbolo como “un elemento constitutivo de la vida social y una dimensión

necesaria de todas las prácticas humanas”. Aborda también Giménez en su relación la concepción de cultura en la ideología alemana de Marx que la ubica dentro de la dimensión simbólica: “La cultura es la dimensión precisa de todas las cosas”; incluye, además, el planteamiento de Gramsci quien afirma que ideología y cultura engloban el conjunto de significados que dan sentido a las prácticas sociales.

De hecho, señala Giménez que la cultura ha sido abordada como código o sistema de reglas por la antropología estructural; como ideología y concepción del mundo por la tradición marxista; como “sistema cognitivo y evaluativo” por algunos exponentes de la demología italiana de inspiración gramsciana; como “modelo” o “pauta de comportamiento” por los culturalistas; como “esquemas interiorizados de percepción, de valoración y de acción” por la sociología de Bourdieu; y, en fin, como “sistema modelante secundario” susceptible de tipologización por la semiótica soviética de la cultura. (Giménez, 1986, p. 33)

Puede apreciarse, entonces, que esa polisemia del término cultura obedece a los puntos de referencia o pautas establecidas por las distintas corrientes del pensamiento que pretenden definirla y buscan adecuarla a sus criterios y formas de pensar.

3.2. Teorías contemporáneas de la cultura

Para la finalidad de este trabajo, es importante delimitar el término *cultura*, de otra forma se corre el riesgo de perderse entre la maraña de conceptualizaciones, que son abundantes según vimos en el apartado anterior. Entonces, con la idea de contar con bases teóricas para

este propósito, iniciaremos con las tres concepciones de la cultura explicitadas por Thompson y de las cuales hicimos una breve referencia antes: la concepción *clásica*, la concepción *descriptiva* y la concepción *simbólica*.

Thompson afirma que la *concepción clásica* fue formulada por filósofos e historiadores alemanes a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX. A grandes rasgos la define así:

"La cultura es el proceso de desarrollar y ennoblecer las facultades humanas, proceso que se facilita por la asimilación de obras eruditas y artísticas relacionadas con el carácter progresista de la era moderna. (Thompson, 1994, p.139).

Puede apreciarse en la anterior definición de cultura que se excluyen todas aquellas acciones de orden pragmático y de la vida cotidiana. Es una concepción segmentada de la obra humana dentro de la cual sólo se contempla lo más excelso del hombre.

El mismo Thompson resume la *concepción descriptiva* de la cultura de la siguiente forma:

"La cultura de un grupo o sociedad es el conjunto de creencias, costumbres, ideas y valores así como los artefactos, objetos e instrumentos materiales que adquieren los individuos como miembros de ese grupo o esa sociedad". (Thompson, 1994, p. 143).

Según esta perspectiva, la cultura del hombre se manifiesta en todo aquello que es obra suya y que, como tal, puede servir para describirlo. Esta percepción de Thompson es muy semejante a la totalizante de Tylor, citada antes, en donde toda obra, pensamiento o práctica cotidiana es el resultado de procesos de estructuración a que ha sido expuesto el hombre desde su nacimiento y en su vida social y que a la postre conforman su cultura. Aspectos, todos ellos, que habrán de servir para describirlo. Sobre esta concepción, Gilberto Giménez establece en contrario que:

“No se puede llamar cultura indiscriminadamente y en el mismo sentido a todo lo que ha sido históricamente producido por el hombre, hasta el punto de que se diga que el canibalismo, la tortura y el racismo son hechos tan culturales como el pacifismo, la solidaridad humana y la música de Beethoven”. (Giménez, 1986 p. 52).

Con este planteamiento, Giménez no niega que todas esas acciones sean parte de la cultura de un pueblo, pero acepta que en la sociedad se desarrollan distintos tipos o niveles de cultura. Por otra parte, el mismo Giménez apoyado en Cirese¹, cita que la definición tyloriana no establece jerarquías entre los componentes materiales y componentes espirituales o intelectuales de la cultura. En otras palabras, Tylor dio el mismo valor jerárquico a componentes materiales como la construcción de una casa, el diseño de una herramienta, etc., que a hechos no materiales como la creación musical o literaria, por ejemplo. Si aceptamos la concepción de Tylor, debemos rechazar la idea de Giménez

¹ Se refiere a: Alberto Cirese, Cultura hegemónica e cultura subalterne, 1976.

acerca de que tienen distintos valores culturales los hechos que él mismo refiere: la música de Beethoven o el canibalismo; al fin, ambos son productos humanos.

Para exponer la *concepción simbólica* de cultura, Thompson recurre a Geertz² y menciona que esta concepción puede caracterizarse de la siguiente manera:

“La cultura es el patrón de significados incorporados a las formas simbólicas –entre las que se incluyen acciones, enunciados y objetos significativos de diversos tipos- en virtud de los cuales los individuos se comunican entre sí y comparten sus experiencias, concepciones y creencias.

(Thompson, 1994, p.145).

Esta concepción de la cultura contempla como partes integrantes de ella los componentes simbólicos incorporados que permiten a los individuos vivir en sociedad y participar en todo aquello que tiene para ellos una significación. En otras palabras, la cultura, desde esta óptica, es un mundo de significados compartidos.

Sobre estas tres concepciones del término cultura, el mismo Thompson formula lo que él llama la *concepción estructural de la cultura*; de acuerdo con ella, los fenómenos culturales

² Dice Thompson que en años recientes, la concepción simbólica de la cultura ha sido colocada en el centro de los debates antropológicos por Clifford Geertz, cuyo trabajo magistral, *The interpretation of cultures* representa un intento por extraerlas implicaciones que tiene dicha concepción para la naturaleza de la investigación antropológica. Geertz describe su concepto de cultura como “semiótico” más que “simbólico”.

pueden entenderse como “formas simbólicas en contextos estructurados”; y por lo tanto, el análisis cultural, según Thompson, puede interpretarse como:

El estudio de las formas simbólicas.-es decir, las acciones, los objetos y las expresiones significativas de diversos tipos- en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente dentro de los cuales y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas. (Thompson, 1994, p.149).

Esta propuesta habremos de considerarla para incursionar en el análisis cultural del grupo de estudiantes, ya que nos lleva al estudio de los comportamientos en contextos históricamente estructurados. En otras palabras, debemos preguntarnos qué significados tienen las prácticas de consumo de los estudiantes de biología sujetos de estudio en este trabajo y qué relación guardan esas prácticas con el entorno en donde se producen.

Debemos abordar ahora algunas ideas de Pierre Bourdieu relacionadas con el carácter simbólico que guarda el comportamiento del individuo, sus formas de relacionarse con el grupo y la labor estructurante de los contextos y los efectos de las personas sobre el entorno. Para este autor, lo social que se configura por las prácticas y procesos cotidianos está determinado por múltiples elementos que concurren en los individuos y en los grupos sociales; lo social, dice Bourdieu, presenta una doble existencia: se expresa tanto en las estructuras objetivas –estructuras independientes de los individuos- como en las subjetividades –esquemas de percepción, de pensamiento y de acción de los individuos.

Para concluir este capítulo necesitamos retomar el planteamiento de Giménez para decir con él que cultura *es un hecho o una práctica simbólica, una configuración específica de normas, reglas y significados que genera identidades y alteridades, objetivadas en instituciones y habitus y construidas en forma de memoria colectiva (mitos), actualizadas en forma de prácticas puntuales (ritos) y dinamizadas por luchas de poder.*

3.3. Los conceptos de campo y *habitus* de Bourdieu

En este apartado abordaremos dos aspectos muy relacionados con la producción de cultura; para esto debemos considerar que la cultura es un producto social que no existe *per se*; se caracteriza según el grupo social en el cual se socializa el individuo y el contexto en donde se desenvuelve. Para explicar estas relaciones que vienen a ser la génesis de la cultura, Bourdieu confecciona los conceptos de “campo” y “*habitus*”, en donde el primero es lo objetivo, es lo que la sociedad ha sedimentado y significado en su historia, mientras que lo segundo, el *habitus*, es lo social pero inscripto en el agente, es lo subjetivo.

Pierre Bourdieu comenta que el individuo es el producto de su socialización provocada por el campo social en donde éste ha nacido y se ha desarrollado; sus acciones obedecen a un hábito establecido a través de los años y no a la simple recepción de un mensaje. Bourdieu lo expone de la siguiente manera:

“Entre el cuerpo socializado y los campos sociales, que son por lo general dos productos acordes de la misma historia, se establece una complicidad infraconsciente, corporal. Empero, también se define por oposición al conductismo. La acción no es una respuesta cuya clase se encuentre sólo en el estímulo desencadenante; tiene como principio un sistema de disposiciones, lo que llamo el *habitus*, que es producto de toda la experiencia biográfica (lo que hace que, como no hay dos historias individuales idénticas, no hay dos *habitus* idénticos, aunque haya clases de experiencias, y de allí clases de *habitus*: los *habitus* de clase). (Bourdieu, 1990, p. 114).

Agrega Bourdieu que la teoría del *habitus* está dirigida a fundamentar la posibilidad de una ciencia de las prácticas que escape a la alternativa del finalismo o el mecanicismo. El *habitus* es el conjunto de respuestas del individuo definidas por la influencia inmanente del campo social; son, dice Bourdieu, “acciones que buscan satisfacer las exigencias inscritas en el campo social”. (Bourdieu, 1990, p. 141).

Bourdieu concibe el *habitus* como un conjunto de normas, prácticas y comportamientos estructurados en el individuo que no obedecen a actos mecánicos, sino a procesos de reflexión. Las prácticas individuales y sociales, que siempre son culturales si se las considera bajo el ángulo de su dimensión simbólica o como productoras de sentido, tienen su principio generador en el *habitus*. (Giménez, 1986, p. 34).

El término bourdiano de *habitus*, es una categoría concebida para dar cuenta de tres propiedades un tanto paradójicas de las prácticas individuales y colectivas: su regularidad sin reglas conscientemente obedecidas; su carácter aparentemente teológico, pero sin finalidad consciente; y su “orquestración sin director de orquesta”. Para que esto ocurra, agrega Giménez:

“debe postularse, entonces, un sistema de *disposiciones durables*, de estructuras predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, que expliquen la generación de las prácticas con las características señaladas. Tal es el papel del *habitus*, que se define como un sistema subjetivo, pero no individual, de estructuras interiorizadas que son esquemas de percepción, de concepción y de acción”. (Giménez, 1986, p. 34).

Coincidiendo con este orden de ideas, el *habitus*, dice Maestri, es generado por las estructuras objetivas y éste, a su vez, genera las prácticas individuales dando a la conducta esquemas de percepción, pensamiento y acción. Además, agrega:

“el *habitus* esquematiza las prácticas y garantiza su coherencia con el desarrollo social. A su vez, tiende a reproducir las condiciones objetivas que le dieron origen, pero, ante contextos diferentes puede reorganizar las prácticas adquiridas y producir acciones transformadoras”. (Maestri, 2001, pág. electrónica).

Abundando sobre la teoría del *habitus* de Bourdieu, Lizarazo Arias hace mención de la multidimensionalidad social, conformada por factores diversos en donde el consumo desempeña un papel determinante para las distinciones sociales. Afirma que:

“Los grupos sociales, las relaciones de antagonismo y distinción, las tensiones de fuerza y el ejercicio del poder no se definirán para Bourdieu sólo por aspectos económicos o políticos, sino por una multitud de factores (étnicos, sexuales, pedagógicos, simbólicos, religiosos, económicos, lúdicos, estéticos, afectivos, etcétera) que se presentan como estructuras o redes de relaciones que responden a cierta lógica de organización”. (Lizarazo, 1998, p. 81-82) .

Para Lizarazo, el *habitus* de Bourdieu es una matriz interiorizada por los actores, en donde se definen sus prácticas sociales que tienden a realizarse de manera ritualizada: su forma de vestir, de hablar, etc. El *habitus* “se conforma en la relación del actor con las instituciones y campos sociales, en suma, en la relación con las estructuras estructurantes que definen las matrices interiorizadas por los individuos”. (Lizarazo, 1998, p. 99).

Esas matrices que el individuo ha interiorizado y que definen las prácticas sociales, productos del *habitus*, Lizarazo las ubica dentro de las siguientes dimensiones:

1. *Dimensión cognitiva*. Matrices de pensamiento, como aquellos principios y descripciones que dan una idea del mundo de la sociedad, que generan rutas de pensamiento y formas de analizar y explicar los acontecimientos.

2. *Dimensión hermenéutica.* Matrices de percepción e interpretación, como aquellas que delimitan los posibles de percepción y la coloración emotiva y axiológica de la misma. Sabemos que la percepción no sólo es un asunto de aparatos biológicos perceptuales, sino de selección y combinación de estímulos, según un cuadro o esquema configurado socioculturalmente que actúa poderosamente sobre la forma en que interpretamos tales informaciones.

3. *Dimensión emotiva.* Matrices de sentimiento, como aquellos diagramas de emoción que definen lo que se debe y no sentir en las experiencias vitales-relacionales de las personas, y la forma en que deben reaccionar ante ellas.

4. *Dimensión pragmática.* Matrices de acción y operación, las cuales conducen o gobiernan el tipo de acciones que realizamos tanto en el sentido estratégico (lo que debemos hacer para alcanzar un fin) como en su sentido moral (aquello que creemos nos está o no permitido hacer). (Lizarazo, 1998, p. 101).

Para Michel De Certeau, el *habitus* de Bourdieu es el soporte de una sociedad, pero para que éste tenga estabilidad, es necesario que sea incontrolable, invisible. Pero lo que interesa a Bourdieu, “es la génesis de esas prácticas, es decir, el modo de generación de las prácticas” (De Certeau, 1996, p. 66).

Silverstone³ por su parte, afirma que Michel de Certeau ve en un concepto tan sugestivo y sutil como el de *habitus* “una forma de cierre contra lo cotidiano. Una forma que niega su dinámica, sus contradicciones y sus indeterminaciones”. (Silverstone, 1996, p. 268).

Afirma García Canclini que para Bourdieu no hay relaciones de comunicación o conocimiento que no sean relaciones de poder, y las relaciones culturales pueden operar como relaciones de poder justamente porque en ellas se realiza la comunicación entre los miembros de la sociedad y el conocimiento de lo real. No basta decir, afirma García Canclini, que los sistemas simbólicos son instrumentos de dominación en tanto son estructurantes y están estructurados; además, según este autor, hay que analizar cómo la estructura interna de esos sistemas, o sea del campo cultural, se vincula con la sociedad global. Es aquí donde se vuelve decisivo investigar el proceso de producción y apropiación de la cultura. (García C., en: Bourdieu, 1990, p. 40).

Vemos, pues, que Bourdieu concibe la relación entre *habitus* y campo como una relación de condicionamiento mutuo: el campo estructura el *habitus* y el *habitus*, a su vez, contribuye a constituir el campo como espacio significativo, dotado de sentido. Debemos ahora abordar lo que Bourdieu, entiende por estos dos términos: campo y *habitus*. Con este propósito, tomaremos el concepto muy preciso que expone Martín-Barbero:

El *habitus* es definido por Bourdieu como “un sistema de disposiciones durables que integrando todas las experiencias pasadas funciona como

³ Agrega Silverstone que precisamente fueron las teorías de De Certeau (y sobre todo su atención al potencial de resistencia en el interior de los momentos tácticos de la vida cotidiana) las que habilitaron un espacio intelectual para un populismo más estridente, especialmente sugestivo en el trabajo de John Fiske.

matriz de percepciones, de apreciaciones y de acciones, y vuelve posible el cumplimiento de tareas infinitamente diferenciadas”⁴.

Es posible que el *habitus* de Bourdieu pudiera confundirse con la “habitación” que mencionan Berger y Luckmann y que el hombre ha llegado a desarrollar en el afán de la economía de esfuerzos; sin embargo, la habitación, de acuerdo como la describen estos autores, más bien se refiere a los hábitos que una persona llega a conformar como sus prácticas rutinarias. Para estos autores, toda actividad humana está sujeta a la habitación, misma que ocurre de la siguiente forma:

“Todo acto que se repite con frecuencia, crea una pauta que luego puede reproducirse con economía de esfuerzos y que *ipso facto* es aprehendida como pauta por el que la ejecuta. Además, la habitación implica que la acción de que se trata puede volver a ejecutarse en el futuro de la misma manera y con idéntica economía de esfuerzos”. (Berger y Luckmann, 1997, p. 74).

Berger y Luckmann establecen que la habitación de la actividad humana se desarrolla en la misma medida que su institucionalización. La cuestión es, por tanto, saber cómo surgen las instituciones. La institucionalización aparece cada vez que se da una tipificación recíproca de acciones habitualizadas por tipos de actores. Dicho en otra forma, toda tipificación de esa clase es una institución. (Berger y Luckmann, 1997, p. 75-76).

⁴ Esta es una nota de pie de página de Martín-Barbero y Muñoz en *Televisión y melodrama*, 1992, p. 26

Se inicia así, con la habituación de varios del grupo, una secuencia que llevará a conformar el universo simbólico. Veremos más adelante como lo desarrollan Berger y Luckmann. Por lo pronto diremos que en cierta forma, lo que plasman estos autores en su anterior aseveración es semejante a la formación de los campos sociales a los que se refiere Bourdieu.

Hemos comentado que la cultura es un producto de la relación social y ésta ocurre cuando se pone en juego el *habitus* de cada individuo y el campo o contexto en el cual se desenvuelve. Enseguida veremos como explica Bourdieu lo que denomina “campo”:

Un campo –podría tratarse del campo científico- se define, entre otras formas, definiendo aquello que está en juego y los intereses específicos, que son irreductibles a lo que se encuentra en juego en otros campos o a sus intereses propios (no será posible atraer a un filósofo con lo que es motivo de disputa entre geógrafos) y que no percibirá alguien que no haya sido construido para entrar en ese campo (cada categoría de intereses implica indiferencia hacia otros intereses, otras inversiones, que serán percibidos como absurdos, irracionales, o sublimes y desinteresados). Para que funcione un campo, es necesario que haya algo en juego y gente dispuesta a jugar, que esté dotada de los *habitus* que implican el conocimiento y reconocimiento de las leyes inmanentes al juego, de lo que está en juego, etc. Un campo puede limitarse a recibir y consagrar cierto tipo de *habitus* que ya está más o menos constituido. (Bourdieu, 1990, p.136).

Un campo, entonces, es un espacio conformado por un conjunto de pautas y de prácticas culturales que sólo quienes las conocen pueden participar activamente en él; es decir que quienes han configurado dentro de sí el *habitus* específico para un espacio social determinado, puede participar en él. En otras palabras, el campo es un ámbito simbólico y viene a ser el contexto en donde se estructura la cultura de los que en él se involucran. De aquí la importancia que reviste en los estudios culturales el contexto en donde se llevan a cabo las prácticas cotidianas de los grupos sociales.

Ahora bien, puede decirse que el simbolismo es parte del actuar cotidiano del hombre, porque es parte integral de su cultura y es a su vez estructurante de su cultura, pero ¿qué es lo simbólico? Giménez nos dice: “En el sentido extensivo en que aquí lo tomamos, lo simbólico es lo mismo que la signicidad o la semiosis social, y recubre, en consecuencia, el vasto conjunto de los procesos sociales de significación y comunicación”. (Giménez, 1986, p. 32).

Este vasto conjunto de procesos sociales que ocurren en la vida cotidiana, puede desglosarse, de acuerdo con Giménez, en tres problemáticas:

- 1) La problemática de los códigos sociales, que pueden entenderse ya sea como sistemas articulatorios de signos en diferentes niveles, ya sea como reglas que determinan las posibles articulaciones o combinaciones entre signos.

- 2) La problemática de la producción del sentido y, por lo tanto, de representaciones o visiones del mundo, tanto en el pasado (para dar cabida a las

representaciones ya cristalizadas en forma de pre-construidos culturales o de “capital simbólico”), como en el presente (para abarcar también los procesos de actualización, de invención o de innovación de valores simbólicos).

3) La problemática de la interpretación o del reconocimiento, que permite comprender la cultura también como “gramática de reconocimiento” o de “interconocimiento” social. (Giménez, 1986, p. 32).

Giménez hace dos observaciones capitales respecto a lo simbólico y a éste lo califica como semiosis social. La primera observación se refiere al hecho de que “a lo simbólico no se le puede tratar como un ingrediente o como mera parte integrante de la vida social, sino como una *dimensión constitutiva de todas las prácticas sociales*, de toda la vida social”. (Giménez, 1986, p. 33).

El párrafo anterior marca la pauta para que en este trabajo se signifique el llegar a conocer qué prácticas sociales, en qué contextos y qué consumos culturales del grupo de estudiantes han llegado a integrarse a sus formas simbólicas, pues esto nos lleva a definir el campo socio-cultural a que pertenece.

En otras palabras, el simbolismo está presente en todas aquellas situaciones del hombre en las cuales, éste hace uso de lo estructurado en él por la sociedad o en sus interrelaciones con lo social. De acuerdo con Giménez, este modo de ver las prácticas sociales nos permite sostener el carácter “ubicuo y totalizador de la cultura”, porque ésta se encuentra en todas partes, en todas las manifestaciones de la vida individual y colectiva.

Se puede ver que Giménez da por hecho que el simbolismo es parte de la vida misma, en todas sus manifestaciones y si se considera a la cultura como un constructo que cae dentro de la dimensión simbólica, entonces toda práctica social humana es parte de la cultura del hombre; como él mismo lo afirma, no sólo lo es la escritura, sino también los modos de comportamiento, las prácticas sociales, los usos y costumbres, el vestido, la alimentación, la vivienda, los objetos y artefactos que el hombre usa, la organización del espacio y del tiempo en ciclos festivos, etcétera.

En la segunda observación que sobre lo simbólico hace Giménez, establece que:

“...el símbolo y, por lo tanto, la cultura, no es solamente un significado producido para ser descifrado, sino también un instrumento de intervención sobre el mundo y un dispositivo de poder”. (Giménez, 1986, p. 33).

Lo anterior significa que lo que la cultura incorpora en el individuo son las formas en las cuales y por las cuales éste puede tener influencia sobre su entorno y, en la medida en que mayor sea ese bagaje incorporado, mayor poder tendrá el agente y su intervención sobre su contexto será más significativa. Si trasladamos esto al grupo de estudiantes sobre los que se condujo la presente investigación, encontraremos que por su condición de individuos en formación y con una cultura en proceso de acumulación, es reducido su poder social e inconspicua su intervención en sus campos sociales.

En conclusión, dice Giménez, “los sistemas simbólicos son al mismo tiempo *representaciones* (‘modelos de’) y *orientaciones para la acción* (‘modelos para’)”. Estas dos observaciones plasman la convicción de que el hombre, a diferencia de los animales, depende de estos modelos para su sobrevivencia y sin ellos, el hombre no puede convertirse en un ser social capaz de adquirir cultura.

3.4 El concepto de identidad cultural

El individuo en sociedad busca identificarse con el grupo con el cual se relaciona; experimenta, por decirlo así, la necesidad de mimetizarse. Esto mismo ocurre con los jóvenes integrantes del grupo que se tomó para esta investigación, van configurando esa identidad en su grupo social, en su territorio y en sus consumos culturales. Veamos ahora que dicen algunos autores sobre el cómo se va configurando en el individuo y en el grupo social la identidad cultural.

De acuerdo con Teixeira Coelho, *identidad cultural* es un sistema de representación de las relaciones entre los individuos y los grupos, así como entre éstos y su territorio, su medio, su espacio y su tiempo. “En el núcleo sólido de la identidad cultural - afirma Coelho - , aparecen el lenguaje, las narraciones, la música, la religión con todos sus mitos y ritos colectivos, los ritos profanos (el carnaval es un ejemplo típico), comportamientos informalmente ritualizados y las diversas manifestaciones artísticas”. Actualmente –agrega este autor- el concepto de identidad está siendo sustituido por el de identificación y que la tendencia hacia la globalización borra en parte los contornos

de las diversas identidades culturales, con importantes cambios en la persona a los que se refiere de la siguiente forma :

“Este paso de la identidad a la identificación es, por una parte, el indicio de un proceso del debilitamiento del yo identitario y de un proceso de desarticulación, es alienación y cosificación del sujeto, perdido en un flujo y reflujo de orientaciones e interpelaciones que llegan hasta él de varias fuentes –la publicidad, el cine, la televisión, las revistas promotoras de patrones- y que le exigen acoplarse a las necesidades del mercado.”
(Coelho, 2000, p. 267-268).

Por lo anterior, podemos afirmar que estamos ante uno de los efectos de la globalización, fenómeno mundial que se vale principalmente de los medios para penetrar cualquier frontera, cualquier cultura y se sirve de ellos para difundir contenidos cargados de simbolismo que poco a poco van sustituyendo los propios de cada región. De esta manera, las identidades personales y nacionales, configuradas a través de mucho tiempo y por la interrelación de sus individuos están siendo socavadas y desarticuladas para facilitar su cambio por otras: las que representan los medios y sus intereses. Veamos ahora lo que afirma Gilberto Giménez sobre la identidad social.

La identidad social, dice Giménez, “se define y se afirma en la diferencia”. Entre identidad y alteridad existe una relación de presuposición recíproca; es decir, yo me identifico contigo y tú conmigo. La identidad social, de acuerdo con Giménez, podemos definirla provisoriamente como:

La percepción colectiva de un “nosotros” relativamente homogéneo (*in-group*) por oposición a “los otros” (*out-group*), en función del reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos (que funcionarán también como signos o emblemas), así como de una memoria colectiva común. (Giménez, 1986, p. 41).

La identidad así entendida, agrega Giménez, constituye *un hecho enteramente simbólico* construido en y por el discurso social común, porque sólo puede ser *efecto* de representaciones y creencias. Esta concepción supone un “percibirse” y un “ser percibido” que existen fundamentalmente en virtud del reconocimiento de los otros. Poseer una determinada identidad implica conocerse y reconocer a los otros del grupo, por eso la identidad no es solamente “efecto” sino también “objeto” de representaciones; la identidad social es de naturaleza esencialmente histórica, y debe concebirse como producto del tiempo y de la historia. (Giménez, 1986, p. 43).

Otra caracterización que Giménez expone sobre este constructo es la siguiente: “*Identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura*, resultante de la interiorización distintiva de símbolos, valores y normas.” Esto significa que cuando no se tiene una cultura específica bien definida, es decir, una identidad cultural se provoca la anomia y la alienación, y esa situación conduce finalmente a la desaparición del actor. Finalmente, agrega Giménez: “se puede concluir que la cultura puede influir sobre el desarrollo social y económico de una región sólo por mediación de la identidad”. (Giménez, 1986, p. 45).

De allí la importancia que reviste el que los grupos y los pueblos consoliden su identidad y sus valores, para que sus acciones se encaminen a reforzarlos y conservarlos y que no sean fácilmente sustituidos por otros aportados por la transculturación y que su identidad sea contaminada, según lo plantea Martín-Barbero quien, al referirse a la cultura en América Latina, afirma que en lo popular existe una búsqueda de identidad en el indígena y en lo rural, “pues la masa urbana está muy contaminada”. (Martín-Barbero, 1987, p. 154).

Por la afirmación anterior, es de suponerse que este autor parte del hecho de que las manchas urbanas presentan una configuración heterogénea por la llegada a ellas de grupos sociales procedentes de distintos rumbos en busca de oportunidades de trabajo, de estudio y de sobrevivencia. Seguramente, ese conglomerado social urbano se contaminará de corrientes culturales no propias, pues también habrá de tener acceso a múltiples opciones alienantes, por su exposición frecuente a los medios y por su encuentro con prácticas sociales no propias; por todo ello, el conglomerado social experimenta una crisis de identidad temporal y queda expuesto a una peligrosa enajenación cultural, en donde las nuevas tecnologías de la comunicación tienen un papel definitorio.

Morley coincide con lo anterior cuando cita que “son los aparatos culturales (entre otras cosas) los que producen la nación”. Y al referirse a “aparatos culturales” da énfasis a las nuevas tecnologías de la comunicación. Debíamos interesarnos, dice Morley, en conocer el rol que éstas –las nuevas tecnologías- desempeñan en la configuración de la identidad nacional, también deberíamos hacerlo por el análisis de la función que cumplen esas tecnologías en la construcción de las identidades en el nivel doméstico. (Morley, 1996, p. 420)

La participación que las nuevas tecnologías tienen en la construcción de las identidades individuales y familiares, Morley lo explica de la siguiente forma:

“Lo que importa es no sólo el modo en que las ICT⁵ intervienen en el espacio y el tiempo doméstico y participan en las cambiantes identidades y posiciones de género, sino también el modo en que el consumo de las tecnologías (y de sus mensajes) participa en la construcción de las identidades individuales y familiares, y en la relación entre sus mundos privado y público.” (Morley, 1996, p. 361).

En el mismo orden de ideas, Mattelart afirma que éstos (los medios) son “vectores de comportamientos modernos”. El hecho de que los medios propaguen modelos de consumo y aspiraciones que simbolizan las formas de las sociedades más desarrolladas económicamente, y la aceptación de estos modelos por parte de los menos desarrollados, ha provocado que a estos últimos no les quede más que la opción de imitar a aquéllas. (Mattelart, 1998, p. 62).

En este orden de ideas, Claudio Lobeto hace referencia al rol fundamental que juegan los medios masivos en el proceso de homogenización de la cultura y afirma que las nuevas tecnologías diluyen o reafirman, según los casos, las identidades culturales y convierten el planeta en un solo mercado mundial tendiendo a conformar la existencia de públicos cada

⁵ Se refiere a las tecnologías de la información y la comunicación.

vez más homogéneos pero simultáneamente cada vez más fragmentados. (Lobeto, 2002, pág. elec.).

También Martín-Barbero aborda la cuestión de la identidad cultural en su relación con las nuevas tecnologías y menciona que en América Latina se pasa por una “reubicación múltiple”. Las

identidades de “lo nacional” y de lo “regional” esto es de las culturas populares, se ven afectadas por lo transnacional según lo expone en el siguiente párrafo:

“...las tecnologías no son meras herramientas dóciles y transparentes y no se dejan usar de cualquier modo, son en últimas la *realización* de una cultura y de una concepción: la del dominio en las relaciones culturales.”

(Martín-Barbero, 1987, p. 180).

De acuerdo con Martín-Barbero, las nuevas tecnologías de la comunicación son las herramientas, como él mismo las designa, de penetración en los choques culturales que se presentan en las interrelaciones entre distintas identidades culturales. Respecto a estas luchas al interior de las sociedades, Cisneros comenta lo siguiente:

“Cuando se empiezan a multiplicar las luchas y contradicciones al interior de cada sociedad local y se dan alianzas entre grupos de culturas distintas, simultáneamente a la aparición de problemas, intereses y necesidades que requieren de soluciones globales, como es el caso de algunas guerras o de la

ecología, en estas circunstancias, el problema de la identidad cultural se empieza a complicar de manera insospechada hasta hace algunas décadas. (Cisneros, 1992, p. 149).

En otras palabras, Cisneros deja ver que las identidades culturales conformadas por los distintos grupos sociales a través de muchas décadas o de cientos de años en algunos casos, se comienzan a debilitar ante problemas globales que atañen a grandes conglomerados mundiales.

El mismo Cisneros, basado en Guillermo Bonfil, aporta elementos para calificar una cultura como propia o ajena, según la fuente de decisiones. Para este fin propone una matriz de decisiones sobre el manejo de los elementos culturales de una sociedad, que nos permite identificar cuatro tendencias de los procesos culturales de un grupo determinado. La matriz mencionada es la siguiente:

Elementos culturales	Decisiones propias	Decisiones ajenas
Propios	Cultura autónoma	Cultura enajenada
Ajenos	Cultura apropiada	Cultura impuesta
Ambito:	Cultura propia	Cultura ajena

Es procedente ahora, precisar a qué nos estamos refiriendo cuando hablamos de “elementos culturales”. De acuerdo con Cisneros, se entiende por elementos culturales:

“los recursos que una cultura pone en circulación para llevar a cabo un propósito social, los cuales pueden ser: materiales (objetos, obras), de organización (relaciones sociales), de conocimiento (experiencias asimiladas), simbólicos (signos, símbolos, códigos) y emotivos (sentimientos valores, motivaciones)”. (Cisneros, 1992, p. 150).

Sobre la problemática de la cultura actual, Cisneros establece que a nivel mundial enfrentamos dos movimientos opuestos: los reivindicadores de las culturas propias y una creciente globalización de la cultura impulsada por la economía neoliberal. Considerar la importancia de esta dinámica, afirma Cisneros, es fundamental para actuar de manera conciente en cualquier área de la vida social, en particular en lo que se refiere al manejo de los medios de difusión masiva por su estrecha relación con las prácticas culturales. (Cisneros, 1992, p. 155).

Un aspecto que es evidente sobre los medios de comunicación, es que son instrumentos de divulgación por excelencia; afirma Reséndiz que,

(...) ellos van definiendo el perfil de la sociedad moderna y son generadores de esa nueva cultura de masas condenada por los mismos intelectuales, desde Ortega y Gasset –pasando por los destacados miembros del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt-, hasta los marxistas latinoamericanos de los años cincuentas y aún en los 60s. (Reséndiz, 1992, p. 185)

Aunque la influencia de los medios en la configuración de la identidad cultural es importante, habrá que considerar lo que menciona Umberto Eco⁶ para quien tanto el contexto donde se da el mensaje como la identidad del lector, tienen el poder de cambiar el mensaje. (Nightingale, 1999, p. 23).

Recapitulando lo que los distintos autores han expuesto sobre la identidad cultural, diremos que ésta es un sistema de representación de las relaciones entre individuos o grupos, así como entre éstos y su territorio, su medio, su espacio, su tiempo y cuyos elementos de cohesión más fuertes son el lenguaje, las narraciones, los ritos, la música, los comportamientos, etc.

Identidad cultural es una percepción colectiva de ser parte integrante de un grupo distinto a aquellos que han conformado una identidad cultural diferente a nuestro grupo. La identidad cultural es un hecho enteramente simbólico; es el lado subjetivo de la cultura, resultante de la interiorización distintiva de símbolos, valores y normas. Se define desde los usos que articulan memoria y experiencia.

Una identidad cultural no bien definida en una persona o en un grupo conduce a la anomia y la alienación. En la dinámica cultural actual surge la tendencia a la globalización que

⁶ Eco, en su ensayo "Hacia una guerrilla semiológica", esbozó un proyecto en el cual la lectura de la audiencia pudiera integrarse en la crítica cultural. En él, Eco no sólo reconocía el papel del lector sino que también asignaba a la lectura un papel significativo en la explicación de la comunicación de masas. (En: Nightingale, 1999, p.23).

borra en parte los contornos de las identidades culturales. Las nuevas tecnologías de la comunicación (NTC) tienen un papel relevante en la configuración de las identidades: nacional, regional, grupal o a nivel doméstico, en donde importa el modo en que se consumen esas NTC. Los medios se han convertido en vectores de “comportamientos modernos” y representan las formas en que las sociedades más desarrolladas penetran en las menos desarrolladas y terminan por dominarlas y por imponerles su cultura. Aunque la influencia de los medios es significativa en la configuración de la identidad cultural, la identidad del lector y el contexto en donde se produce el mensaje son elementos que permiten cambiar la naturaleza de este último y, se puede decir que, en última instancia vienen a ser la defensa de una identidad cultural contra los intentos de penetración de otra.

Para el caso del grupo de estudiantes, se puede decir que éstos construyen su identidad cultural con sus comportamientos, sus consumos y con el compartir cotidiano con sus pares dentro de un mismo contexto, reafirmando sus gustos, con su propio lenguaje y con su música lo cual apreciaremos en el capítulo de resultados.

Capítulo IV. LA VIDA COTIDIANA

El ambiente social conformado por todos los individuos de un conglomerado humano está compuesto, a su vez, por todos los productos de la actividad cultural del hombre; luego, combinados, conglomerado y cultura, confluirán en el individuo para socializarlo y culturizarlo. El conjunto formado por el grupo social, el ambiente y los productos de la actividad cultural, aunado a las interrelaciones que se establecen entre individuos y entre estos y su contexto, conforman lo que se conoce como vida cotidiana. En su descorrer se va perfilando la cultura del hombre como individuo y como grupo; de allí el interés en nuestro trabajo de tocar algunos aspectos de lo que es la vida cotidiana y del cómo en ella, los integrantes del grupo de biología tienen acceso a sus fuentes culturales, cómo se nutren culturalmente y cómo interactúan entre sí y con su entorno para configurar su cultura e incrementar su capital cultural. Es importante para efectos del presente trabajo relacionar los elementos de la vida cotidiana de los alumnos que compusieron la muestra con nuestras hipótesis; se precisa identificar las fuentes culturales que forman parte de su vida cotidiana, conocer su comportamiento y saber cuáles son sus consumos culturales.

Veremos primeramente en este capítulo lo que algunos autores han externado sobre la vida cotidiana; del cómo se desarrolla ésta; a qué lleva la interrelación humana; cómo se genera el conocimiento de la vida cotidiana, base para la incorporación del individuo al grupo social y en el seno social, la formación de su doxa, y finalmente identificaremos los elementos propios de la vida cotidiana.

4.1. El lenguaje en la vida cotidiana

Los aspectos biológicos y culturales se han entrelazado por generaciones para estructurar al hombre de hoy: el ser que razona, el que usa sus manos y su mente, el que ha creado su propio mundo y que ha forjado un lenguaje que viene a ser su principal creación; concepción humana que trasciende tiempo y espacio y que de ser un producto, vino a convertirse, a su vez, en el más significativo factor estructurante de su creador. La relación entre el hombre, productor, y el mundo social, su producto, se da en la vida cotidiana. Para Berger y Luckmann, esa relación es y sigue siendo dialéctica; por supuesto, se refieren estos autores al hombre no aislado, sino al que vive en sus colectividades y a su mundo social en donde interactúan entre sí. Se puede decir, entonces que el producto vuelve a actuar sobre el productor” (Berger y Luckmann, 1997, p. 83).

En ese mundo social donde interactúa el individuo, el lenguaje es el factor de mayor influencia sobre el desarrollo del hombre. No puede haber socialización sin lenguaje, dicen Berger y Luckmann, y agregan:

“Esa socialización viene a ser el principio de la realidad de la vida cotidiana la cual se organiza, alrededor del ‘aquí’ y del ‘ahora’, en donde el ‘aquí’ se refiere al lugar en donde está mi cuerpo y el ‘ahora’ a mi tiempo presente; pero esa realidad se presenta ya objetivada, o sea, “constituida por un orden de objetos que han sido designados como objetos antes de que yo apareciese en escena”. (Berger y Luckmann, 1997, p. 39).

En este proceso de incursión a esa realidad objetivada a la que se refieren estos autores, el lenguaje desempeña un papel relevante, pues a través de él la vida cotidiana adquiere sentido y significado. Poco a poco el hombre conoce el mundo y se interioriza en él gracias al lenguaje; todas sus conceptualizaciones se construyen en su mente por él y son a través de él sus interrelaciones con los otros.

A diferencia de otras especies, los seres humanos, producen juntos un ambiente social con la totalidad de sus formaciones socioculturales y psicológicas, y ninguna de estas formaciones debe considerarse como un factor de la biología humana y “así como es imposible que el hombre se desarrolle como tal en el aislamiento, también es imposible que el hombre aislado produzca un ambiente humano. El ser humano solitario es ser a nivel animal, el *Homo sapiens*, es siempre, y en la misma medida, *Homo socius*” (Berger y Luckmann, 1997, p. 72).

En la vida cotidiana, el hombre interactúa con otros, se relaciona con ellos en una situación “cara a cara” la cual es la situación óptima para tener acceso a la subjetividad ajena. En esa interrelación el individuo aprehende al otro, se aprehenden mutuamente en las rutinas de la vida cotidiana hasta llegar a tipificaciones que, a la postre, vienen a componer su mundo relacional. Pero ese interactuar con otros conduce también al individuo a objetivaciones que se extienden más allá de la situación “cara a cara”.

La vida cotidiana, afirman Berger y Luckmann, no sólo está llena de objetivaciones, sino que es posible únicamente por ellas; se configura en “un *continuum* de tipificaciones que se vuelven progresivamente anónimas a medida que se alejan del aquí y ahora, de la situación

cara a cara”, de tal forma que, afirman estos autores, la estructura social llega a ser la suma total de estas tipificaciones y de las pautas recurrentes de interacción establecidas por intermedio de ellas. En ese carácter, la estructura social es un elemento esencial de la realidad de la vida cotidiana. (Berger y Luckmann, 1997, p. 51-52)

Las objetivaciones ocurren en todo aquello que interesa a un grupo de individuos que tienen algo en común, son productos que van más allá de la subjetividad; pero las objetivaciones continuas conducen a la producción de signos con los cuales el grupo las identifica y les da sentido. El hombre en su historia ha producido gran cantidad de signos que para su mejor comprensión los agrupa en diferentes sistemas, según lo exponen enseguida Berger y Luckmann:

“Los signos se agrupan en una cantidad de sistemas. Así pues, existen sistemas de signos gesticulatorios, de movimientos corporales pautados, de diversos grupos de artefactos materiales, y así sucesivamente. Los signos y los sistemas de signos son objetivaciones en el sentido de que son accesibles objetivamente más allá de la expresión de intenciones subjetivas “aquí y ahora”. (Berger y Luckmann, 1997, p. 54).

Con los elementos vertidos hasta ahora, podemos establecer la siguiente secuencia de hechos en los procesos relevantes de la vida cotidiana y derivados de la interrelación:

INTERRELACIÓN → TIPIFICACIÓN → OBJETIVACIÓN → SIGNIFICACIÓN

Los planteamientos de Berger y Luckmann no paran aquí; de acuerdo con ellos, el conocimiento de la vida cotidiana se constituye en términos de relevancias definidas por intereses propios o por las estructuras sociales, según lo exponen enseguida:

 Mi conocimiento de la vida cotidiana se estructura en términos de relevancias, algunas de las cuales se determinan por mis propios intereses pragmáticos inmediatos, y otras por mi situación general dentro de la sociedad. Sin embargo, mis estructuras de relevancia se entrecruzan con las de otros en muchos puntos, como resultado de lo cual tenemos cosas “interesantes” que decirnos. (Berger y Luckmann, 1997, p. 64)

En un diagrama que sería una continuación del anterior, esta última afirmación quedaría esquematizada así:

ESTRUCTURAS DE RELEVANCIAS PROPIAS Y AJENAS + INTERSECCIONES DE LAS PROPIAS CON LAS DE OTROS → CONOCIMIENTO DE LA VIDA COTIDIANA

Dentro de su cotidianeidad y partiendo de sus relevancias, el hombre constituye e incrementa su conocimiento el cual, para trascender, debe ocupar un espacio en la dimensión simbólica, eso le dará la capacidad para separarse del “aquí y ahora”; esa posibilidad adquiere su máxima expresión cuando el lenguaje se hace simbólico, y el símbolo, como un tema significativo puede trascender de una esfera de realidad a otra, de un lugar a otro, de una sociedad a otra, de un tiempo a otro. Esa autonomía adquirida por el

simbolismo le confiere al lenguaje la posibilidad de convertirse en estructurante, en articulador de la misma fuente que lo ha creado.

En este apartado hemos visto cómo la interrelación en la vida cotidiana lleva a los individuos a la creación de sistemas de signos, tales como el lenguaje, de normas y formas de comportamiento que les permiten incursionar en un universo simbólico que el mismo grupo social ha estructurado, que vienen a constituir lo que Bourdieu denomina campo, pero que a la vez, se convierte en estructurante sobre el hombre mismo. De allí el interés que guarda este capítulo que nos permite distinguir los aspectos de la vida cotidiana que tienen influencia estructurante sobre el grupo considerado en el estudio. Importa saber ahora qué prácticas son las relevantes para ellos, pues dichas prácticas serán, en última instancia, las de mayor significancia en la conformación del perfil cultural de los estudiantes involucrados en el estudio.

Ahora bien, de acuerdo con lo que hemos visto y que han externado distintos autores, el hombre interactúa con su mundo social y, en ese mundo, el lenguaje es el factor de mayor influencia sobre el desarrollo del hombre, con él y por él la vida adquiere significado y sentido. Si este aspecto lo relacionamos con el comportamiento del grupo de estudiantes, podemos ver en los resultados de esta investigación que una buena parte de sus consumos culturales ocurre en compañía de sus pares, con quienes ellos se identifican y con quienes van conformando un universo simbólico, el grupo es para cada uno parte de su vida cotidiana y la interrelación entre ellos ocurre a través del lenguaje y consumos compartidos. Sin embargo, puede apreciarse en el capítulo de resultados –y esto es muy significativo- que el estudiante prescinde de sus pares en aquellas actividades que no

requieren de una comunicación abierta, como es el caso de cuando consulta la Internet, cuando escucha la radio o, simplemente cuando disfruta de la música.

4.2. Elementos de la vida cotidiana

En la primera parte de este capítulo fuimos eslabonando, de distintos autores, una serie de elementos constitutivos de la vida cotidiana sin los cuales ésta no pudiera darse; podemos mencionar como tales la capacidad del hombre para interrelacionarse con sus semejantes, para tipificar situaciones de interés común, objetivar y crear sistemas de signos, donde sobresale el lenguaje, principal elemento constitutivo de la vida cotidiana; otros elementos ya mencionados vienen siendo las relevancias que llevan a configurar toda una dimensión simbólica.

El ser humano en su desarrollo se interrelaciona con un ambiente natural determinado y con un orden cultural y social específico mediatizado para él por los otros y, ambos, ambiente natural y orden social, son también elementos de la vida cotidiana.

Otras formas de interacción social, y que vienen a formar parte activa y constitutiva de la vida cotidiana, cita Thompson, son aquellas que ocurren entre padres e hijos, entre alumnos y profesores y entre parejas que continúan desempeñando un rol fundamental en este sentido. Las tradiciones, afirma este autor, tenían un carácter fundamentalmente oral y dependían de un continuo proceso de renovación para su supervivencia a través de la narración de historias y actividades afines, en contextos de interacción cara a cara. Aquí

tenemos otros dos elementos más, constitutivos de la vida cotidiana: las tradiciones y narraciones orales. (Thompson, 1998, p. 68).

La capacidad del hombre moderno para comunicarse con otros, más allá del espacio físico, más allá del “aquí y ahora”, es posible gracias a los medios electrónicos a través de los cuales el individuo puede entrar en conexión con otros sin compartir un espacio y un tiempo común. Los medios electrónicos vienen a ser otros elementos que componen la vida cotidiana.

En todo tiempo y en particular en los actuales, el hogar se ha convertido en un elemento de suma importancia en la vida cotidiana; las nuevas tecnologías de la comunicación, de acuerdo con Morley, han influido para esto. Afirma este autor que se ha dicho que las nuevas tecnologías de la comunicación y la información anuncian cambios fundamentales en el futuro de la familia y de la vida social. Diferentes observadores han señalado la creciente virtualidad del hogar como sede de actividades de ocio (video, cable, etc.), de trabajo (por intermedio de la computadora y los servicios telefónicos) y de servicios interactivos (*tele-shopping* y *tele-booking*). (Morley, 1996, p. 322).

En apoyo a la importancia que ha adquirido el hogar en tiempos actuales, Tomlinson¹ destaca las dimensiones cultural e ideológica de lo que él considera una “creciente centralidad del hogar en la sociedad británica contemporánea”. Señala el hecho ya conocido

¹ Tomlinson sostiene que ese fenómeno social (de la privatización y el repliegue al hogar) no sólo representa un cambio de las pautas de consumo, sino que también muestra un decisivo cambio ideológico en la significación cultural del hogar. La casa, afirma Tomlinson, ha llegado a ser cada vez más el asiento de un estilo de vida de consumo y ocio más privatizado y atomizado de lo que se conoció antes. (En: Morley, 1996, p. 325).

de que “la mayor parte de la gente (en la sociedad británica) pasa el 80 por ciento de su tiempo libre en el hogar y observa además el aumento del gasto de los consumidores dentro del hogar y para el hogar.(Morley, 1996, p. 325).

También García Canclini coincide con los autores arriba citados cuando hace hincapié sobre la importancia del hogar como sede de las redes de cotidianeidad al afirmar, en su estudio sobre consumo cultural en la Cd. de México que:

“Hemos podido comprobar, a través del estudio realizado, la existencia de determinadas regularidades que revisten interés sociológico: la disminución tendencial de ciertas actividades culturales propias de la vida urbana, el repliegue hacia formas privadas de consumo cultural y, en alguna medida, la intensificación de las redes cotidianas de la vida familiar”. (García Canclini, 1998, p. 77).

Silverstone por su parte, resalta la importancia de los medios en la configuración de la vida cotidiana, pues afirma que éstos promueven “el quedarse en casa” por el entretenimiento que allí llevan y por el “hágalo usted mismo”. Otros aspectos a los que hace mención Silverstone es la disminución del número de personas que asisten al cine el cual, dice, en un síntoma de que el entretenimiento se ha recluido en el hogar. (Silverstone, 1996, p. 114).

Reséndiz (1992, p. 186), basado en un estudio conducido en la Cd. de México, menciona que las prácticas culturales son estructurantes de la vida cotidiana en el contexto de esta ciudad en donde los habitantes han ido generando formas particulares y casi *sui generis* de

subsistencia. Entendemos por subsistencia, dice Reséndiz, “las prácticas culturales que conforman la vida cotidiana: el trabajo, el esparcimiento, el ‘tiempo libre’, el consumo, las prácticas religiosas, las relaciones humanas como el amor, el sexo, la amistad, la familia, etc.”, prácticas, todas ellas, que pueden considerarse también como elementos constitutivos de la vida cotidiana.

Por su parte, Martín-Barbero y Sonia Muñoz, describen al consumo como el espacio en donde tienen lugar las prácticas cotidianas, con lo cual, podemos afirmar que también el consumo es un elemento importante en la configuración de la vida cotidiana. Afirman estos autores que:

El espacio de la reflexión sobre el consumo es el espacio de las prácticas cotidianas en cuanto “lugar de interiorización muda de la desigualdad social” desde la relación con el propio cuerpo hasta el uso del tiempo o el hábitat y la conciencia de lo posible, de lo alcanzable y de lo inalcanzable en la vida (Martín-Barbero y Muñoz, 1992, p. 22).

En síntesis, podemos decir que los elementos que constituyen la vida cotidiana, tienen su origen en tres entidades distintas: el individuo, la sociedad y los medios que en último caso, son parte de lo social. Estas tres entidades generan los elementos de la vida cotidiana que vienen a ser: la capacidad del hombre para interrelacionarse con sus semejantes; el lenguaje y la gama de significaciones y relevancias definidas en la cotidianeidad; el contexto natural o humano en donde tiene lugar la vida cotidiana; las tradiciones y narraciones orales; los medios, el hogar y el consumo, entre otros.

4.3. La doxa y su relación con el conocimiento cotidiano

Las experiencias que se van acumulando en la vida cotidiana, conforman en el hombre, dice Silverstone, una racionalidad práctica conocida como “sentido común” el cual habrá de servir a su vez para perfilar nuestra actitud con la cual habremos de desenvolvernos en la cotidianeidad. Estos conocimientos y aptitudes vienen a componer lo que Agnes Seller describe como *doxa*:

“La *doxa* es inseparable de la actividad práctica: sólo en la actividad práctica y en ninguna otra parte puede verificarse; (...) es el conocimiento en virtud del cual resultan obvios o por sí evidentes la información y los valores contenidos en el mundo del conocimiento cotidiano” (Silverstone, 1996, pp. 276-277).

Afirma Silverstone que la *doxa* es el producto no sólo de una experiencia directa sino también de una experiencia mediata, “porque nuestro conocimiento del mundo, y especialmente todo lo que damos por descontado, está condicionado por nuestro consumo de la información, las ideas y los valores que nos suministran la televisión y los demás medios” (Silverstone, 1996, p. 277).

Ahora bien, como hemos señalado antes, la vida cotidiana es la ritualidad diaria configurada por multitud de elementos que en ella inciden y, por la misma razón, por esa diferenciada génesis y conformación, diremos con Silverstone:

“La condición ordinaria de la vida cotidiana (esa condición de lo que se da por sentado) no es homogénea. No sólo está profundamente diferenciada por la cultura –la cultura étnica, religiosa, de clase, de nación o de sexo-, sino que también es desigual en su calidad formal”. La vida cotidiana está marcada por una serie continua, predecible e impredecible, de oscilaciones entre lo marcado y lo no marcado, lo sagrado y lo profano”. (Silverstone, 1996, p. 277).

Al considerar lo anterior, vemos que la doxa no es una condición común a los agentes que integran un grupo social; se presenta diferenciada por la cultura, por el ámbito personal en que se ha formado el individuo y por lo que éste ha aprehendido de su entorno social. La doxa, al ser un producto de la experiencia directa, por ese solo hecho es distinta en cada miembro del grupo puesto que las experiencias vividas son diferentes en cada uno.

Los espacios rituales en donde se desenvuelve cada persona fortalecen su cultura de la vida cotidiana y, por ende, su doxa. Silverstone, lo explica de la siguiente manera:

Por nuestra participación especialmente en aquellas actividades ritualizadas que la mayor parte de nosotros puede compartir gracias a la producción masiva –por ejemplo, leer el diario por las mañanas o mirar nuestra telenovela favorita-, se define simbólicamente el lugar y la posición que ocupamos en el mundo, Y reforzamos esa definición por las actividades que llevamos a cabo al regresar a lo mundano y cotidiano, a través de las charlas

y el chismorreo, cuando compartimos información en nuestra construcción mutua de las noticias del mundo. (Silverstone, 1996, p. 278).

La doxa es producto de experiencias mediadas, dice Silverstone, y coincide con este planteamiento Segura Escobar al afirmar que el proceso de mirar televisión constituye uno de los escenarios en los cuales el actor social construye la realidad cotidiana como marco de su acción en y sobre el mundo, por lo cual, la doxa está siendo influenciada por este escenario cotidiano. Segura completa esta serie de ideas como sigue:

“La aprehensión selectiva de los contenidos televisivos opera sobre su forma particular de comprensión del mundo, sobre el sentido de su vida cotidiana en un contexto social que se postula organizado, y participa de unas formas culturales que lo identifican como una colectividad (nacional, regional, local) y con un imaginario compartido”. (Segura, 1992, p. 181)

En un intento de síntesis sobre lo expuesto por los distintos autores acerca de la doxa y el conocimiento de la vida cotidiana, diremos que la persona, a través de sus experiencias, directas o mediadas, va perfilando sus aptitudes y actitudes ante la vida a la vez que va configurando en su interior una racionalidad práctica: su sentido común, el cual está diferenciado por su cultura y el grupo social en que se ha desenvuelto. La doxa es el conocimiento de la vida cotidiana, es una verdad incuestionable. Cada grupo social tiene su propia doxa general y como tal, tiene su propia verdad sobre las cosas de la vida; así, los jóvenes perfilan su cultura con todas sus experiencias, tienen sus verdades y las defienden, aceptan las modas porque las consideran parte de su mundo, definen lo que es bueno para

ellos, aquello con lo que se identifican; esto es su doxa; y dentro de esa doxa grupal, en cada uno de los individuos, en cada estudiante hay la propia doxa formada por las experiencias personales.

En otras palabras, el sentido común y la racionalidad práctica desarrollada por el grupo de estudiantes de biología, responde a su cultura y corresponde al grupo social al que pertenece; de allí el interés de incursionar en este concepto que viene a ser una manifestación de los aspectos formativos del individuo.

Capítulo V. LOS USOS SOCIALES Y LA PRODUCCIÓN DE SENTIDO

5.1. Los usos sociales

En este apartado veremos algunos aspectos del consumo que están relacionados con la producción de sentido. En otras palabras, interesa delinear algunos rasgos presentes en las prácticas de consumo del grupo de estudiantes sobre el cual se llevó a cabo el presente estudio y que van encaminadas a la producción de sentido; su realización busca establecer un significado para el grupo y para la persona misma. Acerca de los consumos de este grupo, cabe preguntarse ¿por qué prefieren una cosa a la otra?, ¿qué uso dan a lo que consumen?, ¿qué, de su consumo ha alcanzado una forma simbólica?

Comenzaremos diciendo que en la práctica del consumo, el individuo aplica su libre albedrío sobre lo que compra o consume, dando luego otro fin a lo adquirido distinto al fin para el cual fue creado. Aquí ocurre lo que De Certeau denomina la “invención de lo cotidiano” al “desplazar la atención del consumo supuestamente pasivo de productos recibidos a la creación anónima, nacida de la práctica de la desviación en el uso de estos productos” (De Certeau, 1996, p. XVII).

Las formas de combinar lo que se consume se entrelazan con las formas de uso de la cual no se puede separar. Estas prácticas, dice De Certeau, “ponen en juego una ratio ‘popular’, una manera de pensar investida de una manera de actuar, un arte de combinar indisociable de un arte de utilizar” (De Certeau, 1996, p. XLV).

Muchas de estas prácticas cotidianas (hablar, leer, circular, hacer las compras o cocinar, etcétera) son de tipo táctico¹. La táctica, dice De Certeau:

no tiene más lugar que el del otro. Y también, más generalmente, una gran parte de estas "maneras de hacer"; éxitos del "débil" contra el más "fuerte" (los poderosos, la enfermedad, la violencia de las cosas o de un orden, etcétera), buenas pasadas, artes de poner en práctica jugarretas, astucias de "cazadores", movilidades maniobreras, simulaciones polimorfas, hallazgos jubilosos, poéticos y guerreros". (De Certeau, 1996, p. L).

Esa lucha sutil que se establece en y por los espacios es parte de la interrelación cotidiana². Los grupos, deben arreglárselas en una red de fuerzas y de representaciones establecidas, en lo que Bourdieu ha denominado como 'campo', definido, precisamente por un sistema de reglas. En esa lucha, agrega De Certeau, hace falta 'valerse de'. Ahora bien, cuando el *uso* se combina con un estilo personal, se define una "manera de hacer" (de hablar, de caminar, etcétera) (De Certeau, 1996, p. 112).

Pero, el consumo no es sólo reproducción de fuerzas sino también producción de sentido. Martín-Barbero afirma que en los últimos años el estudio de los usos sociales en el campo de la comunicación está siendo aplicado mayoritariamente a la televisión; y en ellos se pretende "indagar acerca del sentido que pone el contexto histórico-cultural en la

¹ De Certeau define *táctica* así: Cálculo que no puede contar con un lugar propio, ni por tanto con una frontera que distinga al otro como una totalidad visible. (De Certeau, 1996, p. L)

² El espacio, afirma De Certeau, "es un lugar practicado. De esta forma, la calle geoméricamente definida por el urbanismo se transforma en espacio por intervención de los caminantes. Igualmente, la lectura es el espacio producido por la práctica del lugar que constituye un sistema de signos: un escrito. (De Certeau, 1996, p. 129).

elaboración que el televidente hace de los diversos programas televisivos” (Martín-Barbero, 1999, p. 15). Por otra parte, complementan estas ideas Martín-Barbero y Muñoz al afirmar:

“Los *habitus* de clase atraviesan los modos de usar la televisión, los modos de ver, y se hacen manifiestos –observables etnográficamente– en la organización del tiempo y del espacio cotidianos. Puede establecerse una gama de usos que tienen que ver, no únicamente con la cantidad de tiempo dedicado sino con el tipo de tiempo, con el significado social de ese tiempo y con el tipo de demanda que las diferentes clases le hacen a la televisión”.

(Martín-Barbero y Sonia Muñoz, 1992, *pp.* 22-23).

Dentro de esas “maneras de hacer” se van conformando estilos personales de vida en donde los distintos usos sociales son prácticas cargadas de simbolismos, las cuales, según los *habitus* de clase, se relacionan con la producción de sentido. El tiempo destinado a los diferentes consumos y los espacios cotidianos guardan un significado social comprensible sólo dentro de ciertos grupos.

Los sistemas compartidos de percepción y organización del mundo, así como los sistemas de valores establecidos por el hombre en sus distintos grupos sociales, así como el lenguaje que son espacios y medios a través de los cuales se manifiestan esos sistemas, dice Cisneros, “hacen referencia clara a la significación profunda de la dimensión cultural en las personas, tanto en lo colectivo como en lo individual. Significación que, además de dar sentido a las prácticas, posibilita la comunicación”. (Cisneros, 1992, *p.* 147).

De acuerdo con Giddens y otros, la vida social humana puede entenderse en función de las relaciones mutuas entre individuos que vinculan acción y contexto y repartidas a lo largo del tiempo y del espacio son esenciales para la estructuración tanto de la vida social como del lenguaje. En esta estructuración, los autores resaltan la importancia de la conversación casual o informal para crear un mundo social con sentido. (Giddens, y otros, 1991, p. 279).

Tanto Cisneros como Giddens dejan ver la importancia que reviste el lenguaje en la estructuración social y en la producción de sentido; la conversación casual o informal, como dicen estos autores, sería el caso de los estudiantes sobre quienes se realizó el presente estudio y los cuales usan ese lenguaje coloquial para crear su mundo social y a la vez, darle sentido. Esa producción de sentido y esas luchas sutiles por los espacios, ocurren y se favorecen en “los campos sociales”, concepto establecido por Bourdieu y que hemos tratado en el Capítulo III.

De una manera breve, resumiremos lo que Bourdieu ha establecido como las propiedades de los campos. Con ese propósito diremos con Bourdieu que:

- En cualquier campo encontraremos una lucha, entre el recién llegado y el dominante.
- Un campo se define por lo que en él está en juego
- Para que funcione un campo es necesario que haya algo en juego y gente dispuesta a jugar. Gente dotada de los *habitus* y conocimientos sobre el juego y sus reglas.

- La estructura del campo es un estado de la relación de fuerzas entre los agentes o las instituciones que entran al juego o de la distribución del capital específico que ha sido acumulado durante las luchas anteriores y define estrategias futuras.
- Capital específico significa que el capital vale en relación con un campo determinado. Ese capital específico es el fundamento del poder y quien lo ostenta se inclina hacia estrategias de conservación. Defienden la ortodoxia.
- Los que disponen de menos capital, los jóvenes, se inclinan por estrategias de subversión: la heterodoxia.
- Toda la gente comprometida con un campo tiene intereses fundamentales comunes, una complicidad objetiva que subyace por debajo de los antagonismos.
- Los recién llegados tienen que pagar el derecho de admisión que consiste en reconocer el valor del juego.
- Sus estrategias de subversión deben permanecer dentro de ciertos límites, so pena de exclusión.
- Cuando la gente puede limitarse a dejar actuar su *habitus* para obedecer a la necesidad inmanente del campo y satisfacer las exigencias inscritas en él, en ningún momento siente que está cumpliendo con un deber. Así, tiene la ganancia suplementaria de verse y ser vista como persona perfectamente desinteresada.

Considerando que los estudiantes sobre quienes se realizó el presente trabajo son individuos en formación y su capital, económico y cultural, lo tiene en menor cuantía en relación a sujetos del mismo campo, entonces es valedero en ciertos lugares que ellos prefieran unos sitios sobre otros para sus prácticas sociales y también para sus consumos. Con este comportamiento refuerzan su autoestima, pues sienten que su presencia en los lugares a

donde acuden es bien vista y en ellos se encontrarán con sus pares que forman el *alter ego* que les da confianza.

Gilberto Giménez coincide también en catalogar el concepto de campo como una estructura social definida como “disimétrica y conflictiva que se manifiesta en la sincronía como un espacio estructurado de posiciones dominantes y dominadas. Las propiedades de estas posiciones dependen de su ubicación en este espacio y no de los atributos personales de sus “ocupantes”. También asevera que en todo campo así definido existe una guerra permanente. (Giménez, 1986, p. 36).

Thompson también aborda lo referente al concepto de campo al afirmar:

“La vida social está compuesta por individuos que llevan a cabo propósitos y objetivos de varios tipos. En este cometido siempre actúan dentro de un conjunto de circunstancias previamente establecidas y que ofrecen a los individuos diferentes inclinaciones y oportunidades”. (Thompson, 1998, p. 28).

Estas circunstancias a las cuales hace referencia Thompson son los caracteres que prevalecen en los campos de interacción y los definen. Así, los jóvenes o incluso cualquier persona que desee ingresar a un campo determinado deberán entender que hay reglas, normas y comportamientos que tendrán que aceptar y adoptar para permanecer en él.

El comportamiento humano que se desarrolla en esos campos de interacción, cita Hans Joas, se orienta a las posibles reacciones de los demás, es decir, el actuar del individuo ante los otros reviste una cierta influencia de la presencia del interlocutor o de la otra persona. Dice Joas: “Mediante símbolos se forman modelos de expectativas recíprocas de conducta, modelos que, sin embargo, siempre están integrados en el curso de la interacción”. (Joas, 1991, p. 123).

En la vida cotidiana confluyen distintas dimensiones culturales, espacios de interacción, formas de interrelación en donde sobresale el lenguaje y los *habitus* particulares que entran en juego y hacen posible la comunicación, la conformación de espacios comunes y la producción de sentido; circunstancias que han dado lugar a los constructos que venimos estudiando como una forma de explicar los consumos culturales de los estudiantes de biología de la Universidad de Occidente.

5.2. El gusto como factor determinante del consumo

Un factor de gran influencia en el consumo cultural es el gusto; configurado por una serie de cualidades, rasgos o evocaciones que en la apropiación de un objeto de consumo entra en juego. Pero, se habla de buen gusto y de mal gusto, entonces, el adjetivar los gustos nos indica que existe una pugna entre patrones de gusto dependientes de la subjetividad. Coelho menciona que, en un sentido amplio, el gusto “es la facultad de discernir características o cualidades de objetos y fenómenos”. Más específicamente, continúa, gusto es “la ventaja de descubrir con sutileza y rapidez la medida del placer que cada cosa debe dar a los hombres”. (Coelho, 2000, p. 252).

Bourdieu aborda el tema sobre el gusto con la siguiente definición:

“Los gustos, comprendidos como el conjunto de prácticas y propiedades de una persona o un grupo son producto de una confluencia (de una armonía preestablecida) entre ciertos bienes y un gusto. (...) Entre estos bienes, debemos incluir, con el riesgo de parecer chocante, todo lo que es objeto de elección, de una afinidad electiva, como los objetos de simpatía, de amistad o de amor”. (Bourdieu, 1990, p. 182).

En ese mismo orden de ideas, Maestri (2001, pág. electrónica) afirma que el gusto de una persona o de un grupo de personas se refiere al tipo de selección que éste o éstos realizan, tanto de objetos y propiedades como de las prácticas habituales que desempeñan. Es decir, el gusto se puede manifestar en la elección de determinados deportes, de ciertas comidas, en la compra de ciertos libros, la casa que se habita, los lugares de recreación que se prefieren, etc.

De acuerdo con Breton, el consumo de las nuevas tecnologías de la comunicación está directamente relacionado con el gusto de la persona y, el recurso sistemático a la comunicación, afirma Breton, produce dos efectos paradójicamente contradictorios: una uniformidad universal de los gustos, de las normas, de los comportamientos; la construcción de un espacio público universal y, al mismo tiempo, un repliegue del individuo sobre sí mismo. (Breton, 1997, p. 155).

En otras palabras, Breton establece que en la medida en que las nuevas tecnologías de la comunicación sean objeto de consumo, se tendrá, por un lado la homogeneización del gusto en las mayorías, pero por otro lado vendrán aparejados cambios en la interacción social; se experimentarán procesos de abstracción y de ensimismamiento que provocarán en el individuo ese repliegue sobre sí mismo al que hace referencia este autor.

Hemos comentado antes que se puede hablar de buen gusto y de mal gusto, esto significa que al inclinarnos por uno, automáticamente estamos rechazando el otro. Al respecto Bourdieu comenta: “Los gustos (esto es, las preferencias manifestadas) son la afirmación práctica de una diferencia inevitable. No es por casualidad que, cuando tienen que justificarse, se afirmen de manera enteramente negativa, por medio del rechazo de otros gustos”. (Bourdieu, 2002, p. 53).

Afirma Bourdieu que la ideología del gusto natural, engendrado en la cotidiana lucha de clases, *naturaliza* las diferencias reales, convirtiendo en diferencias de naturaleza unas diferencias en los modos de adquisición de la cultura. El gusto, dice Bourdieu, es ese *don natural* para reconocer y amar la perfección. (Bourdieu, 2002, p.65).

Podemos decir con Bourdieu que el gusto aunado a las prácticas que engendran los distintos *habitus*, con el tiempo se presenta

como unas configuraciones sistemáticas de propiedades que expresan las diferencias objetivamente inscritas en las condiciones de existencia bajo la forma de sistemas de variaciones diferenciales que, percibidas por unos

agentes dotados de los necesarios esquemas de percepción y de apreciación para descubrir , interpretar y evaluar en ellos las características pertinentes, funcionan como unos estilos de vida. (Bourdieu, 2002, p.170).

El gusto, de acuerdo con Bourdieu, es una propensión y aptitud para la apropiación (material y/o simbólica) de una clase determinada de objetos o de prácticas enclasadadas y enclasantes, es la fórmula generadora que se encuentra en la base del estilo de vida, conjunto unitario de preferencias distintivas que expresan, en la lógica específica de cada uno de los sub-espacios simbólicos –mobiliario, vestidos, lenguaje o *hexis* corporal- la misma intención expresiva. (Bourdieu, 2002, p.173).

Esos rasgos de enclasado y enclasante del gusto, se manifiestan en las prácticas del consumo cultural; es con frecuencia, el definidor de las apropiaciones de los productos culturales, de aquellos que guardan un valor simbólico para el individuo, sean estos bienes para uso personal o no; con esto, el gusto se convierte en

“el operador práctico de la transmutación de las cosas en signos distintos y distintivos, de las distribuciones continuas en oposiciones discontinuas; el gusto hace penetrar a las diferencias inscritas en el *orden físico* de los cuerpos en el *orden simbólico* de las distinciones significantes”. (Bourdieu, 2002, p. 174).

Bourdieu establece los criterios para hacer la distinción entre los consumos considerados como ‘distinguidos’ y los definidos como ‘vulgares’, distinción que tiene como base dos tipos de capital: el económico y el cultural:

“La oposición principal, según el volumen global del capital, se establece aquí entre los consumos designados como *distinguidos*, por su propia singularidad, de las fracciones mejor provistas tanto de capital económico como de capital cultural, y los consumos socialmente considerados como vulgares, porque son a la vez *fáciles* y *comunes*, de los más desprovistos de esos dos tipos de capital”. (Bourdieu, 2002, p. 175).

En un intento de síntesis sobre este capítulo podemos decir que el libre albedrío del hombre, aplicado al consumo, conduce a la invención de lo cotidiano de De Certeau, donde a lo adquirido se le da otro fin distinto al fin para el que fue creado. Estas formas de uso ponen en juego una manera de pensar investida de una manera de actuar. Se pueden catalogar estas maneras de hacer como éxitos del “débil” frente al “fuerte” en su sutil lucha cotidiana.

El consumo es producción de sentido. Hay un capital simbólico en juego junto con el capital cultural de cada persona que lucha por espacios en los campos sociales en donde participan aquellos que han configurado *habitus* semejantes y que conocen y reconocen las estructuras de toda índole que prevalecen en ellos, y su comportamiento, al ser el producto de un *habitus* y tener lugar en un campo, está impregnado de sentido.

El gusto es un participante importante en los consumos y, aunque los medios propenden a establecer una uniformidad universal de los gustos, las prácticas derivadas del *habitus* de cada individuo en combinación con los gustos personales y el capital cultural conducen a la diferenciación de la clase social, pues adquieren el carácter de enclasados y enclasantes. Con esto, el gusto viene a ser base de estilos de vida y factor definitorio del consumo cultural. Así, se establece que los consumos culturales pueden designarse como *distinguidos*, por su propia singularidad y como *vulgares* porque son a la vez fáciles y comunes. Aplicado al comportamiento de los jóvenes, su enclasamiento viene dado por los consumos que realizan: los más comunes, los de fácil acceso y, en general, aquellos que guardan un simbolismo para ellos. Es procedente recordar aquí que los gustos de los jóvenes y en particular, de los estudiantes, no necesariamente se han de manifestar en los consumos que realicen, en las apropiaciones en que participen, pues tienen una limitante muy importante: su economía; por lo cual, sus gustos pueden estar mediados por su entorno, sin embargo puede que permanezcan ocultos por su economía.

Capítulo VI. LA OFERTA CULTURAL

6.1. La oferta cultural y el consumidor

Las industrias culturales, en los últimos tiempos y gracias a los avances tecnológicos han multiplicado la oferta de productos –artefactos, bienes culturales y medios-. Esta producción multiplicada no tiene como objetivo el satisfacer una necesidad social, sino que surge del afán de ganar presencia en los mercados mundiales; sin embargo, esos procesos de oferta-consumo están siendo definidos por múltiples factores, uno de ellos es el aspecto económico que los envuelve, el cual habrá de afectar los consumos culturales. Veamos ahora algunos planteamientos de distintos autores sobre las ofertas culturales y del cómo éstas tienen presencia en el comportamiento del grupo de estudiantes sobre los que se condujo la presente investigación.

Las ofertas culturales son propias de todos los pueblos y pueden tener distintos orígenes y propósitos, pero todas tienen un carácter vertical en la dinámica de la cultura. Afirma Coelho (2000, p. 184)¹ que estas ofertas son formas de intervención que realizan los agentes culturales hacia la colectividad o público al que se dirigen, sin que éstos sean consultados previamente sobre sus necesidades o deseos. Sin embargo, el consumir tal o cual artículo u oferta cultural, no sólo depende del productor, sino que entra en juego también el libre

¹ Afirma Coelho que la exigencia presentada por las clases desfavorecidas, de un acceso más amplio a un número siempre mayor de ofertas culturales coincide así con la necesidad que tiene el *mercado cultural* de multiplicar la colocación de sus productos. En realidad, continúa Coelho, en el campo de la cultura es la mayor oferta la que motiva una mayor demanda y no al contrario.

albedrío del consumidor. Al respecto, McGuigan afirma que el consumo determina producción o el productor determina el consumo; en sus propias palabras:

“Hay dos críticas básicas de la ideología de la libertad del consumidor que deben mencionarse. Primero, el consumo libre depende sobre todo del conocimiento perfecto de lo que realmente es o potencialmente está disponible para consumir para facilitar la opción racional, ya que se dice que el consumo determina la producción. (McGuigan, 1997, p.143).

Por supuesto que contrario a este argumento es que el conocimiento perfecto de lo que podría consumirse es imposible, aun así existe una demanda que, dice McGuigan, se cultiva por lo menos en parte por los proveedores a través de anuncios y sistemas de comercialización. La implicación principal de tal argumento para los estudios culturales, continúa McGuigan, es que “los modelos del consumo existentes necesariamente no son una guía fiable sobre lo que las personas podrían querer si ellos pudieran tenerlo”. (McGuigan, 1997, p.143).

De cualquier manera, el consumidor tiene algunas ventajas: la ventaja material y la simbólica que, de acuerdo con lo que hemos venido viendo, se refiere al *habitus* familiar. Refiere McGuigan que algunos consumidores son más libres que otros y ejercen la libertad de escoger lo que van a consumir y consumen lo que ellos quieren y/o necesitan. En este proceso entran en juego el *habitus* familiar al que hicimos referencia antes y el capital cultural de las personas que no por el hecho de existir una oferta cultural habrán de convertirse en sus consumidores. Esa libertad de escoger lo que se va a consumir, en

algunas personas sólo está limitada por los aspectos económicos, en otras, el consumo está definido por los valores.

Abunda García Canclini sobre estos planteamientos de McGuigan al afirmar que en el proceso del consumo cultural influyen el *habitus* familiar y otros aspectos intrínsecos a la persona como son la edad, el sexo, etc. y que no sólo es el producto del nivel educativo; aspectos que, en estudios sobre el tema adquieren relevancia. En este orden de ideas, este autor consigna que: “decir que la educación formal hace las diferencias en el consumo cultural, es una afirmación muy general”. (García Canclini, 1998, p 76).

El aspecto simbólico prevalece en muchos casos configurando las prácticas de consumo. García Canclini en introducción a la obra de Bourdieu, *Sociología y cultura*, aborda este punto cuando comenta que:

Bourdieu no desconoce la importancia de la producción, pero sus investigaciones se extienden preferentemente sobre el consumo. Las clases se diferencian para él, igual que en el marxismo, por su relación con la producción, por la propiedad de ciertos bienes, pero también por el aspecto simbólico del consumo, o sea por la manera de usar los bienes transmutándolos en signos. (García C. en: Bourdieu, 1990, p. 15).

En ese afán de penetración y de comercialización de las industrias culturales, siempre en pugna contra el carácter selectivo del consumidor, las ofertas culturales se han diversificado

y, como dice García Canclini, “las ofertas heterogéneas obedecen a la existencia de grupos de hábitos y gustos diferentes.” (García Canclini, 1998, p. 20).

De acuerdo con García Canclini, esa existencia de grupos dispares da entrada a la jerarquización de los públicos, pero está delimitada por la capacidad de acceso a mayores ofertas culturales (cable, video, etc.); es decir, que el principio de la jerarquización de los públicos radica en que los sectores de más altos ingresos pueden consumir o tener acceso a un mayor número de ofertas culturales, audiovisuales o de otra índole, gracias a su capacidad de compra y a las diferentes opciones que ofrecen la televisión por cable, las transmisiones por súper alta frecuencia, las antenas parabólicas y los sistemas de video. (García Canclini, 1998, p.63).

Estos sectores sociales con mayor capacidad de equipamiento, afirma García Canclini, también pueden disponer de otras opciones culturales, como viajes, restaurantes, obras de teatro, etc. Además, a medida que se asciende en la escala social aumentan los equipamientos audiovisuales privados, los cuales representan una multiplicación de las opciones culturales. Podemos decir que hay una relación directa entre capacidad económica y disponibilidad de un mayor número de ofertas culturales y, en la medida de esa capacidad se asciende en la escala social. Estamos, pues, ante lo que sería el “consumo diferenciador”.

En ese orden de ideas, afirma Dionisio García que el hecho de que hayan aumentado las oportunidades de realizar otras actividades para hacer uso del tiempo libre,

no quiere decir que los estratos altos de la población dejen de ver televisión, sino que el espacio dedicado a la pantalla chica resulta de mayor selectividad. Ya no se ve televisión por no tener otra cosa que poder hacer – excepto en los grupos más bajos y en determinados tramos de edad- sino que se ve televisión cuando algún programa interesa o gusta, o por ser mejor alternativa a otras opciones posibles. (García, D. 1999, p. 380).

De acuerdo con este autor, son tres las dimensiones principales que están afectando hoy por hoy el consumo de televisión, y agrega que en una primera aproximación, son: la posición social, los roles sociales y el conjunto de normas y valores culturales. (García D. 1999, p. 382)

Derivado de un análisis de la audiencia de televisión en Chile, García, D., en un intento de establecer un perfil del consumidor de televisión en el Chile de los noventa, llega a su caracterización en las siguientes tres dimensiones:

1. Consumidor altamente selectivo: posee un patrón de consumo según preferencias programáticas.
2. Consumidor que mantiene ciertos hábitos en su teleaudiencia: ve en determinados días y horarios; privilegia los programas de entretenimiento y, sin embargo, también se informa por televisión (incluyendo la exposición al aviso publicitario).
3. Consumidor que es, en esencia, un público heterogéneo: estamos en presencia de teleaudiencias segmentadas fuertemente asociadas a los distintos estilos de vida de las personas. (García, D. 1999, p. 382).

Pero las ofertas culturales no se limitan a los artefactos audiovisuales que el individuo puede consumir en su espacio personal, hay otros canales que son conductores de cultura aunque en apariencia no se oferten como tales, nos referimos a los proveedores clásicos de cultura: familia, estado, escuela, religión. Sin embargo, como comentamos antes, en la era moderna los medios recogen a estos cuatro espacios culturales y son los proveedores actuales de cultura. Martín-Barbero confirma lo anterior al establecer que:

“Lo que está cambiando ahora no son ya las relaciones de producción sino la *cultura*, entendida no elitistamente sino como los códigos de conducta del pueblo y sus estilos de vida. Ni la familia ni la escuela –viejos reductos de la ideología- son ya el espacio clave de la socialización, de la mediación social. Los mentores de la nueva conducta son los films, la televisión, la publicidad” que empiezan transformando los modos de vestir y terminan “provocando una metamorfosis de los aspectos morales más hondos”.
(Martín-Barbero, 1987, p. 157-158).

La multiplicación de las ofertas en el menú cultural de los medios, trae consigo la fragmentación del hábitat cultural ya que cada individuo puede armarse su propia programación. Alguien tan poco apocalíptico como Richeri², afirma Martín-Barbero, al mirar esa explosión de ofertas culturales desde la dinámica de la cultura descubre “la disolución de un horizonte cultural común a una sociedad (...) con importantes riesgos para

² Se refiere a lo afirmado por G. Richeri, en su artículo “Nuevas tecnologías e investigación sobre las comunicaciones de masa”, publicado en *Sociología de la comunicación de masas*, Vol. IV, p. 77-

la unidad política y cultural de un país ya que supone la ausencia de un lugar de representación de la sociedad compartido a nivel de masas”.

Esa disolución del perfil cultural de los pueblos trae aparejada la formación de tres niveles en horizontes culturales que serían, según Martín-Barbero,

...el de la *fragmentación* de los públicos por multiplicación de los canales, el de la *segmentación* de los consumos mediante una suscripción particular al cable pero al que sólo tendrán acceso aquellos a quienes se lo permita su capacidad económica, y la *individualización* hecha posible por la fibra óptica mediante la cual cada usuario conectado a bancos de datos podrá solicitar únicamente la información que le importa. (Martín-Barbero, 1987, p. 190).

Ese amplio menú que ofrecen los medios (TV por cable, satélite, video, etc.) permite al individuo separarse del “mal gusto” de los otros, pero esto lo lleva al aislamiento, según lo establece de la siguiente forma Martín-Barbero:

Ahora, los nuevos dispositivos de fragmentación y especialización van a hacer posible un aislamiento mucho mayor: cada cual, de acuerdo con sus posibilidades económicas, va a poder encerrarse con sus saberes y sus gustos sin tener que enfrentarse en lo más mínimo a la interpelación cultural de los otros. Y la demanda social de comunicación va a poder ser así

confinada y reducida a la venta de información. (Martín-Barbero, 1987, p. 190).

Concretando algunas ideas sobre la oferta cultural, diremos primeramente que ésta tiene un carácter vertical en la dinámica de la cultura; sin embargo, en las prácticas de consumo entra en juego no sólo lo que el productor ofrece, sino también el libre albedrío del consumidor. Los distintos matices del consumo y las preferencias culturales están definidas por múltiples factores: educación, estrato económico, familia, edad, sexo, etc.

En el afán de penetración de las industrias culturales, las ofertas se han diversificado respondiendo a la existencia de grupos sociales de hábitos y gustos diferentes. Esto da entrada a la jerarquización de los públicos demarcada por la capacidad de acceso a mayores ofertas culturales (cable, video, satélite, etc.); los sectores con mayor capacidad de equipamiento, por lo regular pueden disponer de otras opciones culturales además de las mediáticas. Esta jerarquización ha dado lugar al establecimiento de tres niveles en el horizonte cultural: el de la fragmentación de los públicos, el de la segmentación de los consumos y la individualización, esta última hecha posible por la fibra óptica que da acceso a servicios personalizados. Esas posibilidades de separarse del “mal gusto” de los otros, lleva al individuo al aislamiento.

Ahora bien, al relacionar esta información sobre las ofertas culturales con el grupo involucrado en esta investigación, podemos ver que por su condición de estudiantes, su libre albedrío, en cuanto a su consumo cultural, no puede manifestarse del todo ya que sus preferencias culturales, sus gustos y su acceso a las opciones de cultura están

limitadas por el estrato económico al cual pertenecen; sin embargo, las ofertas culturales están presentes en su entorno y de una u otra forma tienen influencia en la formación del capital cultural del grupo y constituyen, en buena medida, sus fuentes de consumo cultural. Veremos en el apartado siguiente, aspectos referentes a ellas.

Capítulo VII. LAS FUENTES CULTURALES

Al referirnos a las fuentes culturales hablamos de todas aquellas instituciones, organismos, formas, artefactos y contenidos que componen la cultura de la vida cotidiana. Estas fuentes son diversas y van desde la casa al mercado, desde el libro a la televisión, desde el vecindario al cine, y en todas estas fuentes abrevia el grupo de estudiantes tomado como muestra para la conducción del presente estudio. El actual comportamiento de los integrantes del grupo y los consumos que realizan contribuyen, día a día, a la configuración de su cultura, de allí el interés por hacer un análisis de lo que se conoce como fuentes culturales y las aportaciones que al respecto han hecho algunos autores.

7.1. Las fuentes clásicas y los medios

Las fuentes clásicas de cultura: familia, estado, escuela, religión, tienen a su cargo organizar el universo simbólico y las significaciones que adquieren relevancia para los grupos sociales. En los tiempos actuales, a estas fuentes tradicionales de cultura se han sumado otras que por su presencia e influencia se han erigido como las instituciones contemporáneas de cultura por excelencia para el ciudadano común, me refiero, en particular, a los medios; éstos, de acuerdo con Thompson, se han incorporado a las instituciones culturales clásicas en procesos de información y transmisión de contenidos simbólicos. Este autor menciona que Instituciones religiosas, educativas, mediáticas y otras más con fines culturales, “han proporcionado una amplia base para la acumulación de los medios de información y comunicación, así como materiales y recursos financieros, y han

dado forma a las maneras en que la información y los contenidos simbólicos son producidos y puestos en circulación en el mundo social”. (Thompson, 1998, p. 35).

De acuerdo con lo anterior, las instituciones tradicionales, en un proceso de modernización, han incorporado a sus estructuras medios de información y comunicación dando entrada con ello a los medios y sus contenidos; sin embargo, decir que la apropiación de los mensajes mediáticos se ha convertido en un medio activo de autoactualización en el mundo moderno no quiere decir que sea el único medio, evidentemente no lo es, consigna Thompson, existen muchas otras formas de interacción social, tales como aquellas que se establecen entre padres e hijos, entre alumnos y profesores y entre parejas que continúan desempeñando un rol fundamental en este sentido; agrega este autor que:

“No debemos perder de vista el hecho de que, en un mundo cada vez más impregnado por los productos de las industrias ha surgido un nuevo escenario a partir del proceso de autoactualización. Se trata de un escenario estricto con las obligaciones espacio-temporales de la interacción cara-a-cara y, dada la accesibilidad de la televisión y su expansión global, se hace cada vez más asequible a los individuos de todo el mundo” (Thompson, 1998, p. 68).

Este proceso de incorporación de medios electrónicos a la cotidianeidad ha traído consigo el reemplazo de formas de interacción social tradicionales, como lo es la intersubjetividad “cara a cara”, por formas de acción instrumental”. Al respecto cita Cisneros:

“Si como señala Habermas, al hombre se le aleja de la existencia intersubjetiva y se le fija en un sistema de acción instrumental – y para no quedar atrapados por el poder hegemónico mundial-, tenemos que replantear la acción comunicativa. Martín Serrano explicó que las ‘interacciones expresivas’ pueden considerarse anteriores o soportes de toda mediación”. (Cisneros, 1992, p. 178).

Los medios, artefactos y contenidos, gracias a la facilidad de su disposición y penetración, se han ido incorporando a las sociedades de tal forma que la generalidad de las prácticas cotidianas, se ven influidas por ellos, llámense éstas consumos, relaciones, producción de sentido. Estamos frente a un fenómeno de reemplazo de las formas de interrelación, de la tradicional cara a cara, a la instrumental.

7.2. Los escenarios mediadores y las interacciones sociales

Los aparatos electrónicos domésticos, afirma García Canclini en coincidencia con la cita anterior de Cisneros, funcionan como símbolos de consumo, estatus y modernidad; están provistos de una carga simbólica que les permite desplazar las formas de interacción tradicionales por formas mediatizadas. Confirman lo anterior, dicen García Canclini y Mabel Piccini, los bajos porcentajes de asistencia a espectáculos de música popular, a conciertos de rock y de música clásica frente a los altos índices de quienes escuchan música por radio (85.4 por ciento) y casetes (61 por ciento). Es claro, afirma, que la mayor difusión de todos los tipos de música queda en manos de las terminales electrónicas domésticas, y agregan:

Se trata del predominio de un modelo de desarrollo cultural en el que las experiencias directas del espectáculo en vivo y de las relaciones grupales son desplazadas por contactos mediatizados, regidos por una programación comercial masiva a la que se accede mediante aparatos que no sólo transmiten los mensajes culturales, sino que también funcionan como símbolos de consumo, estatus y modernidad. (García Canclini y M. Piccini, 1998, p. 54-55)

Sin embargo, no todo es recepción pasiva por parte del usuario; se puede decir que, en la medida de sus posibilidades, éste aprovecha la tecnología electrónica para acondicionar el consumo mediático a sus rutinas diarias, según lo establece Thompson quien afirma que la recepción de los productos mediáticos puede servir para ordenar los horarios cotidianos de los receptores. En sus palabras:

“Este aspecto de la recepción –su capacidad para imponer un orden a la rutina diaria- se ve significativamente atenuada por el uso de las grabadoras de video. (...) Los reproductores de video permiten a los receptores sentirse libres en determinada medida del orden temporal impuesto por las organizaciones televisivas e integrar el proceso de recepción en rutinas determinadas por otras demandas y obligaciones”. (Thompson, 1998, p. 63-64).

Otro factor que influye sobre la recepción y uso de las fuentes culturales y en particular de lo suministrado por los medios electrónicos, de acuerdo con García Canclini, son los escenarios descodificadores y reinterpretadores: la familia, la cultura barrial o grupal y otras instancias microsociales. “*Una nación es, en parte, una comunidad hermenéutica de consumidores*. Aun los bienes que no son compartidos por todos son significativos para la mayoría. Las diferencias y desigualdades se asientan en un régimen de transacciones que hace posible la coexistencia entre etnias, clases y grupos”. (García Canclini, 1998, p. 38-39)

Esa posibilidad para descodificar y reinterpretar impide que la hegemonía cultural se realice mediante acciones verticales en las que “los dominadores apresarían a los receptores: entre unos y otros se reconocen *mediadores* como la familia, el barrio y el grupo de trabajo”. (García Canclini, 1995, p. 57)

A pesar de esa capacidad del consumidor a que se hace referencia en el párrafo anterior, no debe soslayarse el hecho de que cada día es mayor la penetración de los medios electrónicos entre los distintos grupos sociales y sus contenidos son cada vez más significativos para los receptores. El mismo García Canclini afirma que el ensamble entre los términos ciudadanos y consumidores “se altera en todo el mundo debido a cambios económicos, tecnológicos y culturales, por los cuales las identidades se organizan cada vez menos en torno de símbolos nacionales y pasan a formarse a partir de lo que proponen, por ejemplo, Hollywood, Televisa y MTV. (García Canclini, 1995, p. 15).

La capacidad de penetración de los medios induce a una competencia desigual entre los bienes culturales simbólicos (escuelas, cines, etc) y los medios de comunicación que los llevan a domicilio (radio, televisión, etc). Esto ha sido ya señalado por García Canclini y Piccini¹ al establecer que existe un “desajuste entre el mapa de distribución poblacional y el de distribución de equipamientos culturales”. (García Canclini, 1998, p. 47).

En la cultura de masas participan no sólo los *media*, sino otros vectores como la escuela, los canales de participación política, la religión etc., todos estos vectores conforman lo que Giménez denomina como “topografía de la vida cotidiana”, compuesta por: la familia y la casa, el vecindario y la plaza, el mercado, la iglesia y los lugares de trabajo, sitios que con el tiempo se han erigido como fuentes culturales de la vida cotidiana.

Para Marc y Picard, el impacto de los *mass media* en el tiempo libre de las personas, aparece cada día como importante transformador de las formas de sociabilidad. La televisión mediatiza las relaciones interpersonales; afirman que mirarla en común tiende a reemplazar los intercambios familiares, la copa tomada en el bar con los amigos o las salidas colectivas de los jóvenes. (Marc y Picard, 1992, p. 88).

En la medida que el consumo tenga como base el hogar ocurrirá, de acuerdo con lo que comentamos antes de Tomlinson (en cita de Morley, pág. 65 de este documento), un abandono de la esfera pública de la comunidad y el repliegue del individuo al interior de su

¹ El desajuste al que hacen referencia estos autores, crea, además, condiciones muy desiguales de desarrollo entre los bienes simbólicos situados, que requieren la asistencia al lugar (desde las universidades hasta los cines y salones de baile), y los medios de comunicación electrónica que llevan los bienes simbólicos a domicilio (radio, televisión, etc.). (García Canclini y Mabel Piccini, 1998, p. 47).

casa y su jardín. Esto redundará en un cambio en los estilos de vida; las significaciones sociales no serán el producto de la interacción cara a cara, sino que se dará lugar a otras formas de signicidad.

Las rutinas cotidianas se van tejiendo alrededor de las tecnologías. Morley, con base en Bausinger², menciona que “no hay nadie que no posea una cantidad de máquinas o que no tenga que manejar directamente ciertos productos técnicos”. Afirma este autor que la penetración de los medios y su presencia en el seno del hogar o en espacios “domésticos” ha llegado a ser tan familiar que pasan como inaparentes, pero su consumo no deja de producir sentido, según lo explica en el siguiente párrafo.

“Lo importante es comprender los procesos en virtud de los cuales las tecnologías de las comunicaciones y de la información llegan a ‘domesticarse’ hasta tal punto que se hacen inaparentes, si no ya invisibles, en el interior del hogar. Por lo tanto, el siguiente paso es enfocar los sentidos culturalmente contruidos de esas tecnologías, sentidos que se producen a través de prácticas localizadas de consumo”. (Morley, 1996, p. 348).

Las fuentes culturales electrónicas se han convertido en instrumentos de divulgación por excelencia. Su penetración y contenidos van definiendo, afirma Reséndiz, el perfil de la

² La tesis básica de Bausinger es que las tecnologías se absorben cada vez más en lo cotidiano (‘no hay nadie que no posea una cantidad de máquinas o que no tenga que manejar directamente ciertos productos técnicos’); así, las rutinas cotidianas mismas van construyéndose alrededor de tecnologías cuya domesticación se hace entonces efectivamente invisible. Según Bausinger, el resultado final de todo esto es la ‘omnipresencia apenas visible de lo técnico’ (Morley, 1996, p. 347-48).

sociedad moderna y “son generadores de esa nueva cultura de masas condenada por los mismos intelectuales desde Ortega y Gasset –pasando por los destacados miembros del Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt-, hasta los marxistas latinoamericanos de los años cincuentas y aún en los 60s”. (Reséndiz, 1992, p. 185).

Los medios electrónicos de largo alcance (satélite, cable, video) permiten ampliar los confines de la cultura y los avances técnicos incorporados al proceso dan ahora la posibilidad de escapar de los horarios fijos. Sobre esto, Silverstone menciona:

El satélite, el cable y el video suministran –por lo menos superficialmente- una cultura televisiva cada vez más heterogénea, que ya no está atada a horarios fijos y tiene un alcance que supera ampliamente los confines de la cultura <<nacional>>. (Silverstone, 1996, p. 133)

No puede negarse que la televisión es hoy la fuente cultural más generalizada; Stevenson en su *Culturas mediáticas* y apoyándose en Meyrowitz afirma que la televisión no solamente reformula las relaciones sociales entre la población y los políticos, sino también entre los hombres y las mujeres y entre los padres y sus hijos; la televisión ha unificado los distintos mundos sociales que antes separaban los sexos y las sucesivas generaciones. (Stevenson, 1998, p. 215-16).

Giddens denomina a las fuentes culturales “objetos culturales”; y se refiere a ellos como “artefactos que trascienden los contextos de presencia/estado pero que son distintos de los objetos en general en la medida en que incorporan formas de significación ampliadas”. De

acuerdo con esta óptica, dice Giddens, los textos son el tipo de objetos culturales por excelencia; sin embargo, en la modernidad hemos de contar entre estos objetos culturales los medios de comunicación electrónica. (Giddens y otros, 1991, p. 280)

En una síntesis sobre este capítulo diremos que a las fuentes clásicas de cultura se han sumado otras como los medios que son, hoy en día, las instituciones contemporáneas de cultura más generalizada. Los medios han dado forma a las maneras en que la información y los contenidos simbólicos son producidos y puestos en circulación en el mundo social. Aun las formas tradicionales de interacción social como la que se establece entre padres e hijos, entre alumnos y profesores, se han ido desplazando por formas de acción instrumental.

El usuario de la tecnología electrónica acondiciona su consumo mediático a sus rutinas diarias gracias a la disposición de video grabadoras, reproductores, etc. con lo cual, las rutinas diarias se van tejiendo alrededor de las tecnologías. Las fuentes culturales electrónicas van definiendo el perfil de la sociedad moderna, y los medios de largo alcance (satélite, cable, video) permiten ampliar los confines de la cultura y modificar los horarios de consumo.

Por la penetración de los medios, poco a poco, las identidades se organizan cada vez menos en torno a los símbolos nacionales y pasan a formarse a partir de lo que proponen consorcios transnacionales que inciden en las industrias culturales. Por otra parte, hay un desajuste entre el mapa de distribución poblacional y el de distribución de equipamientos culturales debido a la facilidad de los medios electrónicos de llegar a los hogares, cosa

distinta se experimenta con aquellas fuentes culturales a las cuales hay que ir a “abreviar”, como es el caso del teatro, el cine, los museos, etc.

La cultura de la vida cotidiana posee una topografía peculiar: la familia y la casa, el vecindario y la plaza, el mercado, la iglesia y los lugares de trabajo, todos ellos se catalogan dentro de lo que se conoce como fuentes culturales; por otra parte diremos que, la familia, el barrio, el grupo social y otras instituciones microsociales son escenarios descodificadores y reinterpretadores de esas fuentes culturales.

El impacto de los *mass media* ha transformado las formas de sociabilidad y en la medida que los consumos culturales han tenido como escenario el hogar, en esa misma medida se ha provocado el abandono de la esfera pública. El hogar ha llegado a ser el asiento de “un estilo de vida”.

Capítulo VIII. DE LOS RESULTADOS

En la introducción de este documento se presentó un esbozo de los procesos metodológicos de los cuales haremos un breve recordatorio aquí antes de pasar a los resultados. El punto de partida del trabajo de campo quedó definido al precisar el objeto de nuestra investigación. De allí pasamos a plantear las hipótesis con sus reactivos. Para la comprobación de cada hipótesis se diseñó un instrumento de investigación –cuestionario- el cual comprendió 88 preguntas que se ubicaron en 14 grupos según los rubros de las distintas fuentes de consumo cultural. Con el auxilio del programa digitalizado STASS determinamos el tamaño de la muestra para números aleatorios.

El análisis de las respuestas dadas por los estudiantes que integraron la muestra del estudio, se realizó de la siguiente forma. Una vez aplicadas las 40 encuestas, de acuerdo con el tamaño de la muestra, se llevó a cabo el conteo para cada ítem capturándose esta información en el formato computarizado SPSS el cual nos permitió obtener frecuencias y porcentajes, así como realizar las comparaciones pertinentes entre los consumos que se presentaron de cada fuente. También se llevaron a cabo estudios de correlación entre diferentes variables; además, con el mismo programa computarizado SPSS, se hicieron pruebas de confiabilidad a través de pruebas de T con algunas de las variables en estudio y utilizando distintos grados de libertad para cada caso según el número de individuos que contestaron a las preguntas. En este capítulo, tanto unas pruebas como otras las iremos abordando conforme avancemos en el análisis de los resultados los cuales se expondrán en los doce apartados o fuentes culturales siguientes:

- | | |
|-------------------------------------|---------------------------------|
| a) Uso del tiempo libre | g) Consumo de música |
| b) Uso de Internet y café Internet | h) Consumo de radio |
| c) Consumo de video juegos | i) Consumo de baile |
| d) Asistencia a antros y discotecas | j) Consumo de cine |
| e) Práctica de deportes y ejercicio | k) Consumo de prensa |
| f) Consumo de televisión | l) Lectura de libros y revistas |

8.1. Análisis de resultados

De manera general y basado en los resultados de esta investigación, se puede decir que la fuente cultural por excelencia del grupo que participó en la encuesta es la televisión y dentro de ésta hay una leve tendencia a consumir, por sobre los demás programas, los noticieros. También el uso de la computadora está generalizado entre el grupo, sin embargo su uso se ubica más como un auxiliar escolar que como un medio para interrelacionarse con otros.

Se presentan enseguida las respuestas a las preguntas de la encuesta, comentarios y análisis para cada caso, según la fuente cultural. Para su análisis partimos de las frecuencias en los consumos de cada fuente, añadimos los resultados de las correlaciones estudiadas y finalmente relacionamos éstas con las respuestas a preguntas abiertas sobre las mismas fuentes.

Para determinar la existencia de posibles diferencias estadísticas, entre las respuestas dadas a algunas de las variables incluidas en este estudio, se aplicó una prueba de medias, la prueba de T, utilizando el programa computarizado SPSS; antes de proceder a estas pruebas, se delinearón los siguientes postulados:

- *El objeto de la indagación:* Conocer la cultura del grupo de estudiantes, a través de sus consumos de las diferentes fuentes culturales a su disposición y de acuerdo con los resultados de las pruebas estadísticas, precisar la significancia de las fuentes sobre la construcción de su cultura.
- *El planteamiento de una hipótesis nula (H₀).* La cual establece: “Las diferentes fuentes de cultura a las que acude el estudiante no influyen en la construcción de su cultura”.
- *El planteamiento de una hipótesis alterna.* Con el postulado: “Las diferentes fuentes culturales influyen de manera significativa en la construcción de la cultura del estudiante”.

Nuestro objetivo general en este trabajo fue conocer las fuentes culturales de que echa mano el estudiante en su vida cotidiana y el grado de uso de cada una, con lo cual estaremos en posibilidades de describir su perfil cultural.

Los resultados de todos estos análisis se ilustran y refuerzan con cuadros y gráficas en cada una de las fuentes de cultura estudiadas y que enseguida abordaremos, de acuerdo con los apartados antes señalados.

a) Uso del tiempo libre

Un rasgo significativo en los comportamientos de las personas es el uso que éstas hacen del tiempo libre; en el presente caso, primeramente nos preguntamos a qué dedican sus tiempos libres dentro de la universidad, los estudiantes de biología; los resultados de la encuesta fueron los siguientes: un 25% de los encuestados lo destina a consultas en la biblioteca y a la cafetería; un mismo porcentaje va a la biblioteca o se reúne con amigos, y un 22.5% lo dedican a la cafetería y a platicar con amigos; sólo un 12.5% manifestó aplicar sus tiempos libres dentro de la escuela, a practicar deporte e ir a la biblioteca. (Figura 1).

Ahora bien, cuando se preguntó ¿a cuáles actividades sueles destinar parte de tu tiempo?, con opciones de respuesta que obviamente se referían a actividades fuera de la universidad, el 52.5% nos indica que dedica su tiempo libre a otras actividades no consideradas dentro de las opciones y que sobreentendemos son dispersas; el 47.5% restante, proporcionalmente dedica parte de su tiempo a pasear por la calle Leyva o Río Sinaloa (costumbre local), ir a exposiciones de arte, etc.; a estas actividades destinan de tres a seis horas en promedio al mes. (Cuadro 1 y Figura 2).

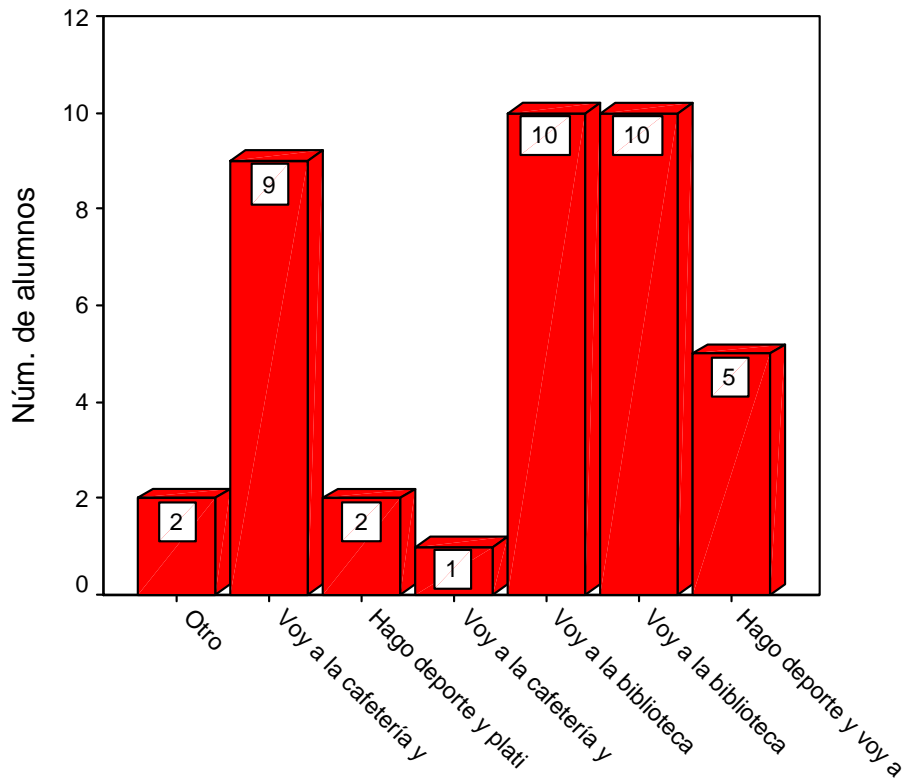


Fig. 1. Actividades que realiza en sus tiempos libres dentro de la Universidad

Cuadro 1. Relación entre actividades fuera de la universidad y tiempo que destina a cada una de ellas

Count	¿Cuánto tiempo en promedio al mes sueles destinar a estas actividades?					Total
	De una a tres horas	De tres a seis horas	De seis a nueve horas	Mas de diez horas	Otro	
Otros	10	1		9	1	21
Pasear por la Leyva o la Río	2	3		1		6
Bailes gruperos o de convocatoria		1	2			3
Ferias regionales	1	2				3
Exposiciones de arte	2	3	1	1		7
Total	15	10	3	11	1	40

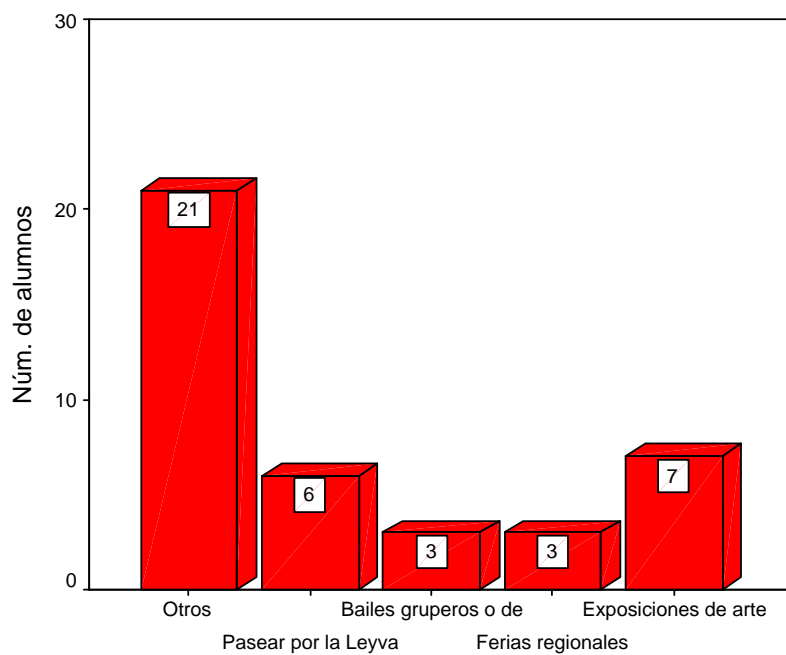


Fig. 2. Actividades que realiza fuera de la Universidad.

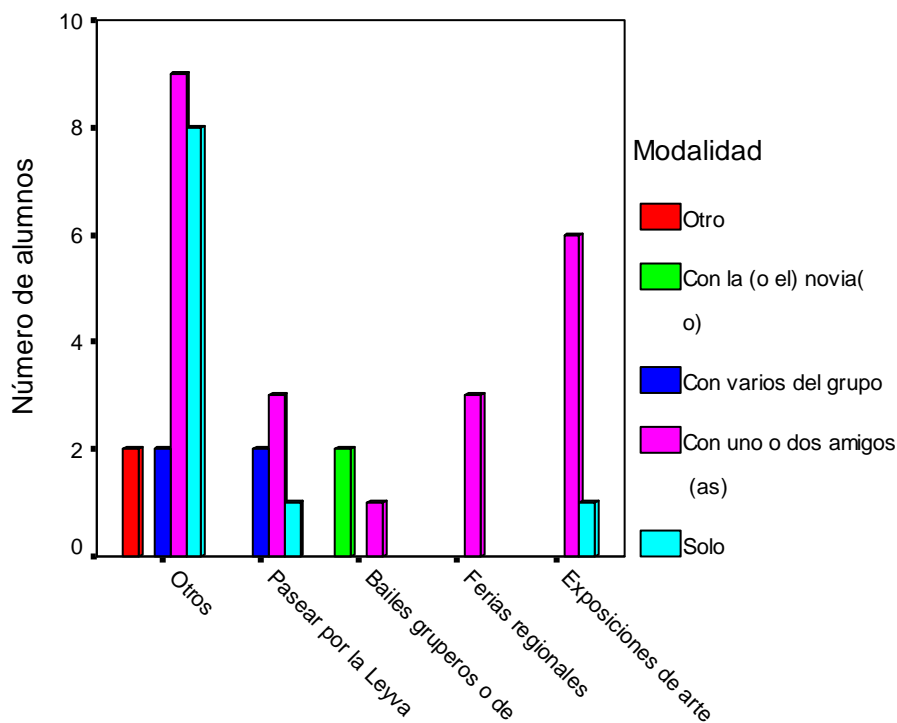


Fig. 3. Relación entre actividades fuera de la Universidad y modalidad de compañía con la que las realiza.

Los integrantes del grupo de estudiantes asisten a fuentes culturales fuera de la universidad en compañía de uno o dos amigos en un 55% o con varios del grupo en un 10%; esto nos indica que el consumo de fuentes culturales en el tiempo libre está mediado por la amistad con sus pares. (Figura 3).

Al considerar que la participación con sus amigos en el consumo de alimentos fuera de casa, es parte de su formación y una manifestación interesante de su cultura, se indagó sobre los lugares que prefieren para comer juntos. Las respuestas dadas indican que los espacios que permiten acrecentar la amistad y que pueden ser indicio de fuentes culturales son: la carreta de tacos que destaca con un 30% y la cafetería con un 22.5%; espacios que

son elegidos por los integrantes del grupo como sus lugares preferidos para el consumo de alimentos fuera de casa a donde acuden en compañía de sus amigos. (Figura 4).

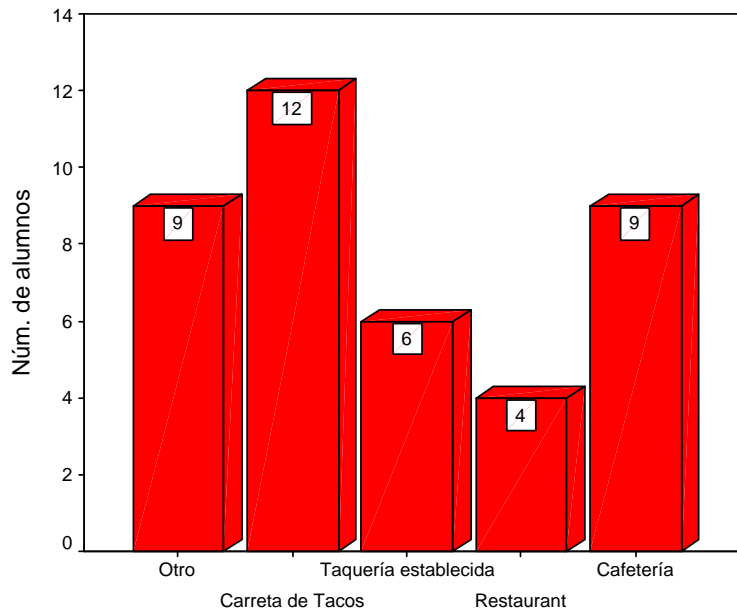


Fig. 4. Espacios destinados por el grupo al consumo de alimentos fuera de casa

Al indagar sobre la frecuencia con la que asisten a estos lugares a consumir alimentos, un 32.5% contestó que lo hace una vez por semana, un porcentaje igual respondió que rara vez acude a esos sitios, y un 17.5% contestó que cada tercer día.

Al relacionar las dos variables anteriores: lugar para consumo de alimentos y frecuencia con la que asiste a ellos, destaca la carreta de tacos y la modalidad de rara vez como la frecuencia con la que lo hacen. El hecho de que sea la carreta de tacos el espacio más frecuentado por el grupo, pudiera ser indicativo de que sus gustos están definidos por su economía. De cualquier forma, aunque acudan al sitio que, es de esperarse, sea el más

barato, la frecuencia con la que lo hacen no es alta, un 32.5% manifestó que lo hace una vez por semana y un porcentaje igual dijo que rara vez. (Figura 5).

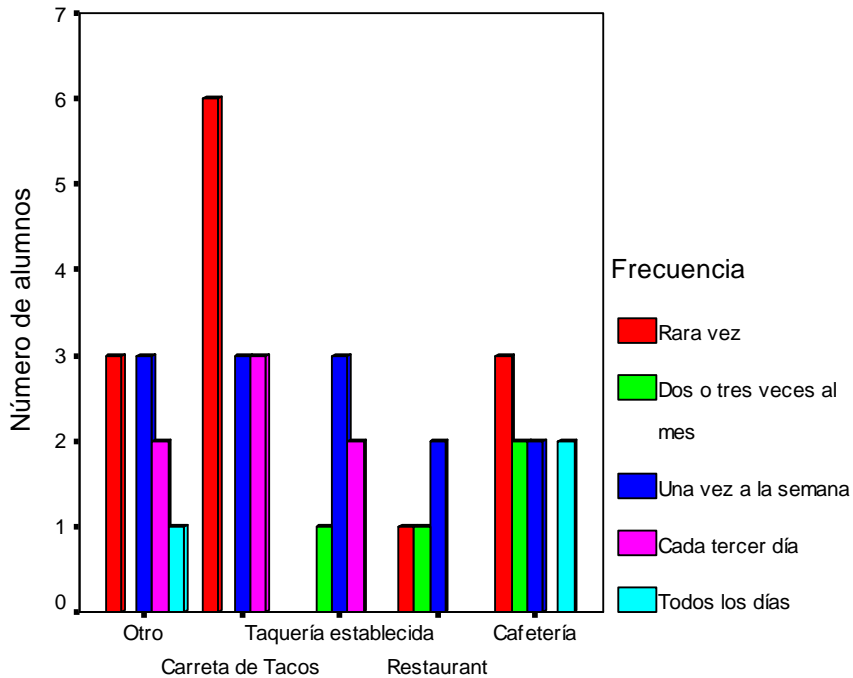


Fig. 5. Relación entre espacios elegidos por el grupo para el consumo de alimentos fuera de casa y frecuencia con la que asiste a ellos.

Ahora bien, para dilucidar posibles diferencias estadísticas significativas en las respuestas dadas a esta fuente de cultura, se aplicó la prueba de T, para lo cual establecimos el postulado: “el lugar preferido para comer influye sobre las prácticas culturales del grupo y determina su cultura” y partimos de una hipótesis nula H_0 y una alterna que plantean:

H_0 .- “Las diferentes ofertas de lugares para comer no tienen influencia significativa en la construcción de la cultura del grupo de estudiantes”.

H1.- “Las diferentes ofertas de lugares para comer sí tienen influencia significativa en la construcción de la cultura del grupo de estudiantes”.

Una vez establecidas estas dos hipótesis, aplicamos la prueba de T a las respuestas dadas a esa pregunta para detectar posibles diferencias estadísticas, con los resultados siguientes.

Tabla 1. Prueba de medias (T) para lugares que el grupo prefiere para comer con sus amigos

	Valor de la prueba=0					
	t	grados de libertad	signif. a dos colas	diferencia de medias	intervalo de confianza 95%	
					más bajo	más alto
Cuando estás con tus amigos (fuera de la escuela) y tienen hambre, ¿A dónde suelen acudir a comer?	11.898	39	.000	2.80	2.32	3.28

En la tabla 1 se exponen los resultados de la prueba de T para lugares preferidos para comer junto con los amigos; en ella, el valor de t calculada es de 11.89, con un intervalo de confianza del 95%, mientras que la t de las tablas fue de 2.02 al .05 y 2.70 al .01, por lo cual se evidencia una diferencia estadística altamente significativa.

Los niveles de significancia entre las distintas clases de lugares que el grupo prefiere para comer se muestran en la tabla 2. Podemos observar en ella la formación de cuatro grupos con diferencia estadística significativa entre sí, y en donde las clases preferidas y que

formaron el grupo más alto fueron la carreta de tacos y la cafetería. Por lo tanto, se puede afirmar que se tiene una influencia significativa para el grupo entre sus preferencias sobre los sitios para consumir alimentos fuera de casa, por lo cual la H_0 planteada resulta falsa, se rechaza y se acepta la hipótesis alterna que establece: “Las diferentes ofertas de lugares para comer sí tienen influencia significativa en la construcción de la cultura del grupo de estudiantes”.

Tabla 2. Niveles de significancia para lugares que el grupo prefiere para comer con sus amigos

Clases	%	Frecuencia	% válido	Nivel de signif. Al 0.05
Carreta de tacos	30	12	30	a
Cafetería	22.5	9	22.5	b
Otro	22.5	9	22.5	b
Taquería en local	15	6	15	c
Restaurant	10	4	10	d

Al correlacionar lugares preferidos para comer con frecuencia con la que acuden a ellos, de acuerdo con el coeficiente de Pearson no se encontró relación significativa entre lugares y frecuencias con las que acuden a comer, y aunque la carreta de tacos y la cafetería predominan sobre las otras opciones, no se puede afirmar que sean estos lugares los que estén configurando el perfil cultural de los jóvenes sujetos a estudio.

Tabla 3. Relación entre lugares preferidos para comer con sus amigos

y frecuencia con la que asiste a ellos

Correlations

		Quando estás con tus amigos (fuera de la escuela) y tienen hambre, ¿A dónde suelen acudir a comer?	¿Con qué frecuencia sueles ir a lugares como el que indicas?
Quando estás con tus amigos (fuera de la escuela) y tienen hambre, ¿A dónde suelen acudir a comer?	Pearson coef Sig. (2-colas) N	1.000 . 40	-.018 .911 40
¿Con qué frecuencia sueles ir a lugares como el que indicas?	Pearson coef Sig. (2-colas) N	-.018 .911 40	1.000 . 40

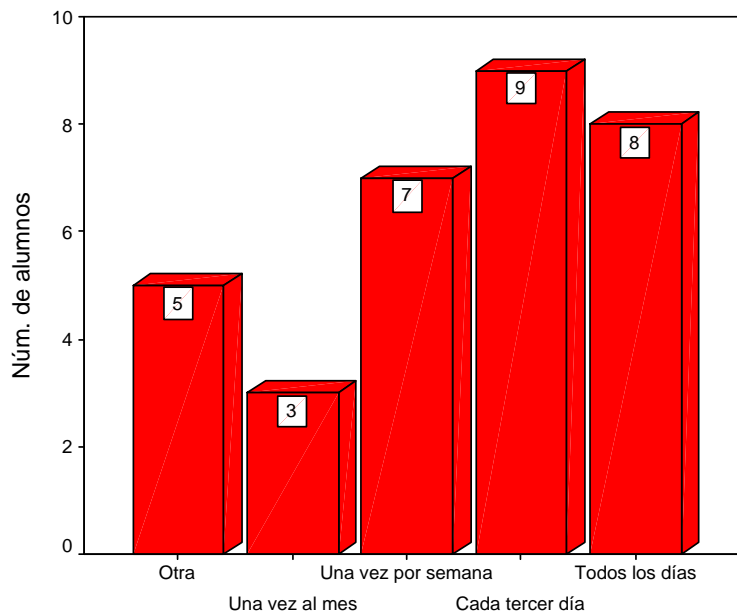
Estos resultados, vistos ya como comportamientos significativos en la vida cotidiana del grupo en estudio, pueden relacionarse con lo que afirma García Canclini al explicitar su Modelo 4 de los consumos, donde hace referencia a los comportamientos de consumo que favorecen la sociabilidad, como “reunirse para comer, ir en grupo al cine o comprar algo”. Caben también los comentarios que hacen Martín-Barbero y Sonia Muñoz cuando señalan que el espacio de la reflexión sobre el consumo es el espacio de las prácticas cotidianas.

b) Uso de Internet y café-Internet

El 80% de los alumnos que compusieron la muestra usan la Internet como fuente cultural; de éstos, el 28% la usa cada tercer día y el 25% todos los días, seguido del 17.5% que la usa una vez por semana. Eso indica que la Internet comienza a ser una fuente que provee capital cultural. (Cuadro 2 y Figura 6).

Cuadro 2. Frecuencia con la que los integrantes del grupo usan Internet

		Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Valid	Otra	5	12.5	15.6	15.6
	Una vez al mes	3	7.5	9.4	25.0
	Una vez por semana	7	17.5	21.9	46.9
	Cada tercer día	9	22.5	28.1	75.0
	Todos los días	8	20.0	25.0	100.0
	Total	32	80.0	100.0	
	Sin contestar	8	20.0		
Total		40	100.0		

**Fig. 6. Frecuencia con la cual los integrantes del grupo usan la Internet.**

En lo que se refiere a los tiempos que el grupo destina al uso de la Internet, se encontró que el 47.5% dispone de una a dos horas por evento, seguido del 22.5% que destina de dos a tres horas, por lo cual podemos decir que la Internet comienza a formar parte importante de

sus consumos culturales. Estos resultados los podemos apreciar en el Cuadro 3 y en la gráfica de la Figura 7.

Cuadro 3. Tiempos destinados al uso de la Internet por el grupo

	Núm. de alumnos	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Menos de una hora	2	5.0	6.3	6.3
De una a dos horas	19	47.5	59.4	65.6
De dos a tres horas	9	22.5	28.1	93.8
Mas de cuatro horas	1	2.5	3.1	96.9
Otro	1	2.5	3.1	100.0
Total	32	80.0	100.0	
No contestó	8	20.0		
Total	40	100.0		

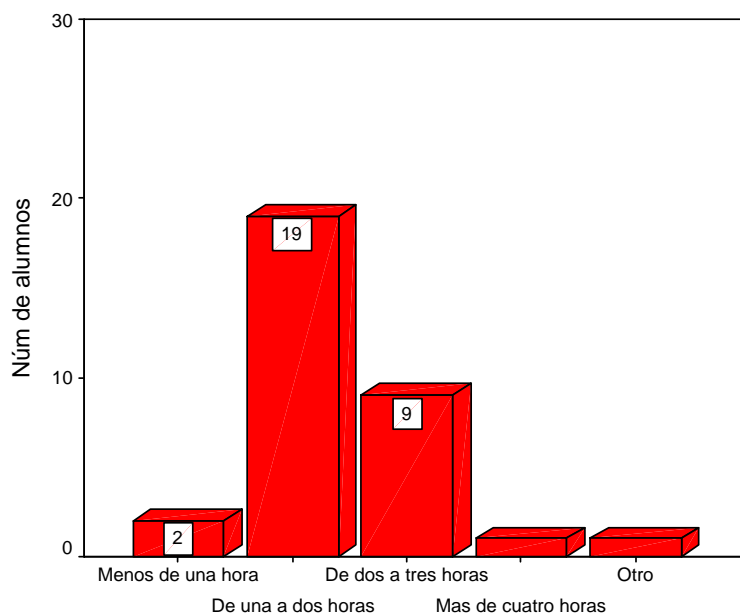


Fig. 7. Tiempos destinados al uso de la Internet por el grupo.

Al relacionar frecuencia y tiempo de uso de la Internet, las respuestas indican que el tiempo más común para todas las frecuencias fue de una a dos horas por evento. (Cuadro 4 y Figura 8).

Cuadro 4. Relación entre frecuencias y tiempos de uso de la Internet por el grupo

			Cuando usas internet, ¿durante cuánto tiempo lo haces cada vez?					Total
			Menos de una hora	De una a dos horas	De dos a tres horas	Mas de cuatro horas	Otro	
¿Con qué frecuencia usas internet?	Otra	Dentro del % Cuando usas internet, ¿durante cuánto tiempo lo haces cada vez?	1 50.0%	3 15.8%	1 11.1%			5 15.6%
	Una vez al mes	Dentro del % Cuando usas internet, ¿durante cuánto tiempo lo haces cada vez?		2 10.5%			1 100.0%	3 9.4%
	Una vez por semana	Dentro del % Cuando usas internet, ¿durante cuánto tiempo lo haces cada vez?		5 26.3%	2 22.2%			7 21.9%
	Cada tercer día	Dentro del % Cuando usas internet, ¿durante cuánto tiempo lo haces cada vez?	1 50.0%	7 36.8%	1 11.1%			9 28.1%
	Todos los días	Dentro del % Cuando usas internet, ¿durante cuánto tiempo lo haces cada vez?		2 10.5%	5 55.6%	1 100.0%		8 25.0%
	Total	Dentro del % Cuando usas internet, ¿durante cuánto tiempo lo haces cada vez?	2 100.0%	19 100.0%	9 100.0%	1 100.0%	1 100.0%	32 100.0%

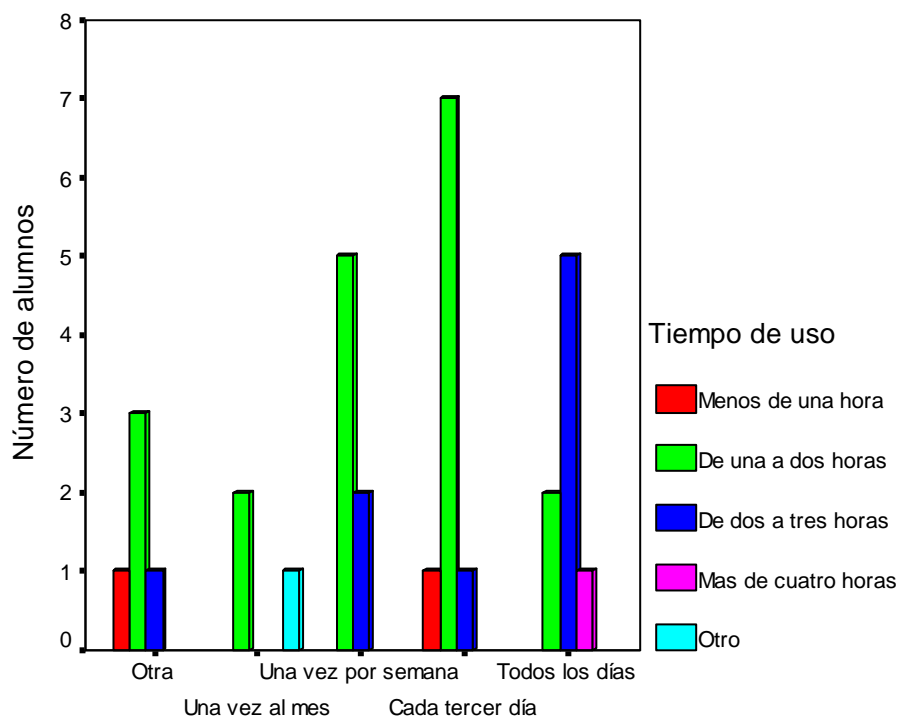


Fig. 8. Relación entre frecuencias y tiempos de uso de la Internet

Para determinar la significancia sobre las respuestas dadas al uso de la Internet por el grupo, se procedió en la misma forma que con la prueba de T practicada a la anterior variable. Primeramente se plantearon una hipótesis nula y una alterna, como sigue:

Ho: “No hay influencia significativa en la construcción de la cultura del grupo de estudiantes por la frecuencia con que éste usa la Internet”.

H1: “La frecuencia con la que el grupo de estudiantes hace uso de la Internet, tiene influencia significativa en la construcción de la cultura”.

Posteriormente se aplicó la prueba de T y los resultados se muestran en la tabla 4. Esta prueba tuvo un intervalo de confianza del 99%.

Tabla 4. Prueba de T para frecuencias de uso de Internet por el grupo

	Valor de prueba = 0					
	t	grados de libertad	Signif. a dos colas	Media diferencial	Intervalo de confianza de la diferencia 99% (.01)	
					Valor más bajo	Valor más alto
¿Con qué frecuencia usas internet?	13.781	31	.000	3.38	2.70	4.05

Tabla 5. Niveles de significancia para frecuencia de uso de la Internet por el grupo

Clases	%	Frecuencia	% válido	Nivel de signif al 0.01
Cada tercer día	22.5	9	28.1	a
Todos los días	20.0	8	25.0	a b
Una vez por semana	17.5	7	21.9	b c
Otra opción	12.5	5	15.6	d
Una vez al mes	7.5	3	9.4	e
No contestó	20.0	8	---	---

Los resultados de la prueba de T sobre la frecuencia de uso de la Internet indican la existencia de diferencias significativas entre las clases y la formación de 5 grupos distintos estadísticamente entre sí, donde las frecuencias “cada tercer día” y “todos los días” de uso de la Internet resultan iguales entre sí y distintas estadísticamente al resto de los grupos, esto con un 99% de intervalo de confianza (Tabla 5). Estos resultados permiten rechazar la H_0 y aceptar la hipótesis alterna que manifiesta que “la frecuencia con la que el grupo de estudiantes hace uso de la Internet, tiene influencia significativa en la construcción de la cultura”. Es pertinente hacer notar que aunque existe esa diferencia estadística entre los componentes del grupo, las clases más altas apenas si suman el 44.5% del total del grupo, con lo cual podemos afirmar que esa fuente apenas si comienza a formar parte de la cultura de una fracción del grupo y no en todos sus integrantes.

Página de Internet más visitada

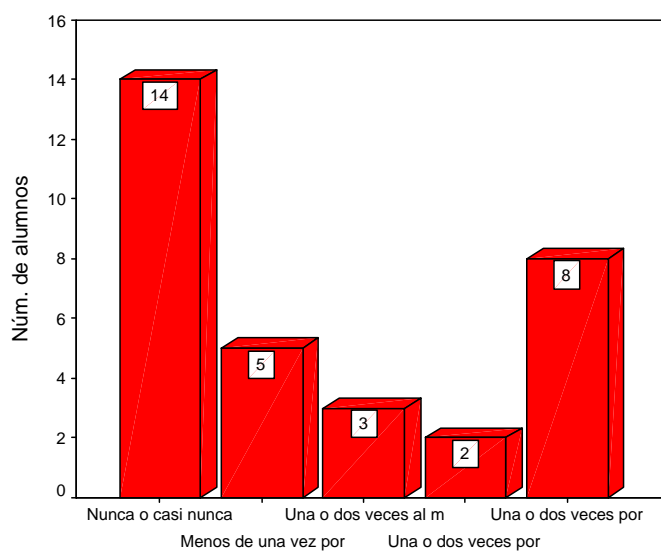
En lo que se refiere a la página de Internet que más visita, el que un 30 por ciento del grupo encuestado haya dejado sin contestar la pregunta, es indicativo de que este medio, es decir, la Internet no es aún para el grupo experimental una fuente cultural, pues sus incursiones a la red no están impregnadas de simbolismo. La página más visitada (un 30%) es *google.com* (buscador); esto se puede interpretar como que la incursión a ella es con propósitos de obtener información para sus trabajos de gabinete (tareas). Los otros ingresos a Internet son por las consultas a sus *e-mails*.

Asistencia a café-Internet

A la pregunta de si asiste a un café-Internet, el 80% contestó que sí, sin embargo, en lo que se refiere a las frecuencias de consumo de este espacio, de ese 80% que sí asiste, hay un 35% que nunca o casi nunca va a un café Internet y un 20% lo hace una o dos veces por semana (Cuadro 5 y Figura 9).

Cuadro 5. Frecuencia con la que asiste a un café Internet

	Frecuencia	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Nunca o casi nunca	14	35.0	43.8	43.8
Menos de una vez por mes	5	12.5	15.6	59.4
Una o dos veces al mes	3	7.5	9.4	68.8
Una o dos veces por quincena	2	5.0	6.3	75.0
Una o dos veces por semana	8	20.0	25.0	100.0
Total	32	80.0	100.0	
No asiste	8	20.0		
Total	40	100.0		

**Fig. 9. Frecuencia con la que asiste a un café-Internet**

Un 50% de los que sí asisten a un café Internet lo hace solo y una o dos veces por semana; el 21.9% asiste con uno o dos amigos. Esto nos indica que la Internet comienza a ser una fuente que provee capital cultural aunque su consumo lo hacen, por lo común, sin la presencia de sus pares. (Cuadro 6 y Figura 10).

Cuadro 6. Relación entre frecuencia de asistencia a un café-Internet y modalidad de compañía con la que asiste

		Cuando asistes al café internet vas				Total
		Otro	Con varios del grupo	Con uno o dos amigos (as)	Solo	
¿Con qué frecuencia asistes a un café internet?	Nunca o casi nunca	6 85.7%		3 42.9%	5 31.3%	14 43.8%
	Dentro del % Cuando asistes al café internet vas					
	Menos de una vez por mes		1 50.0%	2 28.6%	2 12.5%	5 15.6%
	Dentro del % Cuando asistes al café internet vas					
	Una o dos veces al mes	1 14.3%			2 12.5%	3 9.4%
Dentro del % Cuando asistes al café internet vas						
Una o dos veces por quincena			1 14.3%	1 6.3%	2 6.3%	
Dentro del % Cuando asistes al café internet vas						
Una o dos veces por semana		1 50.0%	1 14.3%	6 37.5%	8 25.0%	
Dentro del % Cuando asistes al café internet vas						
Total	Dentro del % Cuando asistes al café internet vas	7 100.0%	2 100.0%	7 100.0%	16 100.0%	32 100.0%

En lo que se refiere al propósito con el que entran a Internet, más del 57% de los estudiantes que sí lo hacen, contestaron que para buscar información y hacer tareas, le siguió el grupo que contestó que para navegar y hacer tareas con un 17.5%, esto nos indica que la Internet aún no adquiere carácter simbólico, sin embargo es una fuente que les provee de capital cultural. (Figura 11).

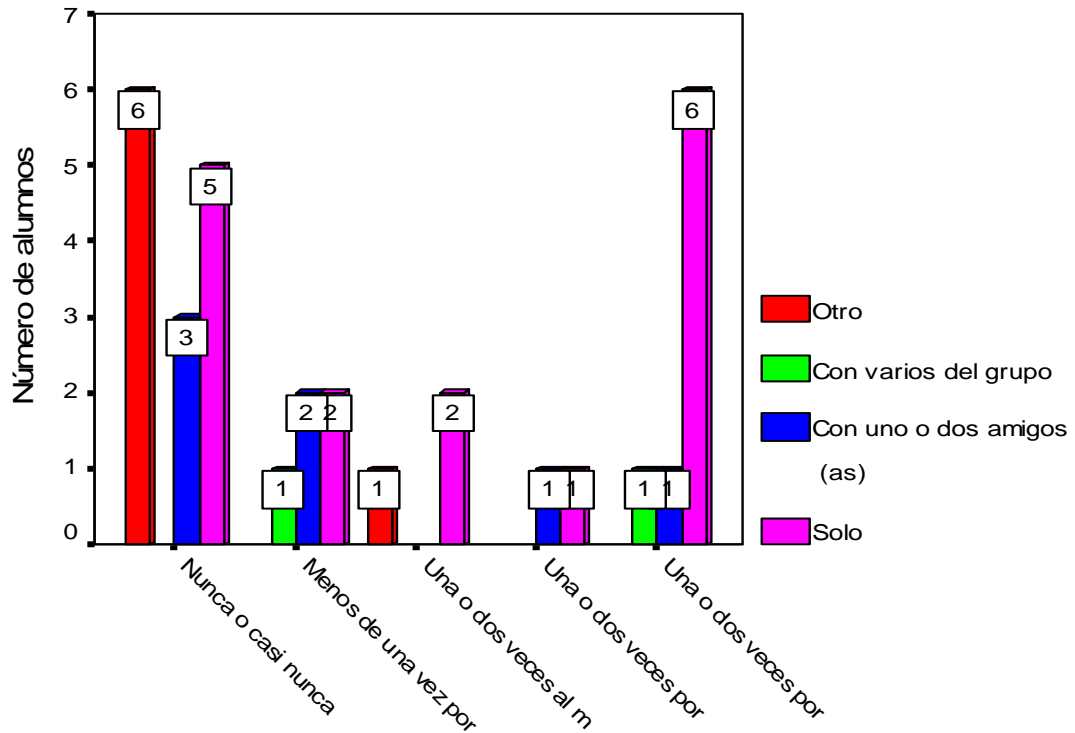


Fig. 10. Relación entre frecuencia con la que asiste a un café-Internet y compañía con quien lo hace.

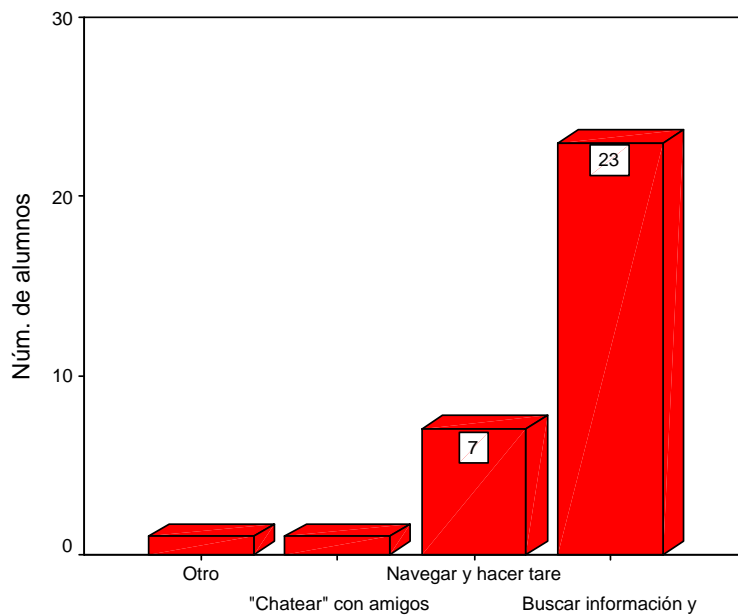


Fig 11. Propósitos y número de alumnos en cada caso, con los cuales entran a Internet

c) Consumo de video juegos: frecuencia y tiempo de consumo

Dentro del 30% de los que acostumbran practicar los video juegos, la frecuencia con la que juegan es proporcional para las opciones de respuesta consideradas en la encuesta que fueron desde todos los días hasta rara vez. El rango de consumo entre los que juegan todos los días va de una hora o menos hasta 4 horas. Se puede comentar que esta fuente, por su bajo consumo, no provee capital cultural al grupo. (Cuadro7 y Figura 12).

Cuadro 7. Relación entre frecuencia y tiempo que destina a los video juegos

		Por lo regular, ¿cuánto tiempo juegas cada vez que lo haces?			Total
		Una hora o menos	De 1 a 2 horas	Mas de 4 horas	
¿Con qué frecuencia juegas?	Rara vez	3	1		4
	Dentro del % Por lo regular, ¿cuánto tiempo juegas cada vez?	60.0%	16.7%		33.3%
	Una vez por semana	1			1
	Dentro del % Por lo regular, ¿cuánto tiempo juegas cada vez?	20.0%			8.3%
Dos o tres días por semana			3		3
	Dentro del % Por lo regular, ¿cuánto tiempo juegas cada vez?		50.0%		25.0%
Todos los días		1	2	1	4
	Dentro del % Por lo regular, ¿cuánto tiempo juegas cada vez?	20.0%	33.3%	100.0%	33.3%
Total		5	6	1	12
Dentro del % Por lo regular, ¿cuánto tiempo juegas cada vez?		100.0%	100.0%	100.0%	100.0%

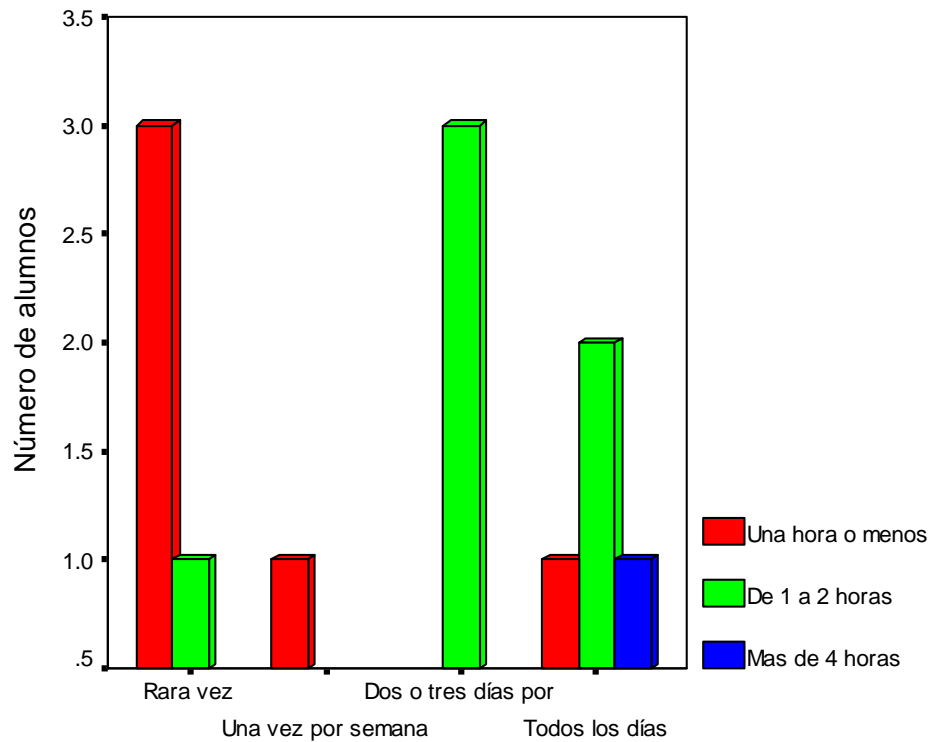


Fig. 12. Relación entre frecuencia y tiempo destinado a los video juegos

d) Asistencia a antros y discotecas

La asistencia a los antros o “discos” no es una práctica cultural generalizada dentro del grupo ya que sólo un 55% de ellos (22 de 40 alumnos) manifestó acudir a centros de esta índole. (Figura 13).

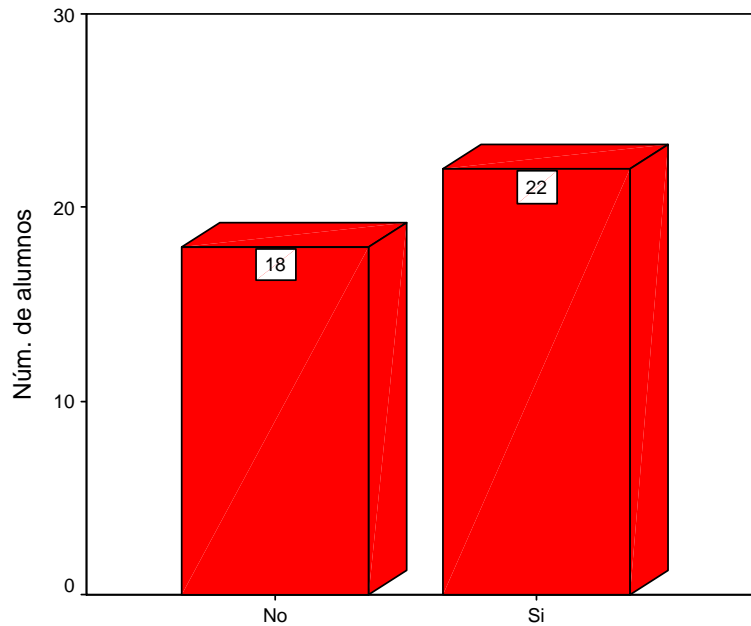


Fig. 13. Distribución del grupo en cuanto a la asistencia a los antros

A la pregunta de con qué frecuencia asistes a los antros, un 17.5% lo hace una vez cada 15 días y las respuestas son proporcionales para las otras opciones: 12.5% en cada caso, rara vez, una vez al mes y una vez a la semana, para sumar el total del 55% citado arriba. (Cuadro 8 y Figura 14).

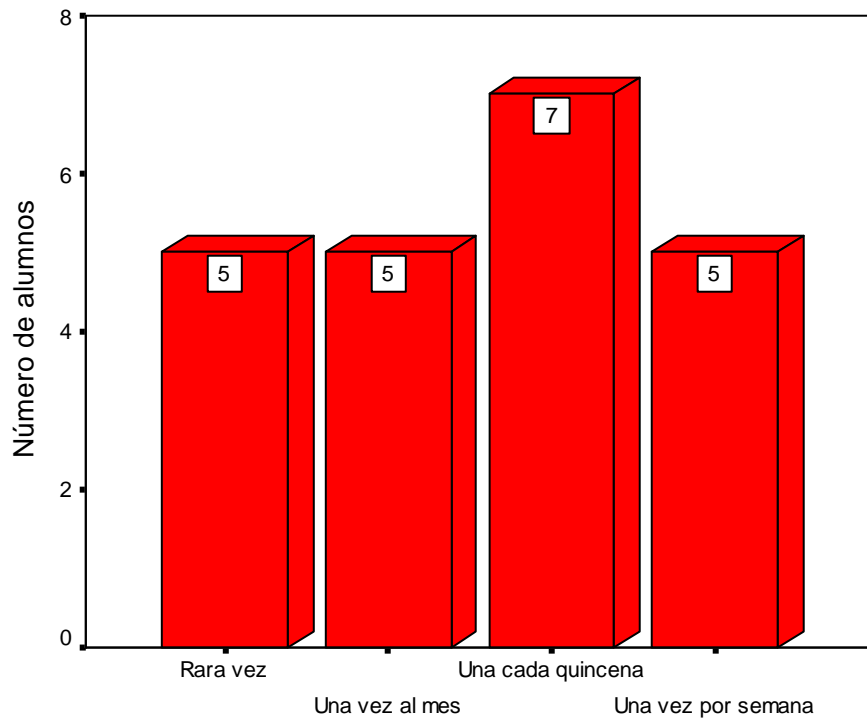


Fig. 14. Frecuencia con la que asiste a los antros o discos.

Cuadro 8. Frecuencia con la que el grupo asiste a los antros o discos

	Núm. de alumnos	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Rara vez	5	12.5	22.7	22.7
Una vez al mes	5	12.5	22.7	45.5
Una cada quincena	7	17.5	31.8	77.3
Una vez por semana	5	12.5	22.7	100.0
Total	22	55.0	100.0	
No asiste	18	45.0		
Total	40	100.0		

Al relacionar la frecuencia con la cual el grupo asiste a los antros y discos de la ciudad con el tiempo de permanencia en ellos por cada ocasión que asiste, se observó que para la mayor frecuencia de asistencia (el 17.5% del grupo), el tiempo de permanencia varía desde 2 hasta más de 4 horas. Para las otras frecuencias, el tiempo es proporcional para el número de horas por evento para cada opción de respuesta que fueron de 2 hasta más de 4 horas. (Cuadro 9 y Figura 15).

Cuadro 9. Relación entre la frecuencia con la que se asiste a los antros y tiempo que permanece en ellos

		Por lo regular ¿cuánto tiempo permaneces en el antro?			Total
		De 2 a 3 horas	Mas de 4 horas	Otro	
¿Con qué frecuencia vas a los antros o discos?	Rara vez	2	3		5
		Dentro del 22.2%	Por lo regular 30.0%	¿cuánto tiempo permaneces en el antro?	22.7%
	Una vez al mes	3	2		5
		Dentro del 33.3%	Por lo regular 20.0%	¿cuánto tiempo permaneces en el antro?	22.7%
	Una cada quincena	2	2	3	7
		Dentro del 22.2%	Por lo regular 20.0%	¿cuánto tiempo permaneces en el antro?	31.8%
	Una vez por semana	2	3		5
		Dentro del 22.2%	Por lo regular 30.0%	¿cuánto tiempo permaneces en el antro?	22.7%
Total		9	10	3	22
		Dentro del 100.0%	Por lo regular 100.0%	¿cuánto tiempo permaneces en el antro?	100.0%

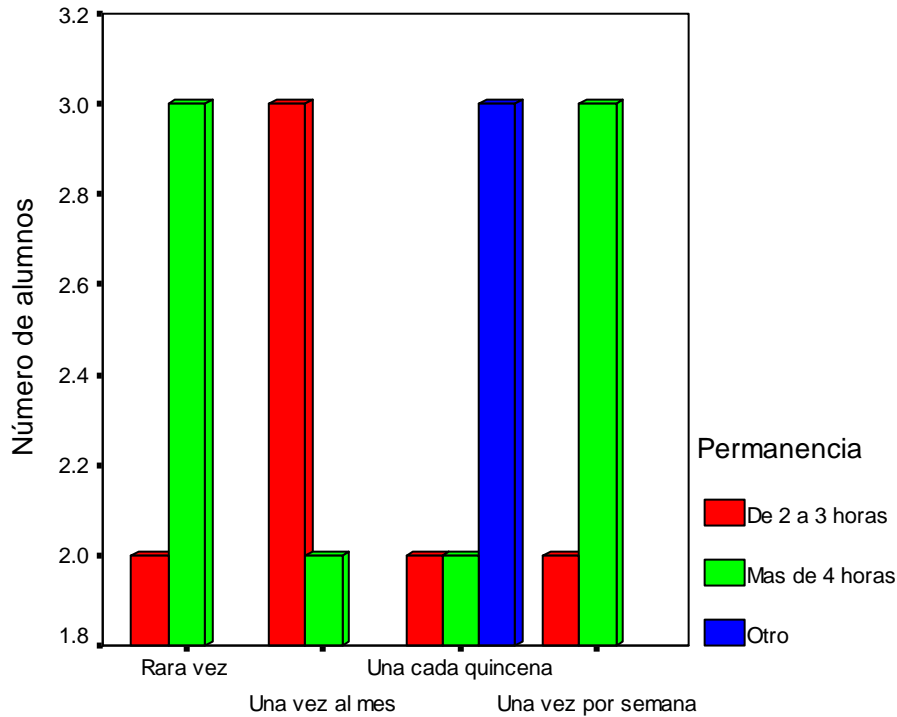


Fig. 15. Relación entre frecuencia con la que asiste a los antros y tiempo de permanencia en ellos por ocasión.

Por las respuestas a la pregunta de con quién vas a los antros, se evidencia que este tipo de consumo el grupo lo realiza en compañía de sus pares, pues un 63.6% lo hace con varios amigos, seguido del 27.3% que lo hace acompañado de uno o dos amigos (as). Se puede decir que el consumo de esta fuente cultural está mediado por la amistad o la relación con sus pares. Sin embargo, el consumo no es generalizado en el grupo de estudio ya que un 45% del total encuestado no asiste a estos lugares y además, hay un 22.7% de los que sí asisten que lo hace rara vez; esto nos indica que los antros no están configurados como una fuente cultural generalizada en el grupo. (Cuadro 10 y Figura 16).

Cuadro 10. Relación entre asistencia a los antros y discos y compañía con quien lo hace

Count		Cuando asistes a un antro por lo regular vas:				Total
		Otro	Con la novia(o)	Con varios amigos	Con uno o dos amigos(as)	
¿Con qué frecuencia vas a los antros o discos?	Rara vez	1		3	1	5
	Una vez al mes			1	4	5
	Una cada quincena		1	5	1	7
	Una vez por semana			5		5
Total		1	1	14	6	22

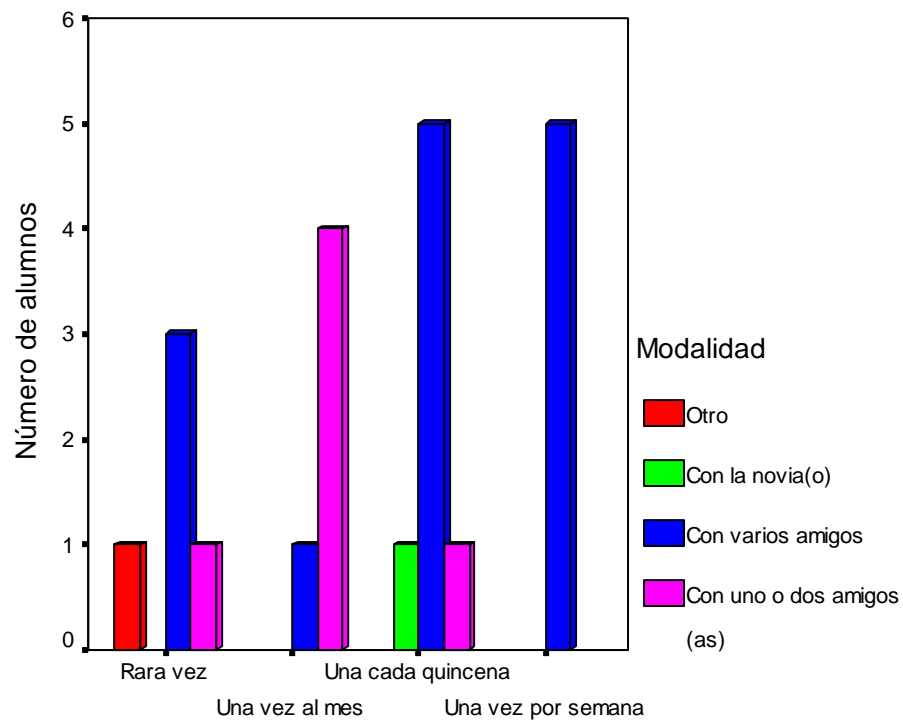


Fig. 16. Relación entre asistencia a los antros y discos y modalidad de compañía con quien lo hace.

Sobre la pregunta abierta ¿A qué disco o antro sueles asistir?, el 50% la dejó sin contestar. Entre los que sí asisten a los antros, que se refiere al 55 por ciento del grupo, el 20% va al Medievo y el 12.5% al Friends. Los otros antros citados fueron: Apocalipsis (2), Junior Discoteque (2), Antroz (1), Cheves (1) y Stardust (1); todos estos centros de diversión son populares entre los jóvenes de la ciudad, por eso se observa una asistencia a ellos dispersa entre las distintas ofertas del lugar.

Para el 55% del grupo, los antros forman parte de sus fuentes culturales; sin embargo, su consumo es bajo ya que sólo 7 de ellos (el 17.5%) asisten cada quince días a estos lugares, y cuando lo hacen van por más de 4 horas cada vez; el resto contestó que va una vez al mes, una vez a la semana o rara vez. Es posible pensar que el poco consumo de esta fuente cultural pudiera deberse a las limitaciones económicas del grupo.

En cuanto al tipo de música que prefieren escuchar en los antros, un 27.5% (de los que sí asisten) contestaron que les da lo mismo, y un 23% prefieren la música *techno*. (Figura 17). Del grupo que asiste a los antros, el 50% prefiere bailar y por lo regular acuden con varios amigos (64%). Al relacionarla con las respuestas de la pregunta 3 (actividades a las que destinan parte de su tiempo libre), se confirma el consumo de fuentes culturales junto a sus pares.

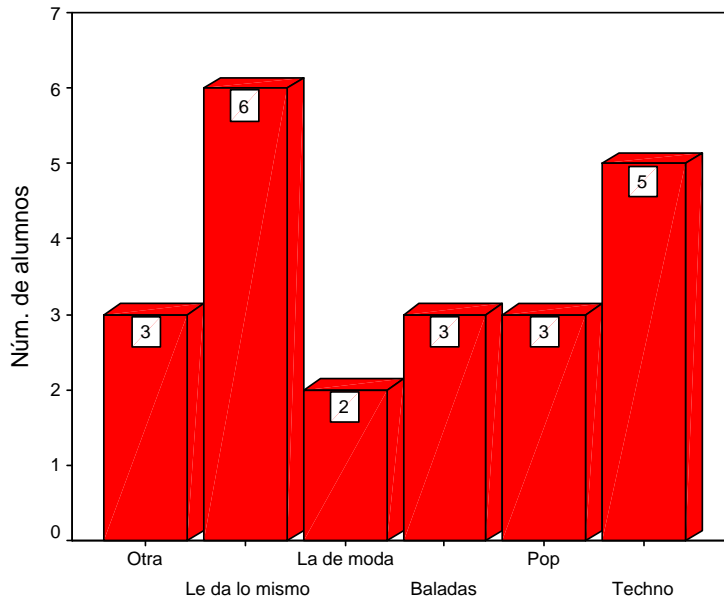


Fig. 17. Tipo de música que prefiere escuchar en los antros

Para determinar alguna diferencia estadística significativa entre las respuestas dadas a la pregunta ¿Con qué frecuencia vas a los antros o discos?, aplicamos la prueba de T con el mismo procedimiento seguido para los anteriores casos, partiendo de los planteamientos de hipótesis nula y alterna y los resultados se muestran en la Tabla 6.

Tabla 6. Prueba de T para frecuencia con la que asiste a los antros o discos

	Valor de prueba = 0					
	t	grados de libertad	Significancia a dos colas	Diferencia de la media	Intervalo de confianza de la diferencia 99%	
					Valor más bajo	Valor más alto
¿Con qué frecuencia vas a los antros o discos?	15.105	21	.000	3.55	2.88	4.21

En la prueba de T anterior encontramos diferencias estadísticas, por lo cual procedimos a definir los niveles de significancia entre los grupos, mismos que se presentan en la Tabla 7.

Tabla 7. Niveles de significancia para frecuencia de asistencia a los antros

Clases	%	Frecuencia	% válido	Nivel de signif.
				Al 0.01
Cada 15 días	17.5	7	31.8	a
Una vez por semana	12.5	5	22.7	b
Una vez al mes	12.5	5	22.7	b
Rara vez	12.5	5	22.5	b
No asiste	45	18	---	----

Estos resultados nos indican que la clase “cada quince días” es estadísticamente distinta y más alta que las otras frecuencias; sin embargo es pertinente hacer notar el alto porcentaje (45%) del grupo que manifestó no asistir a los antros. Los resultados permiten rechazar la H_0 y aceptar la hipótesis alterna por la cual la frecuencia con la que se asiste a los antros está influyendo en la construcción del capital cultural del grupo, aunque ésta influencia no está generalizada en el grupo.

Modalidad de compañía con la que asiste a los antros

Para determinar diferencias significativas entre las respuestas dadas a la pregunta que indaga acerca de la modalidad de compañía con la que los integrantes del grupo prefieren asistir a los antros, se aplicó la prueba de T con la misma metodología que para las anteriores variables. Los resultados de la prueba se muestran en la tabla 8.

Tabla 8. Prueba de T para modalidad de compañía con la que asiste a los antros

	Valor de la prueba = 0					
	t	Grados de libertad	Signif. a dos colas	Diferencia de la media	Intervalo de confianza de la media 99%	
					Más bajo	más alto
Cuando asistes a un antro por lo regular vas:	20.715	21	.000	3.14	2.71	3.57

La prueba de T arroja diferencias significativas entre las distintas modalidades de compañía, por lo que procedimos a definir las clases y sus diferencias estadísticas. Los resultados se muestran en Tabla 9.

Tabla 9. Niveles de significancia para modalidad de compañía con la que asiste a los antros

Clase	%	Frecuencia	% válido	Nivel de signif. al 0.01
Con varios amigos	35.0	14	63.6	a
con uno o dos amigos(as)	15.0	6	27.3	b
Con la novia(o)	2.5	1	4.5	c
Otro	2.5	1	4.5	C
No asiste	45.0	18		

En esta prueba de T encontramos una diferencia estadística altamente significativa para modalidad de compañía con la que asiste a los antros y en donde la asistencia con varios amigos tiene el valor más alto. Sin embargo, lo mismo que en el caso anterior, se manifiesta el bajo consumo grupal de esta fuente cultural al existir un 45% del grupo que no asiste. Los resultados permiten rechazar la H_0 y aceptar la hipótesis alterna por la cual la modalidad de compañía con la que se asiste a los antros está influyendo en la construcción del capital cultural del grupo, aunque esta influencia no está generalizada en el grupo.

e) Práctica de deportes y ejercicio

A la pregunta de si suele practicar algún deporte o tipo de ejercicio, el 62.5% del grupo contestó que sí lo practica, y la frecuencia con la que lo hace está muy focalizada a las opciones de uno o dos días a la semana (48%) y casi todos los días (32%); sin embargo, el consumo de esta fuente cultural no está generalizado entre el grupo ya que el 37.5% contestó que no practica deporte ni realiza ningún tipo de ejercicio. (Cuadros 11 y 12).

Cuadro 11. Número de alumnos y su porcentaje que practica algún deporte o ejercicio

	Núm. de alumnos	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
No	15	37.5	37.5	37.5
Si	25	62.5	62.5	100.0
Total	40	100.0	100.0	

Cuadro 12. Frecuencia con la que practica algún deporte o ejercicio

	Núm. de alumnos	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Rara vez	4	10.0	16.0	16.0
Un día a la quincena	1	2.5	4.0	20.0
Uno o dos días a la semana	12	30.0	48.0	68.0
Casi todos los días	8	20.0	32.0	100.0
Total	25	62.5	100.0	
No lo practica	15	37.5		
Total	40	100.0		

El grupo que practica alguna forma de deporte o ejercicio, por lo regular lo hace desde una hasta tres horas, sólo el 12% lo practica por más de 4 horas y estos lo hacen uno o dos días a la semana. Para estos últimos, el deporte se ha constituido en una fuente cultural importante en su vida cotidiana. (Figura 18).

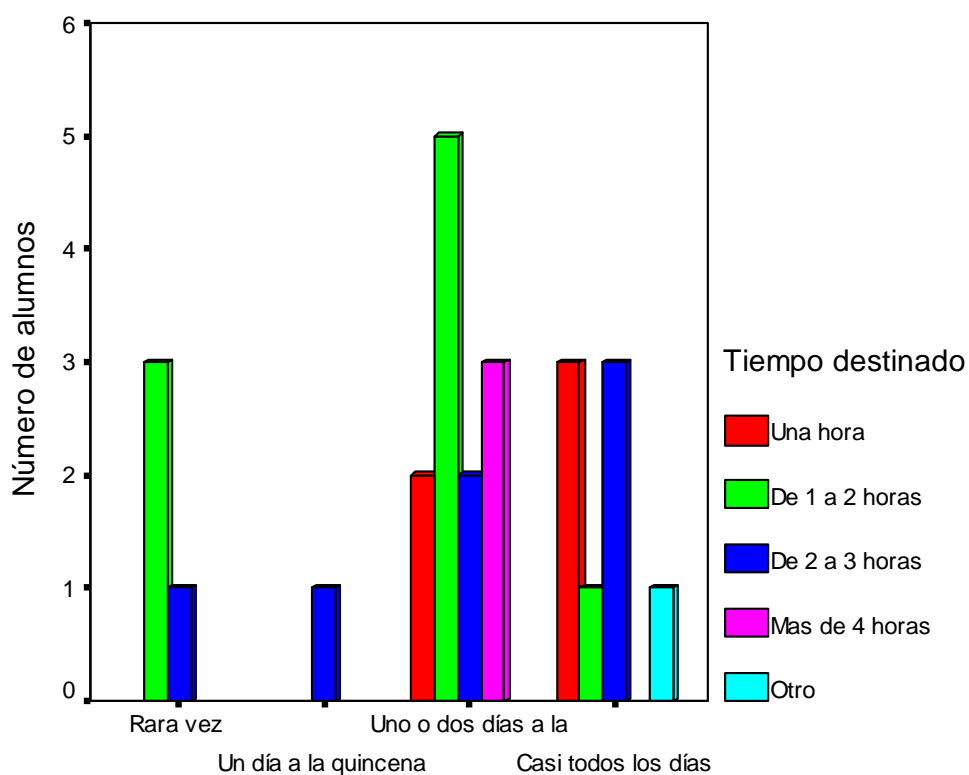


Fig. 18. Relación entre frecuencia y tiempo durante el cual el grupo practica algún deporte o ejercicio

Dentro del grupo de los que sí practican algún deporte o ejercicio (el 62.5% del total de estudiantes), este consumo lo realizan en compañía de sus pares en un 40%, y dentro de este grupo, un 16% lo hace rara vez. Se puede inferir que el deporte o la práctica de algún ejercicio no es un consumo generalizado en el grupo, aunque prevalece, entre quienes sí lo

practican, la convivencia con sus pares; este rasgo se manifiesta en muchos de los consumos del grupo. Esta relación se aprecia graficada en la figura 19.

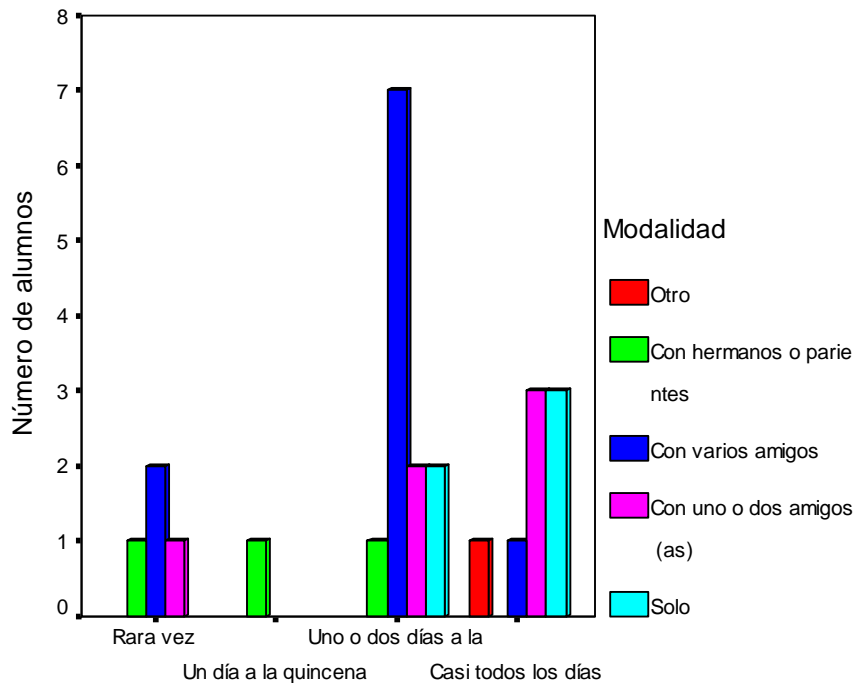


Fig. 19. Relación entre frecuencia y modalidad de compañía con quien practica algún deporte o ejercicio.

En lo que se refiere a los lugares donde hace deporte, el 28% de los que sí practican lo hacen en su casa o en la ciudad deportiva (un centro deportivo popular en la ciudad). (Figura 20).

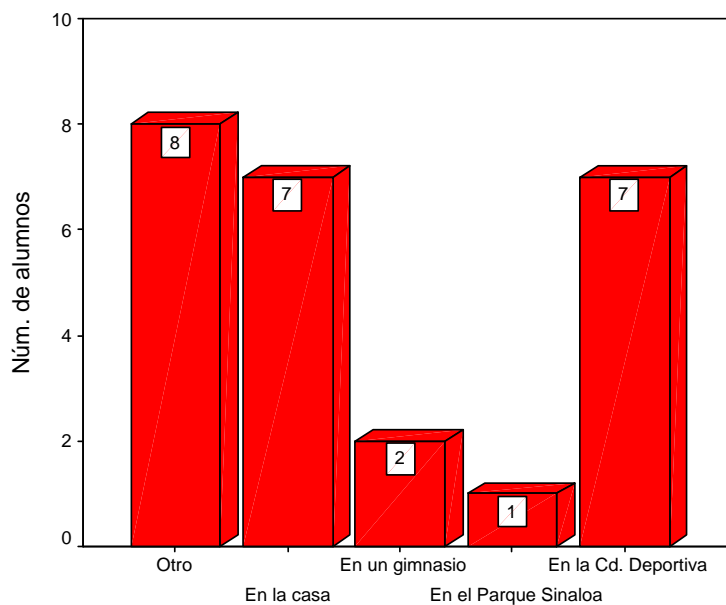


Fig. 20. Lugares en donde suele practicar algún deporte o ejercicio.

En cuanto al tiempo que destinan a la práctica de algún deporte, en uno u otro recinto, un 36% lo practica de una a dos horas por ocasión y un 28% lo hace de dos a tres horas por ocasión (Figura 21).

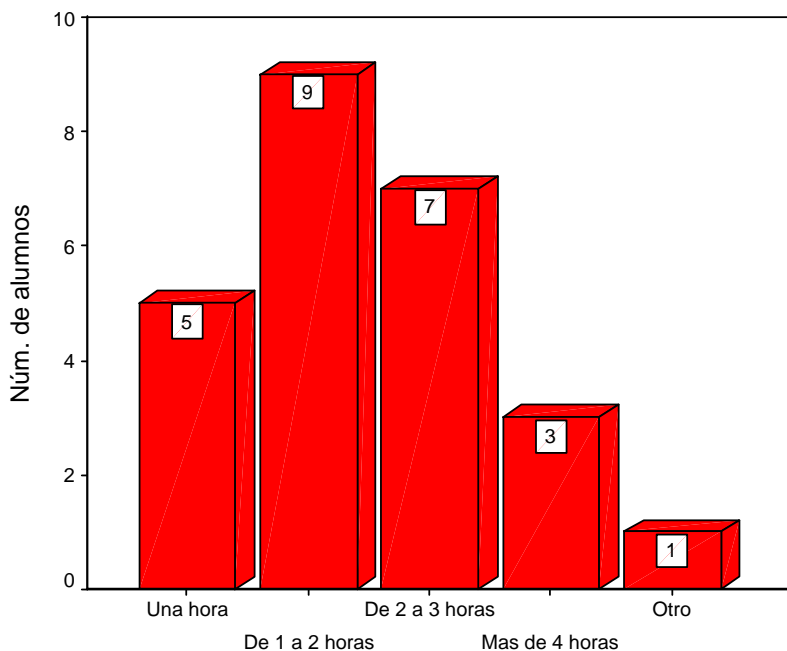


Fig. 21. Tiempo que destina a la práctica de algún deporte.

A la pregunta abierta “¿qué deporte practicas?”, un 37.5% contestó que no practica ningún deporte; para el 62.5 por ciento restante el deporte es una fuente cultural por la frecuencia y tiempos de sus consumos. Al relacionarlo con la frecuencia con que lo consumen, se observa que el 80% de los que sí practican deporte lo hacen uno o dos días a la semana y algunos todos los días. (Figura 22).

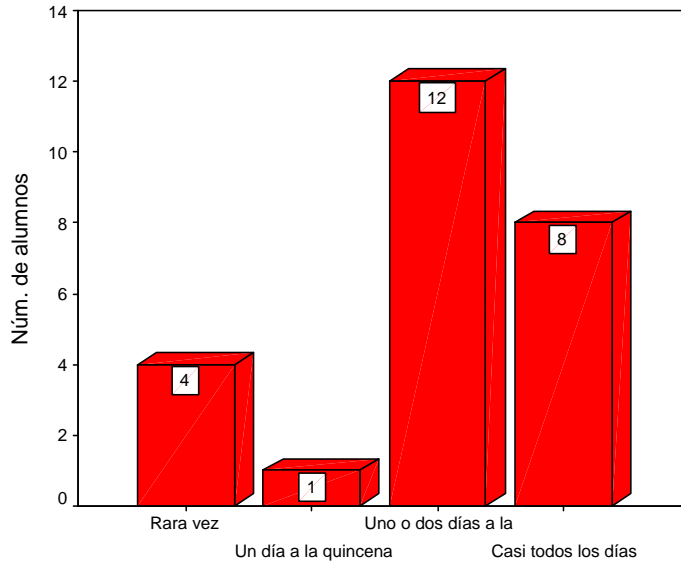


Fig. 22. Frecuencia con la que el grupo practica algún deporte.

Los deportes que dijeron ser los preferidos por el grupo fueron: fútbol soccer (10), volibol (4), pesas (3), natación (2) y con una mención: fútbol americano, béisbol, básquetbol, box, ciclismo y karate.

Para determinar posible diferencia estadística entre las respuestas dadas a la pregunta que indaga la frecuencia con la que practica algún deporte, se aplicó la prueba de T siguiendo la misma metodología que para las anteriores variables. Los resultados de la prueba se muestran en la tabla 10.

Tabla 10. Prueba de T para frecuencias con las que practica algún deporte o hace ejercicio

	Valor de la prueba = 0					
	t	grados de libertad	signif. a dos colas	diferencia de la media	Intervalo de confianza de la diferencia 99%	
					más bajo	más alto
¿Con qué frecuencia lo practicas?	14.032	24	.000	3.80	3.04	4.56

Los resultados de la prueba de T indican una diferencia altamente significativa entre las frecuencias con las que el grupo practica algún deporte; por lo cual, procedimos a definir las clases según sus niveles de significancia. Los resultados se presentan en la Tabla 11.

Tabla 11. Niveles de significancia para frecuencia con la que practica algún deporte o ejercicio

Clase	%	Frecuencia	% válido	Nivel de signif. al 0.01
Uno o dos días a la semana	30	12	48.0	a
Casi todos los días	20	8	32.0	b
Rara vez	10	4	16.0	c
Cada 15 días	2.5	1	4.0	d
No practica	32.5	15		

La clase con el valor más alto resultó ser la de uno o dos días por semana seguida por la de aquellos que practican casi todos los días, sin embargo, juntas estas dos opciones apenas si

suman el 50% del total del grupo y, por otra parte, se tiene un 32.5% que manifestó no practicar ningún tipo de deporte o ejercicio. Estos resultados permiten rechazar la H_0 y aceptar la alterna en la cual se acepta que la practica del ejercicio participa en la construcción de la cultura del grupo estudiado, o en el incremento de su capital cultural; sin embargo, este grupo representa sólo el 50% del total, por lo cual podemos decir que la práctica del deporte no está generalizada en el grupo y sólo forma parte de los consumos culturales en el 50% del grupo.

En conclusión sobre la práctica de algún deporte o ejercicio, se puede decir que éste no es un consumo cultural generalizado en el grupo, pero para quienes sí lo practican, el deporte es una fuente cultural importante en sus vidas dado el tiempo que le dedican y la frecuencia con que lo hacen.

f) Consumo de televisión

En lo que se refiere al consumo de televisión, sólo una persona del grupo (el 2.5%) manifestó que no acostumbra ver televisión. (Cuadro 13 y Figura 23).

Cuadro 13. Respuesta a la pregunta si acostumbra ver TV

	Núm. de alumnos	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
No	1	2.5	2.5	2.5
Si	39	97.5	97.5	100.0
Total	40	100.0	100.0	

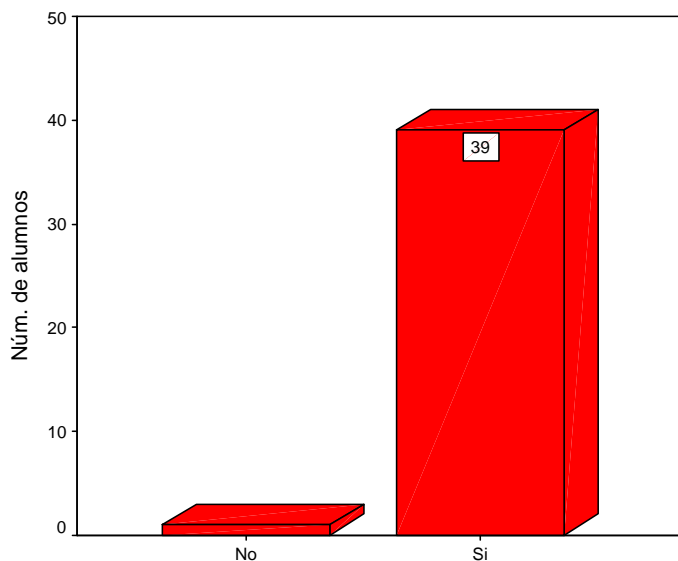


Fig. 23. Respuesta a la pregunta de si acostumbra ver televisión.

La frecuencia con la que mira televisión se muestra en el Cuadro 14 y Figura 24, en donde se puede observar que la frecuencia más generalizada es la de “todos los días” con un 74.4% del grupo que sí ve la televisión.

Cuadro 14. Frecuencia con la que el grupo acostumbra ver televisión

	Núm. de alumnos	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Rara vez	2	5.0	5.1	5.1
Sólo los fines de semana	3	7.5	7.7	12.8
Dos o tres días a la semana	5	12.5	12.8	25.6
Todos los días	29	72.5	74.4	100.0
Total	39	97.5	100.0	
No acostumbra	1	2.5		
Total	40	100.0		

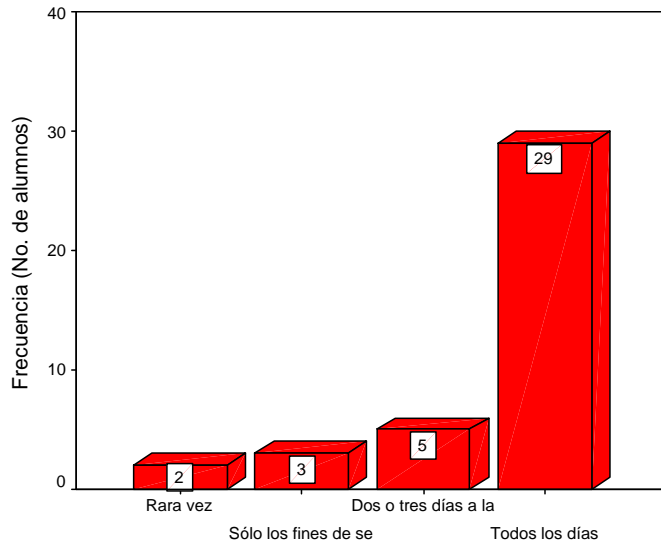


Fig. 24. Frecuencia con la que el grupo mira la televisión

Se aplicó la prueba de T para dilucidar posibles diferencias estadísticas entre las frecuencias con las que el grupo encuestado mira la televisión. Los resultados de la prueba se muestran en la tabla 12, en donde la t calculada tuvo un valor de 27.557, lo cual viene siendo 13.6 veces mayor que la t de tablas al .05 y 10.2 veces mayor al .01, de donde deducimos que estamos ante una diferencia altamente significativa entre las frecuencias con la que los integrantes del grupo miran televisión.

Tabla 12. Prueba de T para frecuencias con la que mira televisión

	Valor de la prueba = 0					
	t	Grados de libertad	Signif. a dos colas	Diferencia de la media	Intervalo de confianza de la diferencia 99%	
					Más bajo	Más alto
¿Con qué frecuencia ves la televisión?	27.557	38	.000	4.51	4.07	4.96

Al encontrar diferencias estadísticas significativas entre las frecuencias con las que acostumbra mirar televisión, procedimos a establecer los niveles de significancia entre clases, mismas que se muestran en la Tabla 13.

Tabla 13. Nivel de significancia para frecuencias con las que el grupo mira la televisión

Clase	%	Frecuencia	% válido	Nivel de signif. al 0.01
Todos los días	72.5	29	74.4	a
Dos o tres días /semana	12.5	5	12.8	b
Sólo los fines de semana	7.5	3	7.7	c
Rara vez	5.0	2	5.1	c
No la mira	2.5	1		

Podemos observar en esta última tabla la formación de tres grupos o niveles con diferencia altamente significativa entre ellos y en donde la frecuencia “todos los días” es la más alta y muy distante a las otras frecuencias; un 72.5% del grupo manifestó mirar la televisión todos los días, con lo cual, este medio se convierte en la fuente cultural de mayor consumo para ellos. También es importante hacer notar que sólo una persona (el 2.5%) del grupo dijo que no acostumbra mirar televisión. Los resultados permiten rechazar la H_0 y aceptar la

hipótesis alterna que establece que la frecuencia con la que el grupo mira televisión tiene influencia en la construcción del capital cultural en el grupo.

Al comparar estos resultados sobre consumo de TV con los reportados por otros investigadores, se corrobora lo que Luis López (1995), en su reporte “Consumo de medios en el D. F., afirma: “Según los datos descubiertos, la televisión se ha transformado en un medio cultural cuasi único”. Al preguntarles López a los entrevistados del D. F. si acostumbran ver TV, un 90% contestó que sí y el promedio de días a la semana en que ven televisión es de 6.2 días, con un consumo de más de 3 horas por día el 30% y el 29%, con una o dos horas. También, en ese mismo sentido, en una encuesta realizada en España sobre pautas de consumo cultural, ver televisión es la actividad que ocupa la mayor parte del tiempo libre (87%) de los españoles. (Centro de Investigaciones Sociológicas, CIS, 1999).

Este mismo centro de investigaciones, un año después reportó, sobre una encuesta realizada en España sobre el uso de los medios, que un 79% ve la televisión todos o casi todos los días, un 35% la ve entre una y dos horas diarias y un 25% entre dos y tres horas en los días de lunes a viernes.; en los fines de semana los porcentajes fueron 25 y 24, respectivamente. (CIS, 2000).

El diario Reforma (2001), consigna que los usuarios frecuentes de los medios por género en el D.F. fueron el 94% para los que ven televisión; el 44% asiste al cine, el 39% usa computadora, el 29% Internet, un 16% lee libros, el 47% lee periódicos y un 17% lee revistas (entre los hombres). Entre los usuarios más jóvenes el 96% ve la televisión.

De un estudio sobre el consumo cultural en Venezuela, Bisbal y Nicodemo (1999) afirman que las actividades de consumo “dentro de casa” que habitualmente acostumbra a realizar la gente del área investigada están relacionadas, en primer lugar, con los medios masivos de comunicación, específicamente con “ver TV y escuchar radio”. En resumen, en las frecuencias de consumo “todos los días/casi todos los días”, un 92% de los encuestados contestó que dentro de casa su actividad es: ver TV-escuchar radio (p. 100-101).

Coincide también con estos planteamientos Patricia Terrero (1999, p. 206), quien en resultados de un estudio sobre el “Ocio, prácticas y consumos culturales” conducido en la ciudad de Buenos Aires a comienzos de los noventa, constata el predominio de la televisión como el medio más extendido en todos los niveles sociales y la principal vía de información para los sectores más pobres de la población. En este estudio, agrega Terrero, se registró que el 94% de los entrevistados ve televisión habitualmente.

Resultados similares, en la misma Argentina, son consignados por Kolesnicov (2000, pág. electrónica), quien afirma que el 96.7% de los encuestados dijo que ve la televisión de lunes a viernes y el 88.9% que lo hace sábados y domingos; agrega este autor que en promedio, cada argentino pasa 3.4 horas por día de cara a la pantalla.

En el grupo de nuestro estudio, dentro de ese 97.5% que sí mira la televisión, el tiempo de consumo más común en un día entre lunes y viernes, es de una a más de 4 horas, aunque en el rango de una a dos horas quedó el 48.7% del grupo que acostumbra ver la televisión (Cuadro 15 y Figura 25). El consumo de este medio los fines de semana se acrecienta ya que el 33.3% del grupo manifestó mirar televisión por más de tres horas.

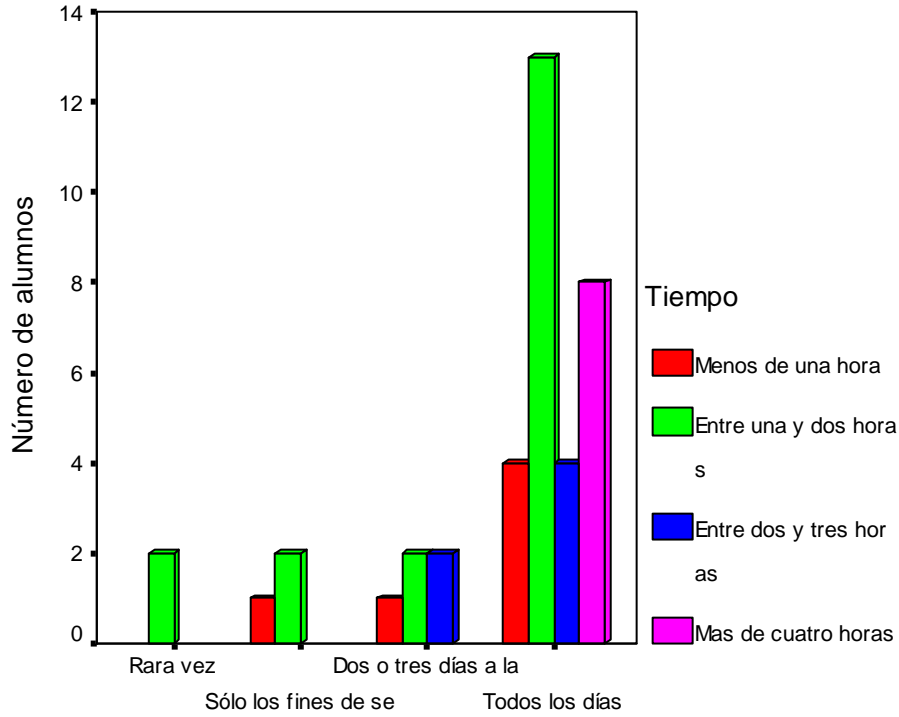


Fig. 25. Relación entre frecuencia de consumo de televisión y tiempo por ocasión.

Cuadro 15. Relación entre Frecuencia con la que mira televisión y tiempo Promedio por ocasión

Count		¿Cuántas horas en promedio ves TV en un día entre lunes y viernes?				Total
		Menos de una hora	Entre una y dos horas	Entre dos y tres horas	Más de cuatro horas	
¿Con qué frecuencia ves la televisión?	Rara vez		2			2
	Sólo los fines de semana	1	2			3
	Dos o tres días a la semana	1	2	2		5
	Todos los días	4	13	4	8	29
Total		6	19	6	8	39

El consumo de televisión entre el grupo que acostumbra verla, un 38% lo hace en compañía de la familia y un 23% lo hace solo y esto es todos los días, con lo cual se manifiesta que la televisión es la fuente cultural más generalizada entre el grupo y la de más alto consumo (Cuadro 16 y Figura 25).

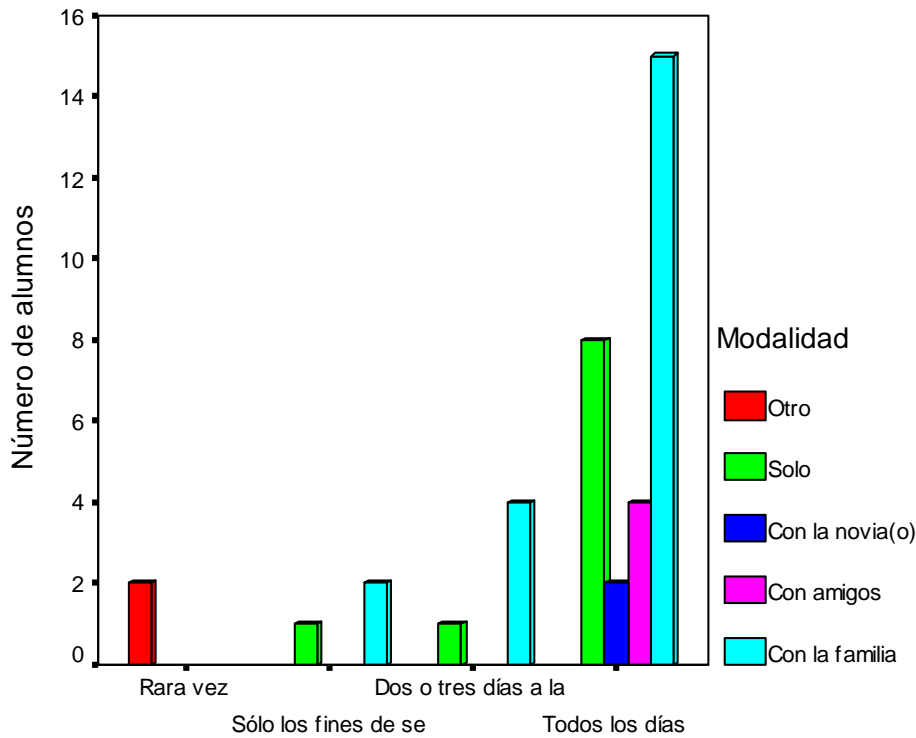


Fig. 26. Relación entre frecuencia con la que el grupo mira la televisión y compañía que prefiere para verla.

**Cuadro 16. Relación entre frecuencia con la que el grupo ve la televisión
y modalidad de compañía con la que prefiere verla**

Count		Cuando ves la televisión, por lo general la vez:				Total
		Otro	Solo	Con la novia(o)	Con amigos Con la familia	
¿Con qué frecuencia ves televisión?	Rara vez	2				2
	Sólo los fines de semana		1			2
	Dos o tres días a la semana		1			4
	Todos los días		8	2	4	15
Total		2	10	2	4	21

En las respuestas dadas a la pregunta abierta ¿Cuál es el programa de televisión que más te gusta?, se evidencia que el gusto o consumo de este medio es diverso, aunque se muestra una leve preferencia por consumir los noticieros, tanto los transmitidos por Televisa como por TV Azteca. Por el tipo de programas de televisión que consumen, se puede decir que predominan en el gusto del grupo aquellos programas que se ponen de moda y que, por lo regular, son motivo de selección por los jóvenes. Enseguida se enlistan los programas por los cuales manifestaron preferencia y el número de veces en que fueron citados por los encuestados: Noticieros Televisa: citados 3 veces, Noticieros TV Azteca: 3, Hoy: 3, Animal Planet: 2, Otro rollo: 2, Más deporte: 2, Contacto Animal: 2, Sabrina: 2. Y con una mención: Wild On, Picante y Caliente, Fútbol, Gente con chispa, Séptima fila, Televisa deportes, Discovery Magazine, Con sello de mujer, Discovery Channel, Mujer casos de la vida real, Fronteras de la ciencia, La guía máxima, Películas, Cien mexicanos dijeron, Friends, Al fin de semana, En la jugada, Malcom, Isla de la tentación. Sólo dos no contestaron a esta pregunta. En esta relación se pueden observar programas sobre deportes y algunos de corte juvenil. Resultados semejantes publicó el diario Reforma de un estudio

de consumo cultural en el D. F., el cual afirma que los programas de televisión que más gustan son los de deportes (79%) para los hombres y las novelas (80%) entre las mujeres. (Reforma, 2001, pág. electrónica). Por su parte, Bisbal y Nicodemo, (1999, p. 104) basados en un estudio sobre el consumo cultural del venezolano, afirman que el 43% ve las telenovelas todos los días y los noticieros el 68% de los encuestados.

Sobre las respuestas a la pregunta ¿Qué programa te disgusta más? se pueden emitir los mismos comentarios anteriores, aunque aquí hubo un 12.5% que no contestó. Predominan sus preferencias por los programas juveniles o de moda, lo cual podemos apreciar por sus respuestas en donde citaron: Cosas de la vida: 9, Ventaneando: 7 , Otro rollo: 2, Mujer casos de la vida real: 2, No te equivoques: 2, El mañanero: 2, Con sólo una mención: La oreja, 100 mexicanos dijeron, Discovery, Puro loco, Cero en conducta, Hora salvaje, Los protagonistas, Vida TV, El chavo, Noticieros, Picante y caliente. Cinco personas del grupo (el 12.5%) no contestaron.

En las respuestas a la pregunta ¿Quién es el conductor (locutor) de televisión que más te agrada?, un 32.5% del grupo experimental no contestó, esto puede interpretarse como que aun cuando su consumo de televisión es alto, es vista por el grupo de una manera superficial, de tal forma que este medio no adquiere todavía el carácter de simbólico y por lo tanto, para este 32.5%, la TV no forma parte aún de sus fuentes culturales aunque sí para el resto del grupo. Las respuestas a esta pregunta indican el predominio del gusto juvenil y preferencia por los noticiarios ya que los conductores nombrados fueron: Javier Alatorre: 4 veces, Marco Antonio Regil: 5, Joaquín López Dóriga: 3, Alfredo Adame: 3, Adal

Ramones: 3, Alan Tacher: 2, Galilea Montijo: 2. Con una mención: Eugenio Derbez, José Ramón Fernández, Enrique Bermúdez, Jorge Garralda, Facundo.

A la pregunta ¿Quién es el conductor (locutor) de televisión que más te desagrada?, el 25 por ciento del grupo no contestó la pregunta y, los que sí dieron alguna respuesta, citaron a: Paty Chapoy con 7 menciones, Rocío Sánchez Azuara 6, López Dóriga 4, José Ramón Fernández 2 junto con P. Origel; con una mención citaron a Pedrito Sola, Daniel Bisogno, Eugenio Derbez, Marco Antonio Regil, Adal Ramones, Alfredo Adame, Brozo, Francisco de la O. Sobre estas respuestas, se pueden hacer los mismos comentarios anteriores: la televisión es una fuente de consumo importante, pero no llega a ser simbólica y se muestra el carácter juvenil o de moda en sus preferencias y sus consumos.

Sobre las respuestas a la pregunta ¿Quién es el artista de televisión que más te agrada?, caben los mismos comentarios anteriores y se viene a confirmar el hecho de que los integrantes del grupo son consumidores de televisión, pero de una manera superficial ya que el 55 por ciento de los encuestados no contestaron la pregunta. Se confirma que la TV, para este grupo, no es aún una fuente cultural con carácter simbólico. Entre las respuestas a esta pregunta se citaron los siguientes nombres: Anette Michel 2 veces, y con una mención: Lorena Herrera, Ernesto D'alesio, Andrea Legorreta, Lorena Rojas, Niurka, Anselmo Alonso, Roberto Gómez Bolaños, Edith González, Bruce Willis, Sabine Mousier, Talía, Jennifer Aniston, Betty Monroe, Galilea Montijo, Pedro Infante, Vica Andrade.

A la pregunta ¿Quién es el artista de televisión que más te desagrada?, el 62.5% no contestó, por lo cual caben los mismos comentarios hechos para la pregunta anterior. Los

nombres citados fueron, con dos menciones: Adal Ramones, Jorge Ortiz de Pinedo, Laura Flores, y con una mención: Pepillo Origel, Vicente Fernández, Memo Ríos, Jorge Falcón, Eric del Castillo, Kuno , Becker, Wicho Domínguez, Ninel Conde, Christian Castro.

g) Consumo de música

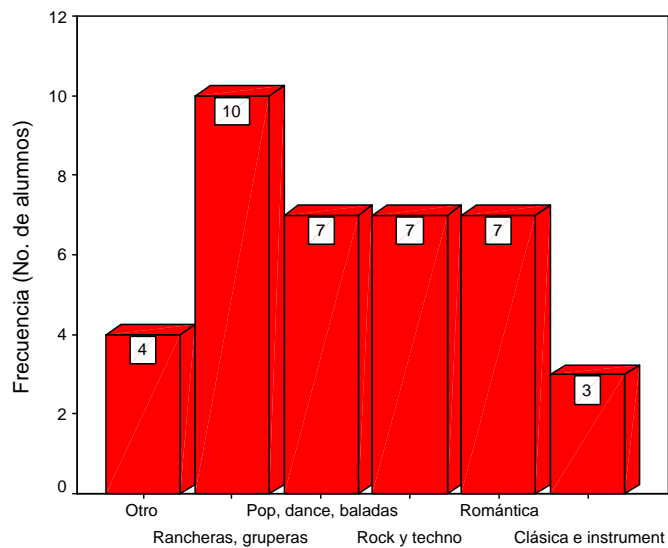
A la pregunta ¿Acostumbras escuchar música? El 75% del grupo contestó que sí (Cuadro 17) y al inquirir sobre el tipo, el grupo manifestó que prefiere escuchar música ranchera o grupera, seguida muy de cerca por la música pop, dance y balada. (Cuadro 18 y Figura 27). Prefiere escucharla en casa, en todos los casos (figura 28). Sólo un 5% del grupo no acostumbra escuchar música; por lo tanto, se puede afirmar que la música, principalmente la de corte moderno y de moda, es decir la difundida por los medios, es una fuente cultural generalizada en el grupo. Resultados semejantes cita Kolesnicov (2000 pág. electrónica), quien menciona que en toda la Argentina el 95.5% manifiesta que escucha música.

Cuadro 17. Número y porcentaje de alumnos que acostumbran escuchar música

	Núm. de alumnos	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
No	2	5.0	5.0	5.0
Si	38	95.0	95.0	100.0
Total	40	100.0	100.0	

Cuadro 18. Tipo de música que el grupo prefiere escuchar

	Núm. de alumnos	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Otro	4	10.0	10.5	10.5
Rancheras, gruperas y de banda	10	25.0	26.3	36.8
Pop, dance, baladas	7	17.5	18.4	55.3
Rock y techno	7	17.5	18.4	73.7
Romántica	7	17.5	18.4	92.1
Clásica e instrumental	3	7.5	7.9	100.0
Total	38	95.0	100.0	
No contestó	2	5.0		
Total	40	100.0		

**Fig. 27. Tipo de música que el grupo prefiere escuchar.**

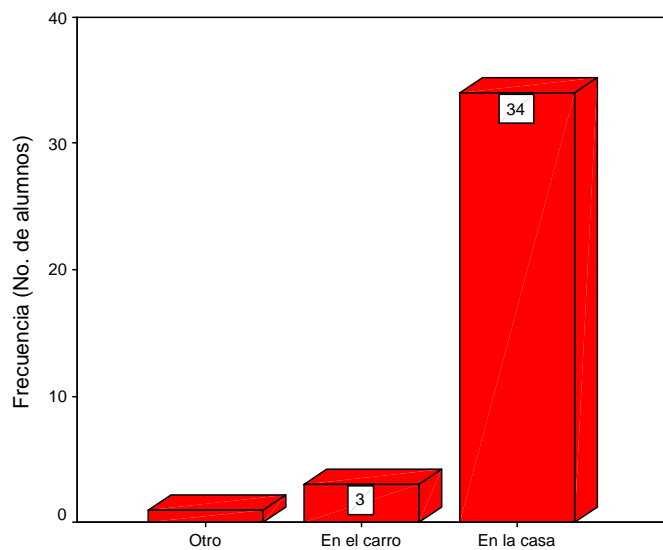


Fig. 28. Recintos señalados por el grupo en donde prefiere escuchar música.

El recinto preferido para escuchar música es su casa y la condición es cuando está solo (40%). Un 20% manifestó que es indistinto el lugar preferido para escuchar música, por lo cual la música es una fuente cultural que se puede considerar más personalizada, lo cual es esperable ya que para su consumo o disfrute no requiere de sus pares y menos aún estando en casa. (Figura 29).

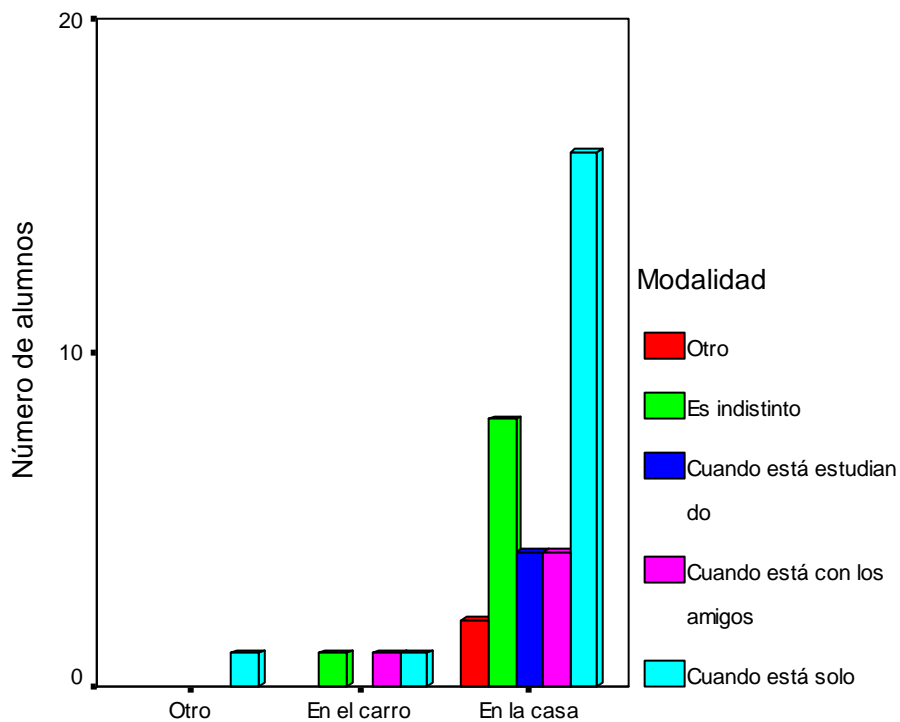


Fig. 29. Relación entre recinto donde prefiere escuchar música y modalidad de compañía con quien suele hacerlo.

A la pregunta de cuántas horas a la semana en promedio escuchas música, el grupo mostró poca diferencia entre respuestas las cuales variaron desde menos de dos horas hasta más de diez horas (Figura 30).

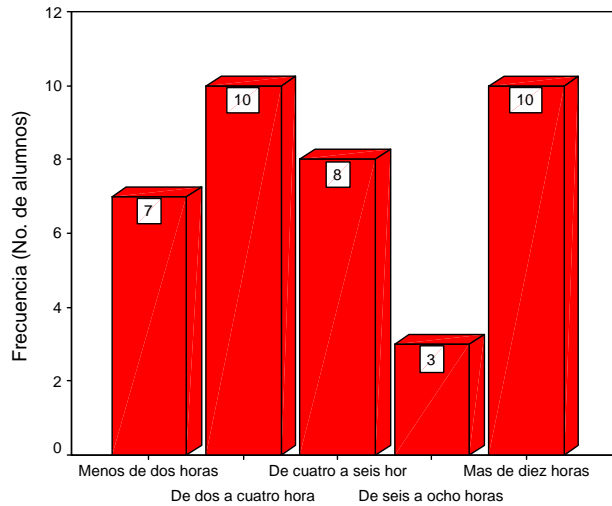


Fig. 30. Horas por semana que el grupo dispone para escuchar música.

Con la misma metodología seguida para las anteriores variables, se aplicó la prueba de T a las respuestas dadas cuando a los encuestados se les preguntó que tipo de música les gusta escuchar. Los resultados se muestran en la tabla 14 en donde la t calculada tiene un valor de 12.605, la cual resulta 6.21 veces mayor que la t de tablas al .05 y 4.65 veces mayor a la t de tablas al .01, resultados que nos indican la existencia de diferencias estadísticas altamente significativas entre las clases propuestas en el análisis.

Tabla 14. Prueba de T para tipo de música que le gusta escuchar

	Valor de la prueba = 0					
	t	Grados de libertad	Signif. a dos colas	Diferencia de la media	Intervalo de confianza de la diferencia 99%	
					Más bajo	Más alto
¿Qué tipo de música te gusta escuchar? señala hasta 2 opciones	12.605	37	.000	3.95	3.10	4.80

Procedimos a establecer las diferencias estadísticas entre clases o tipos de música y sus niveles de significancia. Los resultados se muestran en la Tabla 15.

Tabla 15. Nivel de significancia para tipo de música que le gusta escuchar

Clase	%	frecuencia	% válido	Nivel de signif. al 0.01
Rancheras, gruperas y de banda	25.0	10	26.3	a
Pop, dance, baladas	17.5	7	18.4	b
Rock y techno	17.7	7	18.4	b
Romántica	17.7	7	18.4	b
Otro	10.0	4	10.5	c
Clásica e instrumental	7.5	3	7.9	c
No contestó	5.0	2		

El análisis de varianza sobre los tipos de música que el grupo prefiere escuchar, indica que la música ranchera, grupera y de banda es preferida por el grupo con una diferencia estadística altamente significativa sobre las otras clases. Sólo dos personas (el 5%) no contestaron, lo cual es indicativo de que la música es una fuente cultural más generalizada entre el grupo. El tipo preferido de música es el de corte juvenil y de moda. Con estos resultados estamos en posibilidades de rechazar la H_0 y aceptar la hipótesis alterna en donde se establece que la música tiene influencia sobre la construcción de la cultura del grupo.

h) Consumo de radio

Al preguntar a los integrantes del grupo que si acostumbran escuchar la radio, un 67.5% contestó que sí (Cuadro 19). Sobre la pregunta ¿Qué estación (de radio) prefieres escuchar?, un 40% del grupo la dejó sin contestar, lo cual es un carácter significativo sobre el consumo de esta fuente que podemos interpretar en el sentido de que el radio no forma parte de sus estructuras simbólicas, pero, en cambio, podemos afirmar que sí es una fuente cultural generalizada para el grupo. Entre las respuestas resulta evidente la preferencia por FM, ésta tuvo 9 menciones en una estación y 5 en otra de FM; con 3 menciones quedó La Mexicana que transmite música ranchera y con dos menciones, Radio 740, otras más se citaron una sola vez, como fue el caso de 1030 am, 90.5 FM, Radio mil, Master Show, y La rancherita. Resultados muy semejantes sobre consumo de radio por los bonaerenses son reportados por Terrero (1999, p. 204) quien afirma que el porcentaje de radioescuchas de AM es de 60.8% y de 51.8% de FM. Coincide también Rubino (1999, p. 325) quien reporta que más de la mitad de la población entrevistada en un estudio de consumo cultural en la ciudad de Sao Paulo, encendió su radio a alguna hora del día anterior a la entrevista (55.2%). Por su parte, el Centro de Investigaciones Sociológicas de Madrid reporta que sobre el consumo de radio en España, un 30% la escucha entre una y dos horas diarias en días laborables y un 31% opinó que menos de una hora los fines de semana. (CIS, 2000, pág. electrónica). Por su parte, López cita que la encuesta realizada por el diario Reforma en la ciudad de México advierte que 86% de los capitalinos acostumbra encender el aparato radorreceptor y que, durante 1995, el promedio de audición fue de 6.4 días a la semana.

Cuadro 19. Número y porcentaje de alumnos que acostumbran escuchar radio

	Núm. de alumnos	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
No	13	32.5	32.5	32.5
Si	27	67.5	67.5	100.0
Total	40	100.0	100.0	

A la pregunta ¿Qué locutor (de radio) te agrada más?, más de la mitad (el 62.5%) no contestó. Esto indica que la radio se consume de manera superficial y no llega a tener en el grupo el carácter simbólico. Los locutores citados fueron Otoniel Ayala con 3 menciones, Pepe Salas y El fantasma con dos y el resto que sigue fueron mencionados una sola vez: Víctor Luján, Julio Bernardo, Erica del Carmen, David Soto, Jesús Rodríguez, El vampiro, Fátima Bernal y El arcano.

Sobre la pregunta ¿Qué locutor (de radio) te desagradó más? caben los mismos comentarios anteriores. En este caso un 80 por ciento del grupo no contestó nada. Los locutores citados, y sólo con una mención, fueron: Jesús Rodríguez, Luján, El vampiro, El arcano.

En el caso de la pregunta ¿Quién es tu artista o grupo musical preferido?, el 15% no contestó nada. Por las respuestas dadas, se puede decir que entre el grupo predomina el gusto por la música popular y la más difundida por los medios, es decir, la de moda. Los grupos o artistas citados fueron: El Recodo con 4 menciones, Ricardo Arjona con 2 y varios más con una sola mención, tal es el caso de Ricky Martín, Linkin Park, Los alegres de la

sierra, Sin bandera, Banda Cuisillos, Therion, Mijares, U2, La oreja de Van Gogh, Los Razos, Nelly, Presuntos Implicados, Jessy Morales, Luis Miguel, Jaguares, Eddie Bosley, Juan Gabriel, Bob Marley, Beto Cuevas, Miguel y Miguel, Dido, Oasis, Mecano, Vicente Fernández, Dimmu Boggir, Alejandro Fernández, Los Elizalde y Jeans.

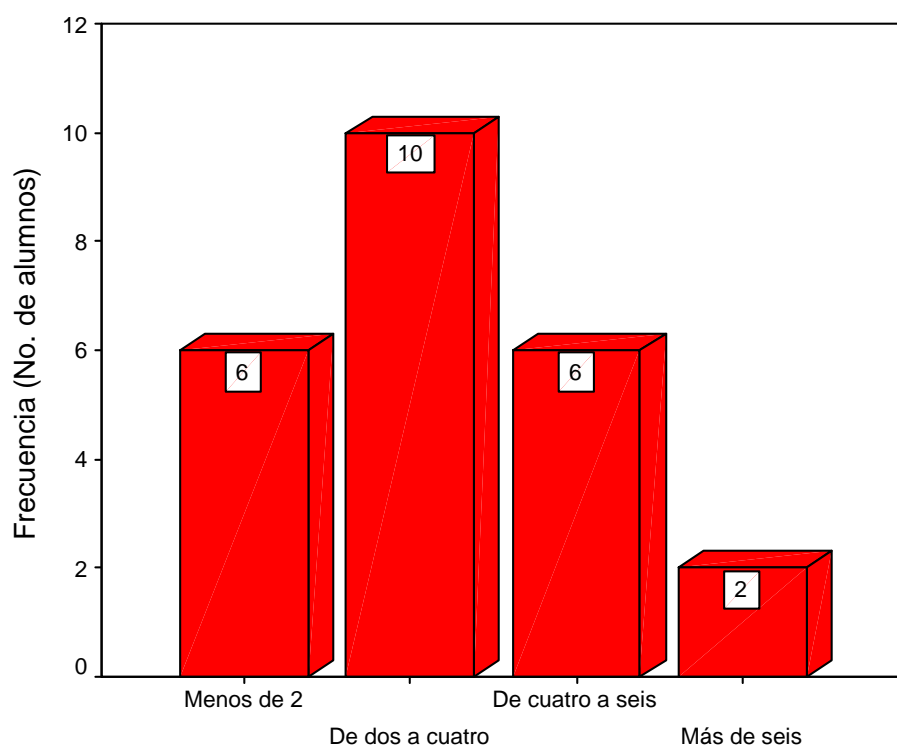
Sobre la pregunta ¿Quién es el artista o grupo musical que más te desagrada?, la dejaron sin contestar el 35% del grupo. caben los mismos comentarios anteriores. Entre los artistas citados están: Los temerarios con dos menciones y con una: Lucero, Depton, Marilyn Manson, Los Mendívil, Alicia Villareal, Ninel Conde, Alejandro Fernández, Limp Bizkit, Los alegres de la sierra, El rayito colombiano, Britney Spears, Los dos de la sierra, Luis Miguel, Backstreet Boyz, Héroes del silencio, Hombre G, La ley, Ángeles azules, Transas, Paquita la del barrio, OV7, Paulina Rubio, Grupo Libra y Banda machos. Es posible observar que predomina en el gusto de los radioescuchas la preferencia por la música moderna, de corte juvenil y la que está de moda.

i) Consumo de baile

A la pregunta de si acostumbra ir a bailar, un 60% del grupo manifestó que sí (Cuadro 20). Entre el grupo que sí acostumbra el baile se observa una ligera preferencia por practicarlo una vez cada 15 días y por lo regular en fiestas familiares. El número de horas que en promedio al mes, un 25% del grupo de los que sí acostumbran ir a bailar, destina a la práctica de este entretenimiento es de dos a cuatro. Puede, entonces, considerarse que el baile no es una fuente cultural generalizada entre el grupo.

Cuadro 20. Número y porcentaje de alumnos que acostumbran el baile

	Núm. de alumnos	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
No	16	40.0	40.0	40.0
Si	24	60.0	60.0	100.0
Total	40	100.0	100.0	

**Fig. 31. Horas al mes que el grupo destina a la práctica del baile.****j) Consumo de cine**

A la pregunta de ¿sueles ir al cine? El 55% de los encuestados contestó que no (Figura 32), y al preguntar a los que sí acostumbran ir, con qué frecuencia lo hacen, el 44% contestó que lo hace rara vez, sólo cuando se exhibe una buena película y el 27.8% lo hace una vez por semana. (Cuadro 21, Figura 33).

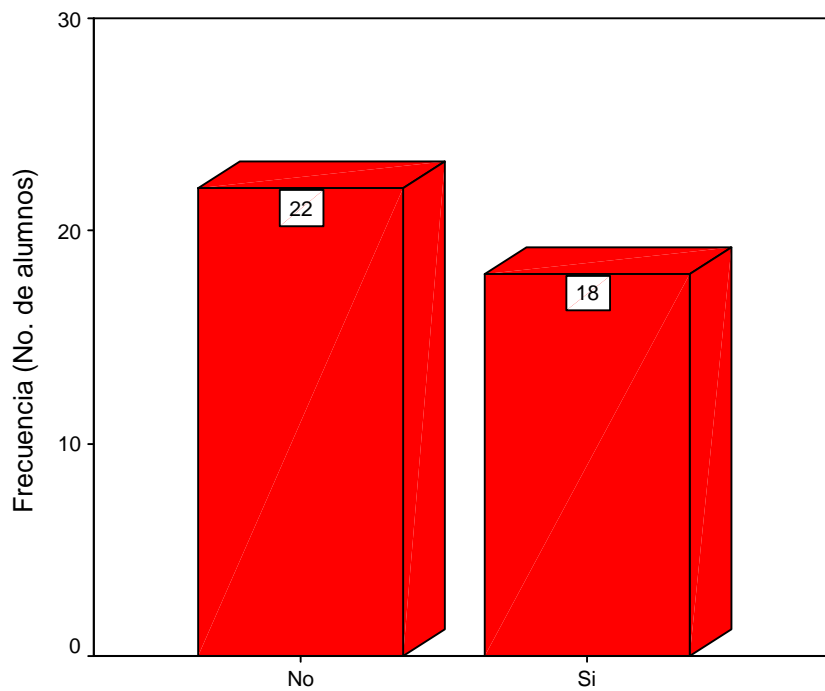


Fig. 32. Respuestas a la pregunta de si suelen ir al cine

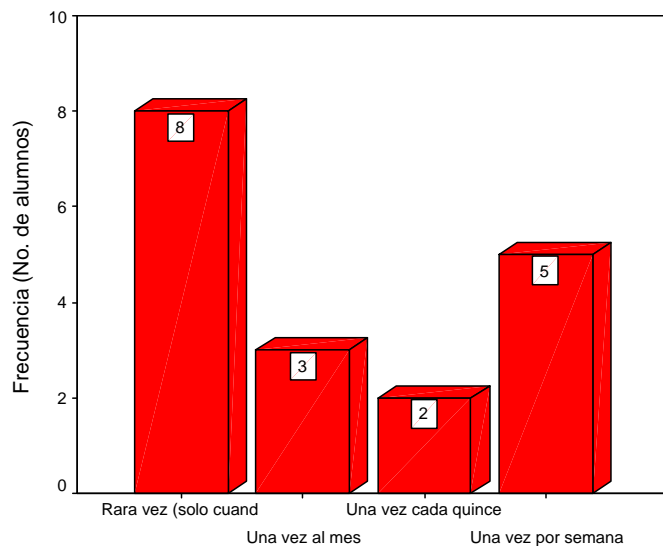


Fig. 33. Frecuencia con la que el grupo asiste al cine

Cuadro 21. Frecuencia con la que el grupo asiste al cine

	Núm. de alumnos	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Rara vez (solo cuando hay una película excelente)	8	20.0	44.4	44.4
Una vez al mes	3	7.5	16.7	61.1
Una vez cada quince días	2	5.0	11.1	72.2
Una vez por semana	5	12.5	27.8	100.0
Total	18	45.0	100.0	
No asiste	22	55.0		
Total	40	100.0		

A la pregunta ¿qué películas te gustaron más de las que viste el año pasado?, un 60 por ciento de los 40 encuestados no contestaron nada, por esto, se puede decir que el cine no es una fuente cultural para el grupo.

Por otra parte, puede observarse que el número de títulos de películas citado es abundante, por lo cual se podría pensar que quienes sí citaron algún título son asiduos consumidores de cine, sin embargo, al relacionar estas respuestas con la frecuencia con que asisten al cine como recinto cultural (un 55% contestaron que no acostumbran ir al cine) se puede pensar entonces que el consumo de películas es a través del video o por transmisión directa de la televisión. Por lo tanto, el cine, como recinto cultural para los jóvenes, no es relevante, y menos es posible considerarlo como una fuente cultural.

En lo que se refiere al género de películas que consumen, del 45% que manifestó ir al cine, un 39% prefieren las películas de suspenso y un 22%, las comedias. (Cuadro 22 y Figura 34).

Cuadro 22. Género de películas preferido por el grupo

	Núm. de alumnos	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Otra	3	7.5	16.7	16.7
Comedia	4	10.0	22.2	38.9
Acción	2	5.0	11.1	50.0
Drama	2	5.0	11.1	61.1
Suspenso	7	17.5	38.9	100.0
Total	18	45.0	100.0	
No contestó	22	55.0		
Total	40	100.0		

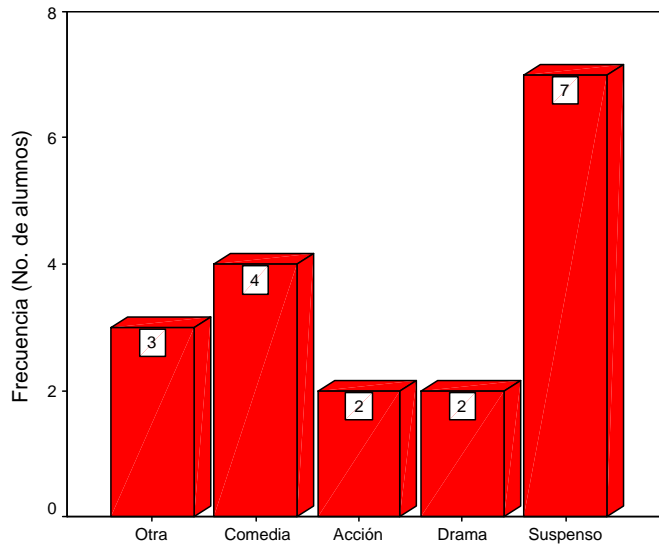


Fig. 34. Género de películas preferido por el grupo

Los títulos de películas y el número de veces citados en cada caso fueron: Inspiración: 3, El señor de los anillos: 3, Y tu mamá también: 3, El espinazo del diablo: 2, Pearl Harbor: 2. De una sola cita: Una película de miedo, Un ángel enamorado, Scream 2, Rápido y furioso, Al diablo con el diablo, El soldado Ryan, Ecos Mortales, El planeta de los simios, Cadena de favores, Jurassic Park, Aulas peligrosas, El gladiador, El proyecto de la bruja de Blair, Hombres de honor, Inteligencia artificial, La naranja mecánica, Harry Potter y la piedra filosofal, - La caída del halcón negro, Tras las líneas enemigas

En las respuestas a la pregunta ¿Puedes decirme quienes son tus artistas de cine favoritos?, hubo un poco más del 60% que no contestaron la pregunta.

Un 37 por ciento del grupo pudo citar algún artista, por lo tanto, se puede pensar que sólo para este porcentaje el cine es una de sus formas simbólicas. El otro 63 por ciento restante

no citó ningún artista de cine. Entre los artistas citados predominan aquellos que forman parte del elenco de cintas de aventuras y también los que tienen más renombre internacional. Los citados por el grupo y el número de veces en cada caso fueron: Julia Roberts (5), Harrison Ford (3), Nicolas Cage (2), Brad Pitt (2) y sólo quedaron con una cita: Nicole Kidman, Mel Gibson, Gwyneth Paltrow, Russel Crowe, Jean Claude Van Dame, Wynona Ryder, Meg Ryan, Denzel Washington, Jennifer López, Robert de Niro, - Leonardo di Caprio, Demi Moore, Will Smith, Pamela Anderson

Como puede apreciarse, predomina absolutamente el gusto por la producción de cine americano, corroborando lo que ya antes hemos citado de García Canclini, de que las identidades se organizan en torno a lo que proponen Hollywood, Televisa y MTV.

A la pregunta: ¿Puedes decirme quienes son los artistas de cine que más te desagradan? sólo un 25 por ciento dio alguna respuesta; puede pensarse que únicamente para este porcentaje el cine vale como una forma simbólica. Los artistas citados y el número de citas en cada caso fueron: Jean Claude Van Dame: 3, Salma Hayek: 2, Sylvester Stallone: 2, y sólo con una mención: Arnold Schwarzeneger, Demi Moore, Brad Pitt, Nicole Kidman, Leonardo di Caprio, Jennifer López, Sergio Goyri, Helena Rojo, Hugh Grant, Penélope Cruz, Drew Barrymore. Aunque aquí se citan dos actores mexicanos, caben de cualquier manera los comentarios anteriores sobre Hollywood.

Para estas dos últimas preguntas sobre el cine como fuente cultural, el comentario es que la cita del nombre de un artista de cine bien puede deberse a que el nombre se conoce a través

de otros medios: revistas, TV, prensa y no precisamente por consumo de cine. Se observa la poca importancia del cine como mediador de su cotidianeidad.

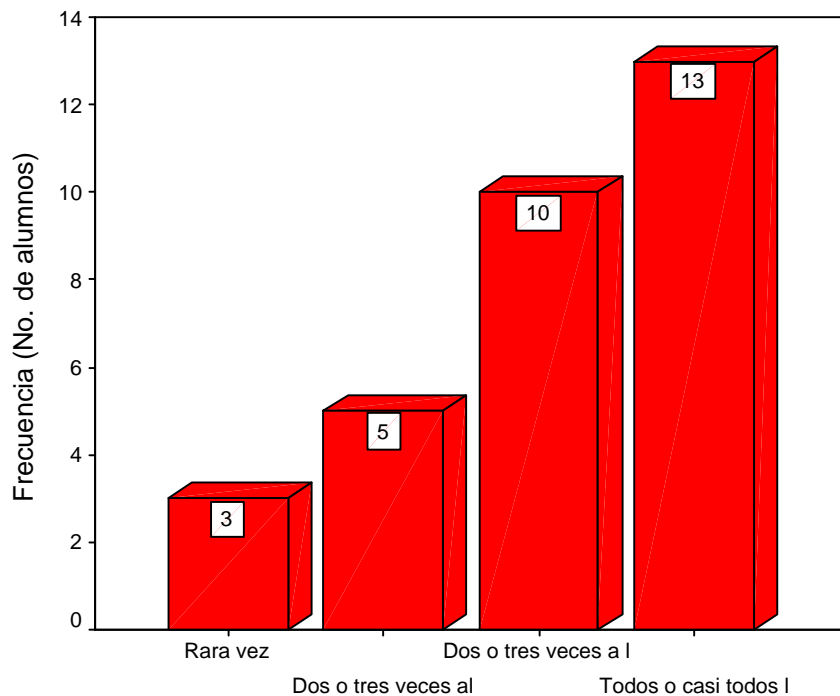
En otros resultados publicados por diferentes autores, López hace mención a los resultados de la encuesta llevada a cabo por el diario Reforma; cita que un 42% de los encuestados manifestó que sí acostumbra ir al cine, pero el 68% asiste rara vez, el 27%, una vez a la semana; sólo un 19% aportó algún título de película y apenas el 15% citó el nombre de algún actor. De acuerdo con resultados proporcionados por Kolesnicov en Argentina, el 59.9% no va al cine nunca. El diario Reforma menciona que los géneros cinematográficos favoritos son los de acción (60%) para los hombres y las comedias (58%) entre las mujeres. Terrero, de su estudio en Buenos Aires, reporta que menos de un tercio de la población asiste al cine.

k) Consumo de prensa

Un 77.5% de los encuestados manifestó leer el periódico, y al indagar la frecuencia con la que lo hacen, se encontró que el 32.5% lo hace todos o casi todos los días, seguido del 25% que lo acostumbra leer dos o tres días a la semana (Cuadro 23 y Figura 35).

Cuadro 23. Frecuencia con la que el grupo lee la prensa

	Núm. de alumnos	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Rara vez	3	7.5	9.7	9.7
Dos o tres veces al mes	5	12.5	16.1	25.8
Dos o tres veces a la semana	10	25.0	32.3	58.1
Todos o casi todos los días	13	32.5	41.9	100.0
Total	31	77.5	100.0	
No contestó	9	22.5		
Total	40	100.0		

**Fig. 35. Frecuencia con la que el grupo lee la prensa**

Con la misma metodología seguida para las anteriores variables, se procedió para determinar posibles diferencias estadísticas entre las frecuencias con las que el grupo acostumbra leer el periódico. Los resultados de la prueba de T se presentan en la tabla 16 en

donde la t calculada (18.044) resulta mucho mayor que la t de tablas, hasta en más de ocho veces al 0.05 y más de seis veces al 0.01, esto nos indica una diferencia altamente significativa entre las distintas respuestas.

Tabla 16. Prueba de T para frecuencia con la que lee el periódico

	Valor de la prueba = 0					
	t	Grados de libertad	Signif. a dos colas	Diferencia de la media	Intervalo de confianza 99%	
					más bajo	más alto
¿Con qué frecuencia lees el periódico?	18.044	30	.000	3.97	3.36	4.57

Procedimos a establecer los niveles de las distintas clases o frecuencias con las que el grupo lee el periódico y los resultados se presentan en la Tabla 17.

Tabla 17. Niveles de significancia para frecuencia con la que lee el periódico

Clase	%	Frecuencia	% válido	Nivel de signific. al 0.01
Todos o casi todos los días	32.5	13	41.9	a
Dos o tres veces / semana	25.0	10	32.3	b
Dos o tres veces /mes	12.5	5	16.1	c
Rara vez	7.5	3	9.7	d
No acostumbra	22.5	9.0		

leerlo

Los resultados de esta prueba nos permiten rechazar la H_0 y aceptar la hipótesis alterna que establece que la frecuencia con la que el grupo acostumbra leer el periódico es de tal forma que incide en la construcción de su cultura. Es menester resalta el hecho de que aquellos del grupo que acostumbran leer el periódico todos o casi todos los días (el 32.5%) más los que lo hacen dos o tres veces por semana, apenas suman menos del 60%, por lo cual asumimos que sólo para este grupo, la prensa es una fuente cultural en su vida cotidiana. Por otra parte, los que no acostumbran leerlo (el 22.5%) junto con los que lo leen rara vez (7.5%) suman el 30% del grupo, esto nos indica el bajo consumo de la prensa por parte del grupo.

Sobre las respuestas a la pregunta ¿A quién de los reporteros o columnistas prefieres leer?, es importante comentar que un 70% (28) de los encuestados dejaron la pregunta sin contestar, con lo cual, se evidencia que la prensa no es una fuente cultural importante para el grupo, aunque en la pregunta que indaga si acostumbra leer el periódico un 77.5% contestó que sí acostumbra leer el periódico y de éstos, un 42% lo leen todos o casi todos los días y un 32% lo hace dos o tres días de la semana. En cuanto a las secciones que leen, un 49% contestó que Información general y un 38.7%, deportes. Los columnistas y el número de veces citados en cada caso fueron: Joaquín López Dóriga 2, José Ramón Fernández 2, Jesús Blancornelas 2, Catón 2; y con una mención: Sergio Sarmiento, Germán Dehesa, Javier Alarcón, Katia D' Artiguez.

Para el caso de la pregunta ¿Quién de los reporteros o columnistas te desagradaría más?, cabe el comentario anterior. Se evidencia preferencia por la sección de deportes. Los reporteros

mencionados y número de veces citados fueron: José Ramón Fernández 3, Raúl Orvañanos 2; con una mención para: David Faitelson, Sergio Sarmiento, Guadalupe Loeza.

En otros resultados publicados sobre consumo de prensa, el Centro de Investigaciones Sociológicas de Madrid, de una encuesta sobre hábitos de lectura de los españoles, da a conocer que un 38% de los entrevistados declaró leer la prensa tres o más veces por semana, de ésta, prefieren las notas sobre deportes. En Argentina, Kolesnicov cita que el 83.2% de los entrevistados dice que lee algún diario por lo menos una vez por semana; el 16.2%, todos los días y el 37, sólo los domingos (Kolesnicov, 2000, pág. electrónica). Por su parte, la revista Consulta (del grupo BMC) publica resultados de un estudio de cobertura nacional que aporta información relevante sobre los hábitos de lectura de los adolescentes de nuestro país; en esta encuesta, las historietas o “comics” constituyen el material de lectura que prefieren los adolescentes; sin embargo, los periódicos aparecen como el material de lectura que mencionaron en primera instancia con mayor frecuencia (Consulta, 1999, pp 9-33). El diario Reforma cita que de los usuarios frecuentes de los medios el 47% lee periódicos (2001, pág. electrónica). Terrero, de su estudio sobre consumo cultural en Buenos Aires, menciona que en lo que se refiere a la lectura de diarios, el 31% los lee todos los días, el 23% lee dos o más veces por semana y no lee nunca el 32%. También Sunkel aporta resultados sobre consumo de diarios en Chile, cita que un 25.7% de la población declaró leer el diario todos los días y un 43% lo hace algunos días de la semana. La frecuencia de lectura de diarios, afirma Sunkel, está fundamentalmente relacionada con variables socioeconómicas y nivel educativo y, en menor medida con sexo y edad. Consigna que a mayor nivel socioeconómico y educativo, mayor frecuencia de lectura y viceversa.

l) Consumo de lectura de libros y revistas

A la pregunta “acostumbras leer libros”, un 60% del grupo contestó que sí; sin embargo, al indagar sobre cuántos libros lee al año, el 54% de ese 60% que dice que acostumbra leer libros, respondió que sólo lee uno o dos libros al año (Cuadro 24 y Figura 36).

Cuadro 24. Número de libros que lee por año

	Núm. de alumnos	Porcentaje	Porcentaje válido	Porcentaje acumulado
Uno o dos	13	32.5	54.2	54.2
De dos a tres	4	10.0	16.7	70.8
De tres a cuatro	2	5.0	8.3	79.2
De cuatro a seis	2	5.0	8.3	87.5
De seis a ocho	3	7.5	12.5	100.0
Total	24	60.0	100.0	
No contestó	16	40.0		
Total	40	100.0		

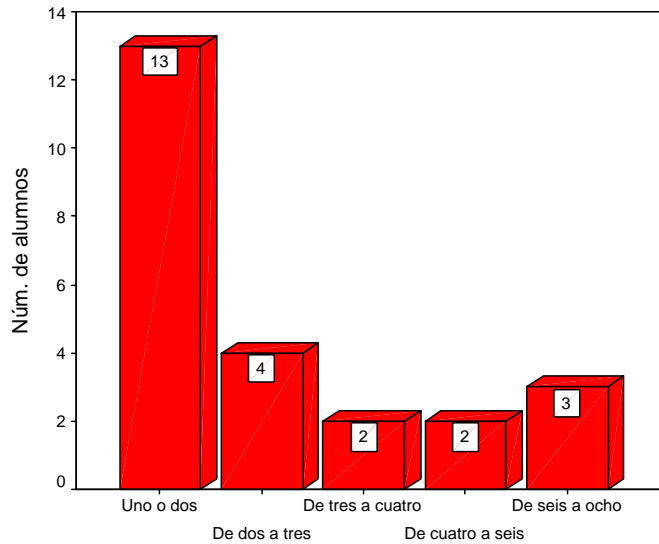


Fig. 36. Número de libros que los integrantes del grupo len por año.

Para determinar posibles diferencias entre las respuestas dadas a número de libros que lee por año, se aplicó la prueba de T y sus resultados se muestran en la tabla 17. En esta prueba, la t calculada resultó 3.36 veces mayor que la t de las tablas al .05 y es 2.47 veces mayor al .01, por lo cual encontramos una diferencia altamente significativa entre las respuestas dadas a la pregunta de “cuántos libros lee por año”.

Tabla 18. Prueba de T para número de libros que lee por año

	Test Value = 0					
	t	Grados de libertad	Signif. a dos colas	Diferencia de la media	Intervalo de confianza de la diferencia 99%	
					más bajo	más alto
¿Cuántos libros lees por año, que no sean de texto o profesionales?	6.934	23	.000	2.08	1.24	2.93

Una vez definida la existencia de diferencias estadísticas significativas, procedimos a establecer los niveles de significancia entre las clases, mismos que se muestran en la Tabla 18.

Tabla 19. Niveles de significancia para número de libros que le por año

Clase	%	Frecuencia	% válido	Nivel de signif. al 0.01
Uno o dos	32.5	13	54.2	a
Dos o tres	10.0	4	16.7	b
De seis a ocho	7.5	3	12.5	c
De tres a cuatro	5.0	2	8.3	d
De cuatro a seis	5.0	2	8.3	d
No contestó	40.0	16		

El análisis de varianza nos arroja la formación de cuatro grupo diferentes entre sí, en donde, la clase que lee “Uno o dos libros por año” resultó ser la de mayor significación sobre las otras opciones con un 32.5% de los encuestados; a ésta le siguió la de “Dos o tres libros por año” con sólo un 10% de los entrevistados. Se puede apreciar un muy bajo consumo de lectura de libros por los integrantes del grupo y es de notarse el 40% del grupo que no contestó, se puede suponer que este porcentaje ni siquiera llega a leer un libro por año. Los resultados permiten rechazar la H_0 y aceptar la hipótesis alterna la cual establece, en este caso, que la lectura de libros es una fuente cultural que incide en la construcción de capital cultural del grupo; sin embargo, la poca lectura evidenciada nos indica el poco consumo de esta fuente cultural.

Cuando se les preguntó ¿Cuál es el título del libro que lees?, el 60% no dio respuesta a la pregunta, por lo cual inferimos que la lectura de libros no es una fuente cultural importante para el grupo experimental por el bajo consumo mostrado. Entre las respuestas a esta pregunta se encontraron libros relacionados con el perfil de la carrera. Al relacionar este consumo con los títulos mencionados como leídos, puede observarse que algunas de sus lecturas corresponden a las obligadas por sus estudios y otras, podría suponerse, son producto de sus talleres de lectura de la preparatoria. Los títulos citados fueron: El señor de los anillos 2 y con una sola mención: Biología, La mano del muerto, El coronel no tiene quien le escriba, El diario de Lo, El océano y sus recursos, Los hombres son de Marte y las mujeres de Venus, Biotecnología de la Jaiba, México profundo, Agricultura y ganadería, El caballo de Troya, Médico de cuerpo y almas, Sígueme, Juventud Caníbal, El mundo de los animales.

En cuanto al género de lectura que prefieren, entre los que sí leen las respuestas fueron dispersas según lo podemos apreciar en la Figura 37. Los géneros preferidos fueron el histórico (29.2%) y novela (25%), que juntos sumaron el 54.2% de los que contestaron.

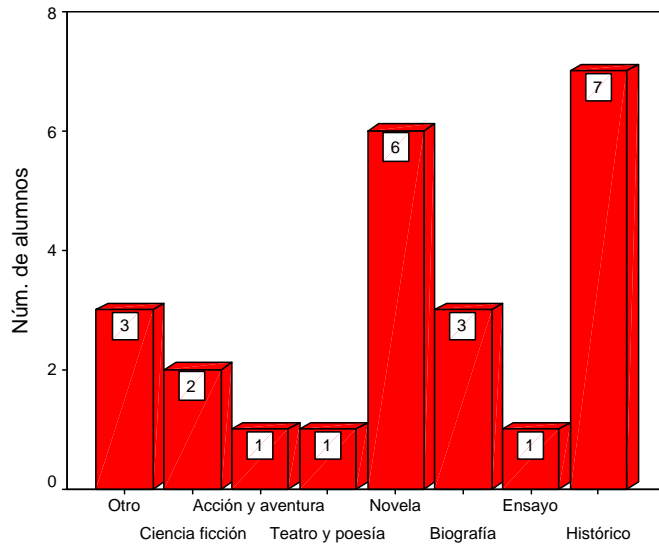


Fig. 37. Géneros de lectura de libros que el grupo prefiere leer.

Cuando se preguntó si actualmente está leyendo algún libro, sólo el 35% contestaron que sí; y sobre la pregunta ¿Cuál es tu autor favorito?, el 67.5% dejó sin respuesta la pregunta. Se evidencia la poca asiduidad por la lectura de libros de tal forma que esta fuente cultural, podemos decir, no está generalizada en el grupo.

Entre los autores citados hay algunos que corresponden a libros de su carrera y es posible que algunos de los citados, figuren entre las respuestas por ser autores muy renombrados y no precisamente por haber sido leídos por el grupo, como es el caso de García Márquez y Cuauhtémoc Sánchez, quienes fueron citados por el 46% del grupo que sí dio alguna respuesta. Los autores citados y el número de veces por caso fueron: Gabriel García Márquez 3, Carlos Cuauhtémoc Sánchez 3; y con una sola mención: Alfredo Nichtenl, Miguel de Cervantes Saavedra, Juan Luis Cifuentes Lemus (autor de libros sobre temas de biología), Lara, J. R. R. Tolkien, Edgar Allan Poe, Nasson.

A la pregunta “Anota el título de la revista que más lees”, el 40% del grupo la dejó sin contestar. Las revistas “Muy interesante” y “National Geographic” resultaron las más leídas, sin embargo, las respuestas pudieran estar influenciadas por la difusión de los títulos citados y el conocimiento de éstos por parte de los entrevistados. Las revistas mencionadas fueron: Muy interesante: 8, National Geographic: 5, Men’s Healt: 2, TV y novelas: 2, Eres: I, TV notas: I, Discovery Channel: I, Selecciones: I, Contrataque: I, Playboy: I, Acuacultura: I. Es importante hacer notar que el 40% del grupo no contestó la pregunta.

En cuanto a la frecuencia con la que leen revistas, el 40% contestó que rara vez y el 36.7% que lo hace dos o tres veces al mes. El manifiesto bajo consumo de este medio por parte del grupo, nos indica que las revistas no forman parte de sus fuentes culturales.

Al indagar sobre el género de revistas que el grupo lee se encontró que sobresale el de ciencia y tecnología (Figura 38), sin embargo, es posible que sus lecturas, en cierta forma, obedezcan a la necesidad de su consulta para cumplir con sus trabajos extra clase.

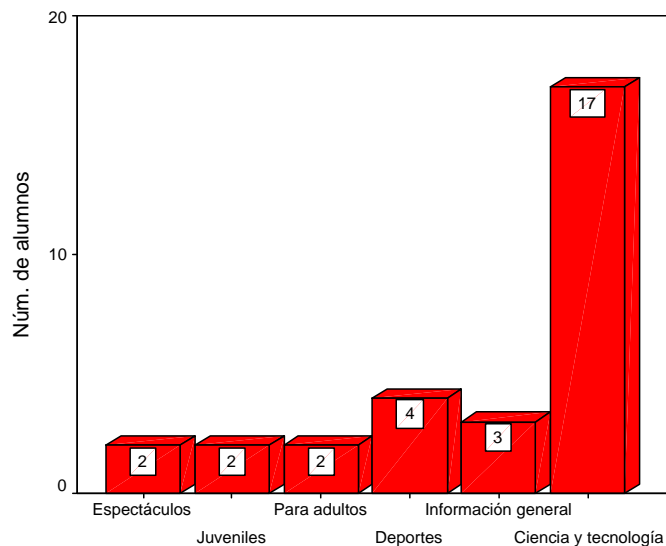


Fig. 38. Género de revistas que el grupo acostumbra leer

A las respuestas dadas a la lectura de revistas se les aplicó la prueba de T para determinar posibles diferencias estadísticas, siguiendo la metodología empleada en los anteriores casos. Los resultados se muestran en la tabla 19, en donde la t calculada tiene un valor de 11.88 contra la t de tablas cuyos valores fueron: 2.04 al .05 y 2.76 al .01 lo cual nos indica la existencia de diferencias altamente significativas entre las clases estudiadas.

Tabla 20. Prueba de T para frecuencia con la que lee revistas

	Valor de la prueba = 0					
	t	Grados de libertad	Signif. a dos colas	Diferencia de la media	Intervalo de confianza de la diferencia 99%	
					más bajo	más alto
¿Con qué frecuencia lees revistas?	11.883	29	.000	1.87	1.43	2.30

Al encontrar diferencias estadísticas significativas entre frecuencias con las que acostumbra leer revistas, procedimos a establecer niveles de significancia entre clases, mismos que se muestran en la Tabla 20.

Tabla 21. Nivel de significancia para frecuencia de lectura de revistas

Clase	%	Frecuencia	% válido	Nivel de signif. al 0.01
Rara vez	30.0	12	40	a
Dos o tres veces/mes	27.5	11	36.7	b
Dos o tres veces/sem.	15.0	6	20	c
Todos los días	2.5	1	3.3	d
No lee	25.0	10		

El análisis nos arroja la formación de cuatro grupo diferentes estadísticamente entre sí, siendo el más alto la clase que rara vez lee revistas (30%), le sigue los que leen revistas dos o tres veces por semana. Lo mismo que en la lectura de libros, aquí también se presenta un porcentaje no despreciable – el 25%- de jóvenes que no acostumbran leer revistas. Los resultados permiten rechazar la H_0 y aceptar la alterna que establece la lectura de revistas como una fuente que influye en la conformación de la cultura del grupo, aunque no existe un consumo generalizado de ella.

En otros reportes sobre hábitos de lectura, el Centro de Investigaciones Sociológicas de Madrid, en su Boletín 15 consigna que el 59% de los españoles rara vez o nunca lee libros

(CIS, 1998, pág. Elec). Por su parte, Kolesnicov cita que en Argentina el 37.7% no leyó ningún libro en el último año; sin embargo, ahí mismo menciona que el 47.8% contestó que todos los días abre un libro y el 90% dijo que lo hace en su casa. El diario Reforma menciona que sólo el 16% de los entrevistados en la ciudad de México lee libros y un 17, lee revistas (entre los hombres). Agrega este diario que entre los usuarios más jóvenes (de los 18 a los 29 años) el 13% lee libros. En un estudio sobre consumo cultural en Buenos Aires, Terrero afirma que entre los sectores más pobres de la población se encontró que el 28% no leen libros nunca. Esto mismo ya lo comentamos antes; Sunkel afirma que los hábitos de lectura o pautas de consumo están diferenciadas y asociadas a variables socioeconómicas y educativas, en donde a mayor nivel de estas variables corresponde mayor consumo de lectura. En ese tenor, el CIS de Madrid cita que leer es una afición menos frecuente y más restringida a ciertos grupos (CIS, 1999, Bol. 2, pág. elec.).

Para concluir los aspectos relacionados con los hábitos de lectura, en particular de lectura de libros, citaré a Durkheim quien afirma que “las instituciones escolares, las disciplinas, los métodos son hechos sociales; el mismo libro, es un hecho social y la decadencia de su lectura dependen de causas sociales” (Durkheim, 1994, p. 24). Por su parte, González, S., al comentar sobre los resultados de las encuestas de Reforma afirma:

“A pesar del cambio civilizatorio en el que la pantalla contiene con el libro como instrumento de la educación y los procesos comunicativos, a pesar de la amenaza de políticas fiscales empeñadas en gravar la lectura, a pesar de los bajos índices de lectura en México, entre los ínfimos del mundo,

conviene recordar que el libro va más allá de ser un símbolo: es el fundamento de la riqueza cultural.” (González, S. 2001, pág. elec.).

Por su parte, Jiménez A., de una entrevista con Alejandro Aura, publicada en La Jornada Semanal, cita que la lectura es un factor central del desarrollo, es el conjunto de signos de identidad de una comunidad, de su idea del mundo y de sí misma, de su idea del futuro, de su memoria y de su imaginación (Jiménez, A., 1999, pág. elec.).

Enseguida se presenta un cuadro resumen de las pruebas de T aplicadas en algunas de las variables estudiadas. Por los grados de libertad que se tuvieron en cada caso podemos inferir que los consumos de estas fuentes no están generalizados. El porcentaje de personas que contestaron en promedio es del 75 % y en algunos casos de sólo el 50%. En todos los casos se encontró diferencia altamente significativa entre las respuestas, sin embargo, las frecuencias en los consumos se mostraron bajas en todos los casos; por estos resultados, podemos afirmar que el capital cultural del grupo, en general, es bajo y los consumos y sus tiempos se manifiestan muy compartidos con los amigos.

Cuadro 25. Resumen del análisis comparativo entre las fuentes culturales a las que se aplicó la prueba de T y que influyen en la construcción de la cultura del estudiante de biología de la U de O.

Variab les	T	g. l.	Diferencia	<u>Intervalo</u>	<u>Confianza</u>	Observa-
	calcul.		de medias	Valor más	Valor más	ciones
				bajo	alto	
a. lectura de libros	6.93	23	2.08	1.24	2.93	Medios
b. lectura de revistas	11.88	29	1.87	1.43	2.30	Medios
c. uso de Internet	13.78	31	3.38	2.70	4.05	Medios
d. consumo prensa	18.04	30	3.97	3.36	4.57	Medios
e. consumo de TV	27.56	38	4.51	4.07	4.96	Medios
f. tipo de música	12.61	37	3.95	3.10	4.80	Diversión
g. práctica deportes	14.03	24	3.80	3.04	4.56	Diversión
h. asist. a los antros	15.11	21	3.55	2.88	4.21	Diversión
i. Asist. antros/cia	20.72	21	3.14	2.71	3.57	Diversión
j. lugar para comer	11.90	39	2.80	2.32	3.28	Alimentos

Al relacionar nuestros resultados con la concepción estructural de la cultura, citada por Thompson, podremos decir que los comportamientos del grupo en sus consumos se

expresan en el contexto del ambiente social que el estudiante ha formado con los amigos. Además, cabe relacionar también los resultados con los planteamientos de Malinowski (citado por Thompson), quien imprimió un enfoque funcionalista a su conceptualización de cultura; según este autor, “los fenómenos culturales se pudieran analizar en términos de la satisfacción de las necesidades humanas”, planteamientos que aplicados al caso de estudio, podríamos interpretar como consumos culturales condicionados por requerimientos del grupo para sus distintas necesidades: hacer trabajos de gabinete (consumo de Internet), compartir tiempo con los amigos (mayoría de sus consumos), entretenimientos al lado de la familia (consumo de televisión), etc.

Los resultados de los consumos culturales del grupo, presentan las características de las formas simbólicas descritas por Thompson quien al hablar de “formas simbólicas” se refiere a “un amplio campo de fenómenos significativos, desde las acciones, gestos y rituales, hasta los enunciados, los textos, los programas de televisión y las obras de arte” (Thompson, 1994, p. 152). Esas características a las que hace referencia Thompson son: intencional, convencional, estructural, referencial y contextual. Se pone de manifiesto lo intencional cuando un sujeto persigue ciertos objetivos o propósitos en otro sujeto, es decir hay una intención en los comportamientos, en la comunicación con los otros y son las formas simbólicas el vehículo para llegar a ese objetivo que se persigue. En el caso de estudio, lo vemos cuando muchos de los consumos el grupo los realiza en compañía de sus pares. Pasa lo mismo con lo convencional, en donde los comportamientos de los componentes del grupo y la interpretación de los mismos se realiza dentro de formas simbólicas definidas por ellos, lo cual se manifiesta en mismos gustos, preferencias y frecuencias de consumo. La parte estructural y contextual de las formas simbólicas se

manifiesta en los contextos estructurados en los cuales los integrantes del grupo realizan sus consumos.

La cultura no sólo es una construcción social, en ella, afirma Lizarazo, también se reifican o rediseñan las estructuras sociales. Toda producción de sentido, cita este autor, “está en íntima relación con las estructuras materiales, y no existen relaciones de producción que no sean a la vez relaciones simbólicas. Toda práctica adquiere, por hallarse inevitablemente inscrita en un espacio social, un significado simbólico”. (Lizarazo, 1998, p. 80).

En nuestro caso, podríamos afirmar que las prácticas cotidianas del grupo están llenas de significados simbólicos: lugares preferidos para comer, el uso de la Internet, la práctica de algún deporte, etc. Todas sus prácticas le dan al estudiante un sentido de pertenencia a un grupo, de allí que la generalidad de sus consumos los realice en compañía de sus pares y con ellas construyen su capital cultural, aún en formación.

CONCLUSIONES

Con base en los resultados obtenidos de esta investigación, el análisis de las prácticas culturales, y preferencias de consumo detectadas entre los estudiantes del grupo de biología de la Universidad de Occidente, y su relación con las teorías sociales del consumo cultural, podemos emitir las siguientes conclusiones:

- i. Tanto el número de fuentes culturales que son objeto de consumo por parte del grupo, como su exposición a ellas y grado de uso, en términos generales, es bajo; por otra parte, varias de las fuentes investigadas, aunque son objeto de consumo, no llegan aún a formar parte de su dimensión simbólica, por lo tanto, podemos decir que el capital cultural del grupo es bajo y se encuentra en proceso de formación. Esta conclusión comprueba parte de nuestras hipótesis en donde el mayor capital cultural se circunscribía a un alto consumo de las fuentes culturales.

- ii. Según los consumos observados en el grupo y las fuentes culturales a las que acuden con mayor frecuencia, podemos decir que la cultura del estudiante del caso está mediada por un gusto aún en formación; sin embargo, es pertinente observar que la mayor o menos frecuencia de consumo de las fuentes culturales en general, bien puede estar asociada a limitaciones de índole económico, más que otra cosa, por su condición de estudiantes que no disponen de un ingreso que les permita exhibirse en sus consumos.

- iii. De acuerdo con las fuentes culturales de consumo más generalizado entre el grupo se aprecia en sus integrantes una cultura que se puede calificar como de tipo juvenil en donde sus prácticas culturales y sus consumos son informales e inconstantes, debido principalmente a que sus gustos –diferenciador importante de los consumos– no se encuentran aún definidos como consecuencia de la edad y de su condición de estudiantes que los convierte en sujetos con una economía limitada. En parte, esto lo podemos apreciar por el señalamiento de “otras” en las opciones de respuesta, al inquirir sobre sus actividades cotidianas, y no decidirse por las opciones de respuesta incluidas en el cuestionario y también por sus preferencias musicales y recintos culturales a los que asisten con mayor regularidad.
- iv. Sus prácticas cotidianas nos indican que el consumo de fuentes culturales está mediado por la amistad con sus pares, con quienes construyen su *génesis social*, para usar la expresión de Bourdieu; sus formas simbólicas se encuentran en un proceso de definición y no han sido incorporadas a sus estructuras personales.
- v. La fuente cultural más generalizada entre el grupo es la televisión; sin embargo, a pesar de ser la fuente de más alto consumo entre el grupo, su gusto es diverso, lo cual se pone de manifiesto en sus preferencias por ciertos programas que están de moda o son de corte juvenil. Este medio, aunque de consumo generalizado, no adquiere aún entre el grupo, el carácter de simbólico.
- vi. El consumo de Internet comienza a ser una fuente que les provee de capital cultural; no adquiere todavía su carácter de fuente cultural para el grupo, pues sus

incurSIONES a la red no están impregnadas de simbolismo y sólo tiene carácter utilitario en su uso.

- vii. Se observa entre el grupo cierta tendencia hacia el consumo de fuentes culturales de apropiación personal, como es el caso del uso de la Internet, del consumo de radio y de música.
- viii. En su consumo de cine, como espacio cultural, se evidencia que éste no es una fuente generalizada entre el grupo; el cine reviste poca importancia como mediador de su cotidianeidad. Para una minoría del grupo se puede decir que esta fuente apenas ha adquirido forma simbólica; y finalmente diremos que se evidencia que el cine, como recinto cultural no es relevante para los jóvenes.
- ix. La prensa no es, aún, una fuente cultural para el grupo; se observa en sus consumos preferencia por información no relevante y su consumo muestra poca consistencia como forma simbólica.
- x. En cuanto al consumo de lectura de libros y revistas, de manera generalizada se puede afirmar que éstas son fuentes culturales cuyo consumo es de niveles inapreciables entre el grupo.
- xi. Como una conclusión general sobre los resultados obtenidos, podemos decir que el perfil cultural del grupo es un perfil en formación que se ubica dentro de los gustos estructurados por los medios, en especial por la televisión; según Bourdieu, sus

gustos los inscriben fuera de la alta cultura y quedan suscritos a los estratos intermedios y populares, gustos que se institucionalizan por la fuerza capitalizadora de los mensajes de los medios electrónicos. Las fuentes culturales de mayor peso como tales, incorporadas por la lectura, son las de menor consumo entre el grupo. Sus *habitus* y sus campos de mediación son inestables, sus acciones culturales adquieren sentido cuando las realizan en compañía de otros: sus pares o su familia ante quienes y por quienes se definen sus valores y nace en ellos un sentido de pertenencia.

BIBLIOGRAFÍA

- Berger, P y T. Luckmann. (1997). *La construcción de la realidad social*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- Bisbal, M. y P. Nicademo (1999). “El consumo cultural en Venezuela”. En: *El consumo cultural en América Latina*. Convenio Andrés Bello, Santa Fe de Bogotá.
- Bourdieu, P. (1990). *Sociología y cultura*. CNCA, Grijalbo, México.
- _____ (2002). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Taurus Alfaguara, México.
- Breton, Ph. (1997). *La utopía de la comunicación*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Cisneros Espinosa, J. (1992). “Identidad cultural e intercambio global. Ejes, círculos y redes culturales desde una cultura propia.” En: Martín Barbero, J., B. Solís Leeré y L. Núñez Gornes (ed.). *En torno a la identidad latinoamericana*. VII Encuentro latinoamericano de Facultades de Comunicación Social. Ed. Opción, S. C. México.
- Coelho, T. (2000). *Diccionario crítico de política cultural: cultura e imaginario*. ITESO/ CONACULTA/ Gob. de Jalisco, México.
- Consulta (1999). Los adolescentes y la lectura. Rev. Consulta, Grupo BMC, Aguascalientes, Ags. mayo, 1999 pp. 9-34.
- Covarrubias Villa, F. (1998). *Manual de técnicas y procedimientos de investigación social desde la epistemología dialéctica crítica*. Colegio de Investigadores en Educ. de Oaxaca, S. C.

De Certeau, Michel. (1996). *La invención de lo cotidiano. I. Artes de hacer*, Univ. Iberoamericana, México.

Del Villar Muñoz, R. (1992). “Una herramienta analítica audiovisual aplicada a la transmisión de la identidad latinoamericana”. En: Martín-Barbero, J., B. Solís Leeré y L. Núñez Gornes (ed.). *En torno a la identidad latinoamericana*. VII Encuentro latinoamericano de Facultades de Comunicación Social. Ed. Opción, S. C. México.

Durkheim, E. (1994). *Educación y sociología*. Ed. Leega, México, 2ª. Ed.

García Canclini, N. (1990). *La sociología de la cultura de Pierre Bourdieu*. En introducción a: Bourdieu, P. *Sociología y cultura*. Grijalbo-CONACULTA, México.

_____ (1998). “El consumo cultural y su estudio en México: una propuesta teórica”. En: *El consumo cultural en México*. CONACULTA. México.

_____. (1995). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*. Grijalbo, México.

_____ y M. Piccini. (1998). “Culturas de la ciudad de México: símbolos colectivos y usos del espacio urbano”. En: *El consumo cultural en México*. CONACULTA. México.

García, Dionisio S. (1999). “Modernidad, estilo de vida y consumo de televisión en Chile. Un análisis de la audiencia de televisión de fines del siglo XX”. En: *El consumo cultural en América Latina*. Convenio Andrés Bello, Santa Fe de Bogotá.

Giddens, A. et al. (1991). *La teoría social hoy*. Ed. Grijalbo-CONACULTA, México.

Giménez Montiel, G. (1986). *La teoría y el análisis de la cultura. La problemática de la cultura en las ciencias sociales*. SEP/ U de G/ COMECSO. México. (Mimeo).

- _____.(2000). “Territorio, cultura e identidades. La región socio-cultural”. (En: Rosales Ortega, R. coord. *Globalización y regiones en México*). México.
- Hernández Sampieri, R., Fernández Collado, C. y Baptista Lucio, P. (1998). *Metodología de la investigación*. McGraw-Hill Interamericana Ed. S. A. de C. V. México, 1998 (2ª. Ed.).
- Jiménez, A. (1999). “Entrevista con Alejandro Aura. Aura y la política cultural”. Rev. La Jornada Semanal, 15 de agosto de 1999, México.
- Joas, Hans. (1991). “Interaccionismo simbólico”. (En: Giddens, A. et al. *La teoría social hoy*, Ed. Grijalbo-CONACULTA, México.
- Levinas, E. (1997). *Fuera del sujeto*. Ed. Caparrós, Madrid.
- Lizarazo Arias, D. (1998). *La reconstrucción del significado*. Addison Wesley Longman de México. (1ª. Ed.), México.
- López, Luis (1995). Consumo de medios en el D. F. Encuestas Reforma. México
- Marc, Edmond y Picard, D. (1992). *La interacción social. Cultura, instituciones y comunicación*. Paidós Ibérica, Barcelona.
- Martín-Barbero, J. (1987). *Procesos de comunicación y matrices de cultura. Itinerario para salir de la razón dualista*. Ed. G. Gili, México.
- Martín-Barbero, J. y Muñoz, S. (1992). *Televisión y melodrama: géneros y lecturas de la telenovela en Colombia*. Tercer Mundo ed., Bogotá.
- Mattelart, A. (1998). *La mundialización de la comunicación*. Paidós Ibérica, Barcelona.

- Mattelart, A y M. (1997). *Historia de las teorías de la comunicación*. Paidós Ibérica, Barcelona.
- McGuigan, Jim. (1997). "Cultural Populism Revisited". En: Ferguson, M. y P. Golding, (Ed). *Cultural Studies in Question*. SAGE Public, Londres.
- Morley, D. (1996). *Televisión, audiencias y estudios culturales*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Nightingale, V. (1999). *El estudio de las audiencias. El impacto de lo real*. Paidós Ibérica, Barcelona.
- Peredo, M. (1995). *México canta y aguanta*. Tesis de Posgrado, Universidad Iberoamericana, México.
- Reséndiz, R., Rafael. (1992). "La nacocultura: una lectura semio-etnográfica de la cultura marginal en México." En: Martín-Barbero, J., Solís Leeré, B. y Núñez Gornes, L. (ed.). *En torno a la identidad latinoamericana*. Ed. Opción, S. C. México.
- Rivera, J. B. (1995). *El periodismo cultural*. Piados SAICF, Buenos Aires.
- Segura Escobar, N. (1992) "Usos sociales de la televisión y de la telenovela. La familia frente a la televisión: hábitos y rutinas de consumo en Cali". En: Martín-Barbero y Sonia Muñoz, *Televisión y melodrama*. Tercer Mundo ed. Bogotá.
- Silverstone, R. (1996). *Televisión y vida cotidiana*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Stevenson, N. (1998). *Culturas mediáticas. Teoría social y comunicación masiva*. Amorrortu, Buenos Aires.

Sunkel, G. (coord.) (1999). *El consumo cultural en América Latina. Construcción teórica y líneas de investigación*. Convenio Andrés Bello. Tercer Mundo ed. Bogotá.

Terrero, P. (1999). “Ocio, prácticas y consumo culturales. Aproximación a su estudio en la sociedad mediatizada”. En: *El consumo cultural en América Latina*. Convenio Andrés Bello, Santa Fe de Bogotá.

Thompson, John B. (1998). *Los media y la modernidad*. Paidós Ibérica, Barcelona.

_____. (1993). *Ideología y cultura moderna: Teoría y crítica social en la era de la comunicación de masas*. Ed. Univ. Autónoma Metropolitana-X, México.

Páginas de la red

Aguirre, S.J. *et al.* (2001). El consumo cultural del venezolano. [Página electrónica], disponible en:

<http://eud.com/lecturas/libro19/cap1.htm> y

<http://eud.com/lecturas/libro19/consumo.htm>

Bisbal, M. (2001). La idea del consumo cultural: teoría, perspectivas y propuestas. [Página electrónica]. Disponible en:

http://www.gumilla.org.ve/Comunicacion/COM108/COM108_Bisbal.htm

Centro de Investigaciones Sociológicas (1998). “Datos de opinión”. Bol. 15, ene-mar. Madrid. [Pág. electrónica], en:

www.cis.es/boletin/15/indice.htm

Centro de Investigaciones Sociológicas (1998). “Datos de opinión”. Bol. 17, jul-sep. Madrid. [Pág. electrónica], en:

www.cis.es/boletin/17/indice.htm

Centro de Investigaciones Sociológicas (1999). “Datos de opinión”. Bol. 2, oct-dic. Madrid. [Pág. electrónica], en:

www.cis.es/boletin/22/cultural.htm

Centro de Investigaciones Sociológicas (2000). “Datos de opinión”. Bol. 26, oct-dic. Madrid. [Pág. electrónica], en:

www.cis.es/boletin/26/index.html

González R. S. (2001). “90 millones en una pantalla”. Encuestas Reforma, 21 de abril [Revista electrónica], disponible en:

<http://www.reforma.com/encuestas/articulo/089080/>

Kolesnicov, P. (2000). Cuál es el perfil cultural de los argentinos de hoy. Diario Clarín, [Pág. electrónica], disponible en:

<http://ar.clarin.com/diario/2000-12-24/s-04415.htm>

Maestri, M. (2002). “Consumo cultural y percepción estética”. En: Antroposmoderno 14/01/02 [Rev. Electrónica], disponible en:

www.antroposmoderno.com/bordieu/shtml/consucultu.shtml

Organización de Estados Americanos (2002). “Cultura, globalización y región”. [Pág. electrónica, disponible en:

www.oei.org.co/cult005.htm

Organización de Estados Americanos (2002). “Formación en Administración y Gestión Cultural”. [Página electrónica], disponible en:

<http://www.campus-oei.org/cultura.htm>

Reforma (2001). Consumo cultural: análisis final. [Pág. electrónica], disponible en:

www.reforma.com/galeria_de_fotos/003960/default.asp

Sartori, G. (2001). Homo videns. La sociedad teledirigida. [Página electrónica]. Disponible en:

<http://profesor.sis.uia.mx/%/Emgameros/tecnoso/lecturas/sartori.html>

Semo, E. (2000). La cultura en el Distrito Federal. Proceso [Página electrónica], Disponible en: <http://www.proceso.com.mx/1254/1254n24.html>

10. ¿Con qué frecuencia usas internet?

- Todos los días Cada tercer día Una vez por semana
 Una vez al mes Otra _____

11. Cuando usas internet, ¿durante cuánto tiempo lo haces cada vez?

- Menos de una hora De una a dos horas De dos a tres horas
 Más de cuatro horas Otro _____

12. ¿ Con qué frecuencia asistes a un café-internet?

- Una o dos veces por semana Una o dos veces por quincena
 Una o dos veces al mes Menos de una vez por mes
 Nunca o casi nunca

13. ¿Cuándo entras a internet con qué propósito lo haces?

- Buscar información y hacer tareas Navegar y hacer tareas
 Navegar y “chatear” con amigos “Chatear” con amigos y oír música
 Otro _____

14. ¿Cuál es la página de internet que más visitas?

15. Cuando asistes al café-internet vas

- Solo Con uno o dos amigos (as) Con varios del grupo
 Con algún pariente Otro _____

Cine**16. ¿Sueles ir al cine? Si tu respuesta es No, pasa por favor a la pregunta 22.**

- Si No

17. ¿Con qué frecuencia vas al cine?

- Dos veces por semana Una vez por semana Una vez cada 15 días
 Una vez al mes Rara vez (sólo cuando hay una película excelente)

18. ¿Qué género de películas te gusta más?

- Suspense Drama Acción
 Comedia Otra _____

19. ¿Qué películas te gustaron más de las que viste el año pasado?

- a) _____
 b) _____
 c) _____

20. ¿Puedes decirme quiénes son tus artistas de cine favoritos?

- a) Varones: _____
 b) Mujeres: _____

21. ¿Puedes decirme quiénes son los artistas de cine que más te desagradan?

- a) Varones: _____
 b) Mujeres: _____

Videojuegos

22. ¿Sueles jugar con videojuegos? Si tu respuesta es No, pasa por favor a la pregunta 27.

- Si No

23. ¿Dónde sueles jugar?

- En casa En casa de un amigo
 En un establecimiento comercial con máquinas anexas
 En un negocio exclusivo con este tipo de máquinas
 Otro _____

24. ¿Qué género de juegos practicas?

- Aventuras Deportes Simuladores
 Carreras Peleas Otro _____

25. ¿ Con qué frecuencia juegas?

- Todos los días Dos o tres días por semana
 Una vez por semana Cada quince días Rara vez

26. Por lo regular, ¿cuánto tiempo juegas cada vez que lo haces?

- Una hora o menos De 1 a 2 horas De 2 a 3 horas
 Más de 4 horas Otro _____

Antros y discotecas

27. ¿Sueles acudir a los antros o discos de la ciudad? Si tu respuesta es No, pasa por favor a la pregunta 34.

- Si No

28. ¿A qué Disco o antro sueles asistir?

29. ¿Con qué frecuencia vas a los antros o discos?

- Una vez por semana Una cada quincena Una vez al mes
 Rara vez Otro _____

30. ¿Por lo regular, cuánto tiempo permaneces en el antro?

- Una hora De 1 a 2 horas De 2 a 3 horas
 Más de 4 horas Otro _____

31. ¿Qué tipo de música te gusta bailar en una disco o antro? Señala hasta dos.

- Techno Pop Rock Dance
 Baladas La de moda Le da lo mismo Otra _____

32. Cuando estás en un antro o discoteca qué te gusta hacer más:

- Bailar Sólo pasar el rato con los amigos (as)
 Ligar alguna chava(o) Escuchar música Otro _____

33. Cuando asistes a un antro, por lo regular vas

- Solo Con uno o dos amigos (as)
 Con varios amigos Con la novia Otro _____

Deportes y ejercicio

34. ¿Sueles practicar algún deporte, gimnasia o pesas? Si tu respuesta es No, pasa por favor a la pregunta 40.

- Si No

35. ¿Qué deporte(s) practicas?

36. ¿Dónde lo practicas?

- En la casa En el Parque Sinaloa En la Cd. Deportiva
 En un gimnasio Otro _____

37. ¿Con qué frecuencia lo practicas?

- Casi todos los días Uno o dos días a la semana
 Un día a la quincena Una vez al mes Rara vez

38. ¿Por lo regular, cuánto tiempo practicas cada vez que vas?

- Una hora De 1 a 2 horas De 2 a 3 horas
 Más de 4 horas Otro _____

39. Cuando vas a practicar, por lo regular vas

- Solo Con uno o dos amigos (as)
 Con varios amigos Con hermanos o parientes
 Otro _____

El periódico

40. ¿Acostumbras leer el periódico? Si tu respuesta es No, pasa por favor a la pregunta 45.

- Si No

41. ¿Con qué frecuencia lees el periódico?

- Todos o casi todos los días Dos o tres veces a la semana
 Dos o tres veces al mes Una vez al mes
 Rara vez

42. ¿Qué sección o secciones del periódico acostumbras leer?

- Información general y otra Deportes Finanzas
 Página roja Sociales Espectáculos

43. ¿A quién de los reporteros o columnistas prefieres leer?

44. ¿Quién de los reporteros o columnistas te desagrada más?

Los libros

45. ¿Acostumbras leer libros? Si tu respuesta es No, pasa por favor a la pregunta 51.

- Si No

58. ¿Y los fines de semana?

- Menos de una hora Entre una y dos horas Entre dos y tres horas
 Más de tres horas Otro _____

59. ¿Cuál es tu tipo favorito de programa de TV?

- Noticieros Paneles de discusión, análisis y crítica
 Culturales, documentales Series
 Películas Deportes
 Concursos Espectáculos, musicales, magazines
 Talk shows Otro _____

60. ¿Cuál es el programa de televisión que más te gusta?

61. ¿Qué programa te disgusta más?

62. ¿Quién es el conductor (locutor) de televisión que más te agrada?

63. ¿Quién es el conductor (locutor) de televisión que más te desagrada?

64. ¿Quién es el artista de televisión que más te agrada?

65. ¿Quién es el artista de televisión que más te desagrada?

66. ¿Qué tipo de recepción tienen en tu casa?

- De recepción abierta Cable SKY
 Direct TV Otro _____

67. Cuando ves la televisión, por lo general la ves

- Solo Con la familia Con amigos Con la novia(o) Otro _____

La radio**68. ¿Acostumbras escuchar radio? Si tu respuesta es No, pasa por favor a la pregunta 74.**

- Si No

69. ¿Qué frecuencia escuchas más?

- AM FM

70. ¿Qué estación prefieres escuchar?

71. ¿En qué horario escuchas radio?

- De 7 a 9 horas De 9 a 12 De 12 a 15
 De 15 a 19 De las 19 horas en adelante

72. ¿Qué locutor te agrada más?

73. ¿Qué locutor te desagrada más?

La música

74. ¿Acostumbras escuchar música? Si tu respuesta es **No**, pasa por favor a la pregunta 82.

() Si () No

75. ¿Qué tipo de música te gusta escuchar? Señala hasta dos opciones.

() Clásica e instrumental () Romántica () Rock y techno
 () Pop, dance, baladas () Salsa y merengue
 () Rancheras, gruperas y de banda () Otro _____

76. ¿Dónde acostumbras escuchar música?

() En la casa () En el carro () En casa de los amigos
 () En algún antro o disco () Otro _____

77. ¿Cuántas horas a la semana, en promedio, escuchas música?

() Menos de dos horas () De dos a cuatro () De cuatro a seis
 () De seis a ocho () Más de diez horas

78. ¿En qué momentos prefieres escuchar música?

() Cuando está solo () Cuando está con los amigos
 () Cuando está estudiando () Es indistinto
 () Otro _____

79. Te gusta escuchar la música de manera:

() Suave y sólo como fondo a las actividades cotidianas
 () Con un volumen regular que permita apreciarla
 () Cantada () Con volumen alto () Otro _____

80. ¿Quién es tu artista o grupo musical preferido?

81. ¿Quién es el artista o grupo musical que más te desagrada?

El baile

82. ¿Acostumbras ir a bailar? Si tu respuesta es **No**, pasa por favor a la pregunta 87.

() Si () No

83. ¿Con qué frecuencia vas a bailar?

() Una vez a la semana () Una vez cada quince días
 () Una vez al mes () Nunca o casi nunca

84. ¿A dónde sueles ir a bailar?

- Discotecas
 Fiestas familiares (bodas, quinceaños, etc.)
 Bailes de convocatoria (con los Tigres del Norte, una banda X etc.)
 Fiestas en el barrio o en la casa
 Otro _____

85. ¿Que tipo de música prefieres para bailar?

- Salsa y merengue Grupera y de banda
 Rock, pop, techno Boleros y música suave
 Otra _____

86. ¿Cuántas horas al mes (en promedio) destinas al baile?

- Menos de dos De dos a cuatro De cuatro a seis
 Más de seis

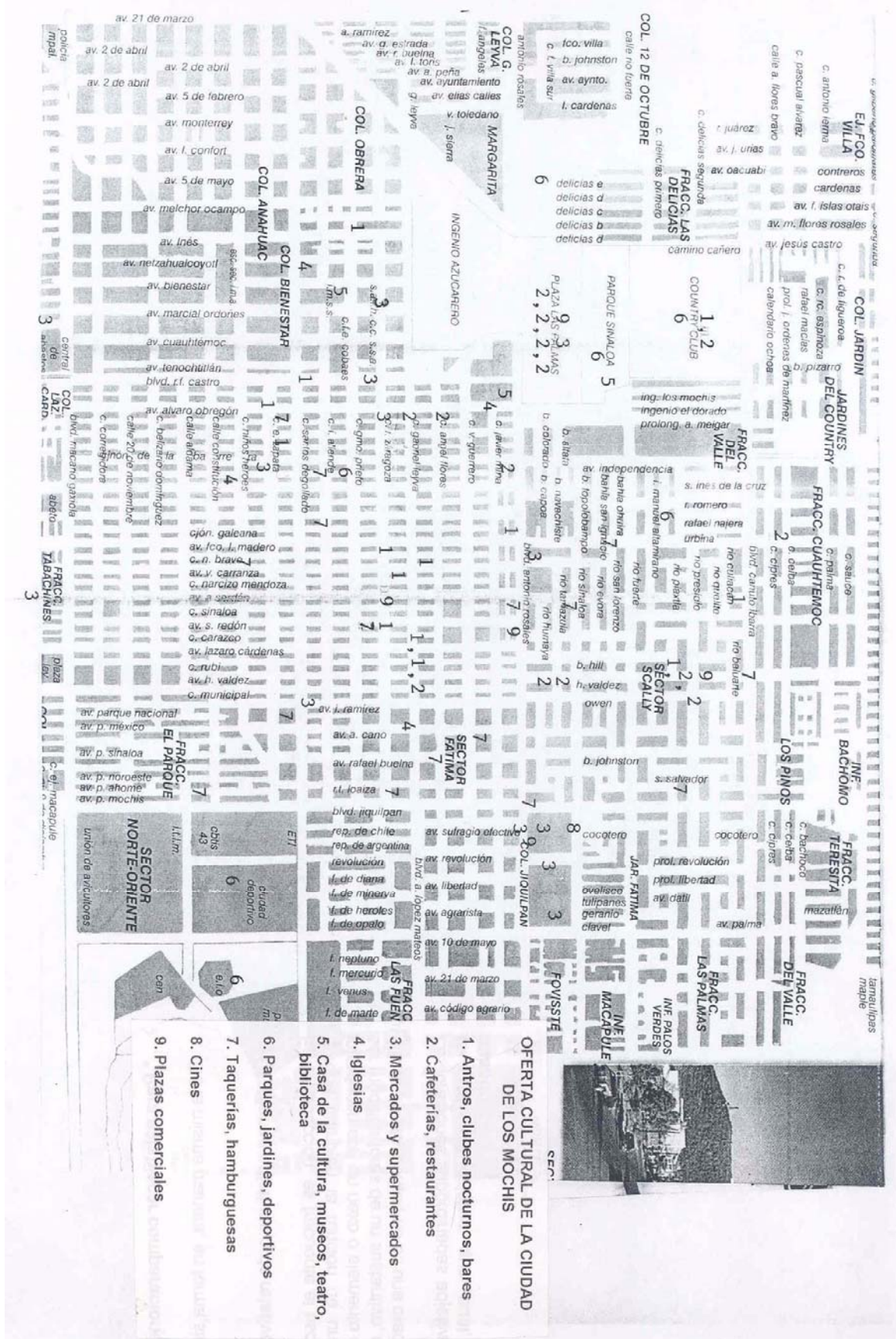
Otras**87. ¿Participas con regularidad en algunas actividades extraescolares.**

- Si No

88. ¿Qué tipo de actividad?

- Ecologismo Grupos de excursión Pesca
 Trabajo Humanísticas (socorrismo) Otra _____

¡MUCHAS GRACIAS!



GLOSARIO

Alienación. Enajenación; transformación de los productos de la actividad humana en algo independiente y ajeno a éste y que lo domina. La alienación se deriva de la división del trabajo y la propiedad privada.

Alodoxia. El hecho de tomar una opinión por otra. El efecto de alodoxia se debe en parte al hecho de que los productores de opinión manipulan inconscientemente los *habitus* de clase por medio de comunicaciones que se instauran entre cuerpos de clase, sin pasar por la conciencia, ni en el emisor ni en el receptor: así ocurre que una garganta de clase hable a una garganta de clase (Bourdieu, *Sociología y cultura.*). / Esto ocurre o se procura que ocurra en encuestas de opinión tendenciosas.

Análisis cultural. Estudio de las formas simbólicas –es decir, las acciones, los objetos y las expresiones significativas de diversos tipos-- en relación con los contextos y procesos históricamente específicos y estructurados socialmente dentro de los cuales, y por medio de los cuales, se producen, transmiten y reciben tales formas simbólicas. (Thompson. *Ideología y cultura modernas.*).

Anomia. Falta de ley o de reglas. Se provoca la anomia y la alienación en una persona o comunidad cuando su cultura o identidad cultural no se encuentran bien definidas.

Anómico. En el plano del significado, el orden institucional representa una defensa contra el terror (a la muerte, a la soledad, por ejemplo). Ser anómico, por lo tanto, significa carecer de esa defensa y estar expuesto, solo, al asalto de la pesadilla. (Berger y Luckmann).

Apropiación. Proceso sociocultural que en consumo cultural se refiere a la adquisición y uso de un artículo, material o inmaterial, derivado de la producción social y que implica la aprehensión del mismo por parte del receptor o consumidor.

Bien cultural. Es un producto social que se vincula con la noción de un patrimonio personal o colectivo y designa, en principio, por su valor simbólico, algo que no se consume o que no puede cambiarse por moneda. En la actualidad, algunos bienes –como una pintura de Rembrandt, por ejemplo- puede tener un valor monetario (Coelho, p. 414)

Campo. Un campo se define, entre otras formas, precisando aquello que está en juego y los intereses específicos, que son irreductibles a lo que se encuentra en juego en otros campos o a sus intereses propios. Un campo, entonces, es un espacio conformado por un conjunto de pautas y de prácticas culturales que sólo quienes las conocen pueden participar activamente en él; es decir que quienes han configurado dentro de sí el *habitus* específico para un espacio social determinado, puede participar él. En otras palabras, el campo es un ámbito simbólico y viene a ser el contexto en donde se estructura la cultura de los que en él se involucran. Así, se puede hablar del campo de la filosofía, de la matemática, etc. (Bourdieu).

Capital cultural. En sentido estricto, *capital cultural* alude al conjunto de instrumentos de apropiación de los bienes simbólicos. En este sentido, desde el punto de vista del consumo cultural –una forma de apropiación de los bienes simbólicos -, la alfabetización conforma el capital cultural o capital simbólico de un individuo, tanto como su educación en general y su adiestramiento para apreciar la música, la pintura, el cine o cualquier otra modalidad cultural.

Capital simbólico. El capital simbólico, no es sino el capital, de cualquier especie, cuando es percibido por un agente dotado de categorías de percepción que provienen de la incorporación de la estructura de su distribución, es decir, cuando es conocido y reconocido

como natural. El título profesional es un capital simbólico institucionalizado, legal (y ya no solamente legítimo). (Bourdieu).

Capital social. Conjunto de los recursos actuales o potenciales vinculados a la posesión de una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de interconocimiento e interreconocimiento. El volumen de capital social que posee un agente depende de la extensión de la red de vínculos que puede movilizar efectivamente así como del volumen del capital (económico, cultural o simbólico) que cada uno de aquellos a los que está vinculado posee en propiedad. (Bourdieu). Menciona Putnam, que el capital social se refiere a características de la organización social, como por ejemplo redes, normas y confianza, que facilitan la cooperación y la coordinación en beneficio mutuo. El capital social aumenta los beneficios de la inversión en capital físico y humano; es lo que el filósofo Hirschman denomina un “recurso moral”, es decir un recurso cuyo suministro aumenta con el uso, en lugar de disminuir y que (a diferencia del capital físico) se agota si no es usado”. Esto significa que el capital social debe ser a menudo un subproducto de otras actividades sociales.

Consumo. Conjunto de procesos socioculturales en que se realizan la apropiación y los usos de los productos. En la perspectiva de esta definición, el consumo es comprendido, ante todo, por su *racionalidad económica*. (García Canclini).

Consumo cultural. Todas aquellas apropiaciones que el hombre realiza, trátase de bienes materiales o abstractos y en cuyas transacciones y usos prevalece el valor simbólico o tienen lugar dentro de la dimensión simbólica.

Cultura. Conjunto de todos los aspectos de la actividad transformadora del hombre y la sociedad, así como de los resultados de esa actividad. Existen diferencias entre la cultura material y la espiritual; corresponden a la primera todos los bienes materiales, todos los medios de producción, y a la segunda la suma de todos los conocimientos y todas las formas de la conciencia social: filosofía, ciencia, moral, derecho, arte, etc./ Vista como un proceso, se diría que cultura es: Un proceso de continua producción, actualización y transformación de modelos simbólicos (en su doble acepción de representación y de orientación para el comportamiento) en la práctica individual y colectiva, a partir de un “capital simbólico” socialmente poseído e individualmente incorporado (Giménez Montiel).

Cultura común. Es el acervo de habilidades y de saberes indiferenciados o preespecializados, generados por lenta sedimentación histórica dentro de una determinada red de convivencia social y comúnmente compartidos por todos los individuos interconectados por dicha red. Abarca, por lo tanto, el vasto conjunto de las prácticas banales y de las representaciones usuales que dan contenido a la cotidianidad, y puede homologarse al “sentido común” de Gramsci (Giménez Montiel).

Cultura de masas: conjunto de valores de la cultura burguesa difundidos con ayuda de los medios de información de masas entre las amplias capas de la población. Se contrapone a “cultura elitista”.

Cultura elitista. La que se produce para un sector minoritario de la población, por lo general, conformado éste por personas encumbradas en el seno social sea por su riqueza, intelecto o formación académica.

Cultura local. Se entiende como modos de manifestación de la vida cotidiana en marcos geográficos restringidos, que pueden ser pueblerinos, comunales o regionales. (Giménez Montiel)

Dialéctica. Arte de razonar metódica y justamente por lógica. / Ciencia acerca de las leyes más generales del desarrollo de la naturaleza, la sociedad y el pensamiento.

Dialógica. Unidad compleja entre dos lógicas, entidades o instancias complementarias, concurrentes y antagonistas que se alimentan la una a la otra, se complementan, pero también se oponen y combaten. A distinguir de la dialéctica hegeliana: en Hegel las contradicciones encuentran solución, se superan y suprimen en una unidad superior. En la dialógica los antagonismos permanecen y son constitutivos de entidades o fenómenos complejos.

Doxa. Opinión o creencia común de una persona o grupo social./ La *doxa* es inseparable de la actividad práctica: sólo en la actividad práctica y en ninguna otra parte puede verificarse (...); es el conocimiento en virtud del cual resultan obvios o por sí evidentes la información y los valores contenidos en el mundo del conocimiento cotidiano (Agnes Seller).

Elementos culturales. Son los recursos que una cultura pone en circulación para llevar a cabo un propósito social, los cuales pueden ser: materiales (objetos, obras), de organización (relaciones sociales), de conocimiento (experiencias asimiladas), simbólicos (signos, símbolos, códigos) y emotivos (sentimientos valores, motivaciones).(Cisneros).

Élite: Concepto de la sociología burguesa que significa la parte selecta, la “crema” de la sociedad, lo que se encuentra por encima del resto de los hombres. La teoría de la élite fue difundida por los ideólogos de la burguesía imperialista (Pareto, Mosca y otros) y según ella, la sociedad se divide, de manera inevitable en una élite creadora, es decir en una minoría selecta que ocupa las posiciones dirigentes, y las masas pasivas incapaces de influir en la marcha de la historia. La teoría de la élite no tiene fundamento científico.

Empírica. Basado en la experiencia, sin teoría ni razonamiento de por medio.

Encuesta. Técnica que consiste en obtener información acerca de una parte de la población investigada mediante la aplicación de un cuestionario o una entrevista.

Gusto. Facultad de discernir características o cualidades de objetos y fenómenos que pueden ser objeto de elección. /Conjunto de prácticas (deportes, actividades, diversiones, etc.) y propiedades (muebles, corbatas, sombreros, cónyuges, etc.) de una persona o un grupo que son producto de una confluencia (de una armonía preestablecida) entre ciertos bienes y un gusto (una preferencia). Entre estos bienes, debemos incluir, “con el riesgo de parecer chocante, todo lo que es objeto de elección, de una afinidad electiva, como los objetos de simpatía, de amistad o de amor”. (Bourdieu).

Habitus. De acuerdo con Bourdieu, es un sistema de disposiciones durables que integrando todas las experiencias pasadas funciona como matriz de percepciones, de apreciaciones y de acciones, y vuelve posible el cumplimiento de tareas infinitamente diferenciadas.

Identidad cultural. Sistema de representación de las relaciones entre los individuos y los grupos, así como entre éstos y su territorio, su medio, su espacio y su tiempo. En el núcleo sólido de la identidad cultural aparecen el lenguaje, las narraciones, la música, la religión con todos sus mitos y ritos colectivos, los ritos profanos (el carnaval es un ejemplo típico), comportamientos informalmente ritualizados y las diversas manifestaciones artísticas. (Coelho).

Identidad social. Percepción colectiva de un “nosotros” relativamente homogéneo (*in-group*) por oposición a “los otros” (*out-group*), en función del reconocimiento de caracteres, marcas y rasgos compartidos (que funcionarán también como signos o emblemas), así como de una memoria colectiva común. Constituye *un hecho enteramente simbólico* construido en y por el discurso social común, porque sólo puede ser *efecto* de representaciones y

creencias. Esta concepción supone un “percibirse” y un “ser percibido” que existen fundamentalmente en virtud del reconocimiento de los otros. Poseer una determinada identidad implica conocerse y reconocer a los otros del grupo, por eso la identidad no es solamente “efecto” sino también “objeto” de representaciones; la identidad social es de naturaleza esencialmente histórica, y debe concebirse como producto del tiempo y de la historia. (Giménez, G.).

Imaginario. Conjunto de imágenes y relaciones de imágenes producidas por el hombre a partir de formas universales e invariables tanto como sea posible, derivadas de su inserción física y psicológica en el mundo, así como de formas generadas en contextos particulares históricamente determinables. Entendido de ese modo, el estudio del imaginario está en la base de toda política cultural que se considere coincidente con los deseos y necesidades de grupos localizados. // Capital inconsciente y pensado del ser humano localizado en contextos culturales específicos y en el interior de unidades grupales. (Coelho).

Interacción cara a cara. Relación humana que tiene lugar en un *contexto de co presencia*; los participantes en la interacción están uno frente al otro y comparten un sistema de referencia espacio-temporal común, posee un carácter *dialógico*, en el sentido de que generalmente implica un flujo de información y comunicación bidireccional; los receptores pueden responder (al menos en principio) a los emisores, y los emisores son igualmente receptores de los mensajes a ellos dirigidos a causa de las respuestas a sus propias observaciones. Otra característica de la “interacción cara a cara” es que los participantes comúnmente emplean una multiplicidad de señales simbólicas con el propósito de transmitir mensajes e interpretar mensajes transmitidos por otros. (Thompson)

Interacción mediática. Relación humana que Implica el uso de medios técnicos (papel, cables eléctricos, ondas electromagnéticas, etc.) que permiten transmitir información o contenido simbólico a individuos que están en lugares distantes, alejados en el tiempo o ambos casos. La interacción *mediática* se extiende a través del espacio y del tiempo, adquiriendo así características distintivas que la diferencian de la interacción cara a cara. (Thompson).

Interpretación. Labor del pensamiento que consiste en descifrar el significado oculto en el significado aparente, en desdoblar los niveles de significado implícitos en el significado literal. (Ricoeur).

Mass media. Incluye todos los medios de comunicación electrónica: artefactos, contexto y procesos destinados a la producción y difusión de mensajes a escala masiva. Por lo regular, los *mass media* están soportados por las industrias culturales y dada su influencia entre los destinatarios de sus mensajes -servicios publicitarios y propaganda – dieron lugar al surgimiento de una corriente de investigación conocida como la *mass communication research*.

Objetivación. Producto de la actividad humana que está al alcance tanto de sus productores como de los otros hombres, por ser elementos de un mundo común. Son objetos que ‘proclaman’ las intenciones subjetivas de los semejantes. (Berger y Luckmann).

Oferta cultural. Es la disposición de los productos sociales para su consumo que tiene carácter vertical en la dinámica de la cultura, en donde la oferta determina la demanda, más que a la inversa y, en consecuencia, es inevitable un cierto grado de dirigismo, razón por la cual al referirse a las ofertas culturales se habla de dirigismo cultural.

Práctica cultural. En un sentido amplio, se denomina práctica cultural a toda actividad de producción y recepción cultural: escribir, componer, pintar y bailar son, en este rubro, prácticas culturales tanto como asistir al teatro, al cine, a conciertos, etc./ En una acepción más radical, son consideradas prácticas culturales las actividades relacionadas con la

producción cultural propiamente dicha. Así, son prácticas culturales la producción de una película, la realización de una congada (*representación dancística en el Brasil en la que se recrea la coronación de un rey del Congo*) o el montaje de un espectáculo teatral./ Aquellas actividades que mueven a un grupo o comunidad en una determinada dirección, previamente definida desde el punto de vista estético, ideológico, etc. (Coelho).

Símbolo. Cualquier estructura de significación en la que un significado directo, primario y literal designa, además, otro significado que es indirecto, secundario y figurativo y que puede ser aprehendido sólo a través del primero. (Ricoeur). / Cualquier signo concreto que evoca, por medio de una relación natural, algo ausente o imposible de ser percibido directamente y que es reorientado hacia el terreno del significado por medio de ese concreto sensible, figurado (Coelho) / En la semiótica de Peirce, el símbolo es un tipo de signo sin relación natural con el objeto representado.

Simbólico. Es lo mismo que la signicidad o la semiosis social, y recubre, en consecuencia, el vasto conjunto de los procesos sociales de significación y comunicación. Es una *dimensión constitutiva de todas las prácticas sociales*, de toda la vida social. Puede desglosarse en tres problemáticas: (a) de los códigos sociales que pueden entenderse ya sea como sistemas articulatorios de signos en diferentes niveles, ya sea como reglas que determinan las posibles articulaciones o combinaciones entre signos; (b) La problemática de la producción del sentido y, por lo tanto, de representaciones o visiones del mundo, y (c) La problemática de la interpretación o del reconocimiento, que permite comprender la cultura también como “gramática de reconocimiento” o de “interconocimiento” social. (Giménez, G.)

Socialización. Proceso de internalización de las conductas, normas y valores, la forma en que el hombre, desde sus primeros años, se familiariza con una serie de comportamientos y principios que, al hacerlos suyos –al internalizarse- le permiten acceso a la vida social (Ramírez).

UNIVERSIDAD IBEROAMERICANA



ARTE Y FENÓMENO. UNA SISTEMATIZACIÓN DE LA ESTÉTICA
HUSSERLIANA A PARTIR DE LAS *IDEAS*

TESIS

Que para obtener el grado de

MAESTRO EN FILOSOFÍA

Presenta

ROMÁN ALEJANDRO CHÁVEZ BÁEZ

Director de Tesis: Dr. Ángel Xolocotzi Yáñez
Lector de Tesis: Mtro. Carlos Mendiola Mejía
Lector de Tesis: Mtro. José Luis Barrios Lara
Suplente: Dr. Pablo Lazo Briones
Suplente: Dr. Luis Guerrero Martínez

México. D.F.

2005

TABLA DE CONTENIDO

Introducción	¡Error! Marcador no definido.
Capítulo I. Investigaciones relativas a una filosofía fenomenológica como ciencia rigurosa	¡Error! Marcador no definido.
§ 1. Acceso a los fenómenos: un trabajo filosófico sin supuestos.	¡Error! Marcador no definido.
§ 2. El comienzo de una filosofía fenomenológica: reflexión y crítica.	¡Error! Marcador no definido.
§ 3. Un concepto de ciencia.....	¡Error! Marcador no definido.
§ 4. Fenomenología: ¿sistema, ciencia o método?	¡Error! Marcador no definido.
§ 5. Idea de la filosofía.	¡Error! Marcador no definido.
§ 6. División de la filosofía en teórica, axiológica y práctica.	¡Error! Marcador no definido.
Capítulo II. Fenomenología de la corporalidad e hylética: un análisis estético	¡Error! Marcador no definido.
§ 7. Cosa material y naturaleza: hacia una fenomenología de la corporalidad.	¡Error! Marcador no definido.
§ 8. La contextura de los aistheta en relación con el cuerpo estético.	¡Error! Marcador no definido.
§ 9. Lo sensible y lo categorial.	¡Error! Marcador no definido.
§ 10. Fenomenología hylética.....	¡Error! Marcador no definido.
Capítulo III. La axiología fenomenológica como estética	¡Error! Marcador no definido.
§ 11. La filosofía de los valores: El camino hacia una axiología fenomenológica.	¡Error! Marcador no definido.
§ 12. Actitud natural y actitud fenomenológica desde una dimensión axiológica.	¡Error! Marcador no definido.
§ 13. Ontología y teoría general del valor.	¡Error! Marcador no definido.
§ 14. La significación axiológica de los objetos culturales. .	¡Error! Marcador no definido.
Capítulo IV. Estética fenomenológica como estética trascendental	¡Error! Marcador no definido.
§ 15. Crítica a la estética naturalista.	¡Error! Marcador no definido.
§ 16. Modificación de neutralidad: imaginación y fantasía..	¡Error! Marcador no definido.
§ 17. Descripción de la obra de arte.	¡Error! Marcador no definido.
§ 18. Análisis de la vivencia estética.....	¡Error! Marcador no definido.
§ 19. Las vivencias en el flujo temporal de la conciencia. ...	¡Error! Marcador no definido.
A) Tiempo objetivo.	¡Error! Marcador no definido.
B) Tiempo en la conciencia inmanente o tiempo fenomenológico.	¡Error! Marcador no definido.
§ 20. El sujeto estético.....	¡Error! Marcador no definido.
§ 21. Contemplación estética VS mirada fenomenológica...	¡Error! Marcador no definido.
Conclusión	¡Error! Marcador no definido.
Bibliografía	¡Error! Marcador no definido.

RESUMEN

La presente investigación intenta sistematizar una estética en el pensamiento de Edmund Husserl a partir, principalmente, de las *Ideas* aunque no exclusivamente, pues se tomaron en cuenta otros textos del autor. La tesis lleva el nombre de *Arte y fenómeno. Una sistematización de la estética husserliana a partir de las Ideas* y lo que busca es poner de manifiesto la relación que guardan entre sí las nociones de arte y fenómeno en el pensamiento de Husserl. Ahora bien, nuestro autor no sistematizó una estética como tal, de hecho, no tiene propiamente un libro sobre estética y en este sentido, consideramos que la estética en Husserl es insuficiente, sin embargo, es posible una sistematización de ella y esa es la tesis de la investigación. Para ello tomamos en cuenta los principios fenomenológicos que dan forma sistemática al pensamiento fenomenológico y a demás el ámbito metódico. Esto nos permite tematizar la noción de sensibilidad y la de axiología. Pues nuestro contacto con las obras de arte no sólo es sensible, sino que también emotivo. Una vez logrado esto, se podrá acceder a la estética como tal en el pensamiento de Husserl

Introducción

Sabemos que la filosofía en Husserl lleva el nombre de fenomenología y ésta debe mucho a Franz Brentano. Brentano transmitió a Husserl un concepto sencillo y de grandes repercusiones que sería clave en su filosofía: la intencionalidad de la conciencia. Ahora bien, la historia de la fenomenología que comienza con Husserl está todavía en sus comienzos, todavía está por hacerse en el quehacer filosófico, es una filosofía que aún no culmina. Decir esto, no le resta importancia a esta disciplina filosófica, por el contrario, quiere más bien decir que el pensamiento de Husserl aún es fértil y dicho pensamiento ha influido y cambiado el rumbo, de modo decisivo, en el quehacer filosófico del siglo XX y hoy todavía influye en los comienzos del siglo XXI. Aunque esta filosofía haya despertado el interés de grandes filósofos contemporáneos, quizá haya tenido menor éxito y popularidad que otras corrientes de pensamiento (marxismo, existencialismo, filosofía analítica, etcétera.). Este ceder terreno de la fenomenología a otros movimientos filosóficos, se debe, no a una falta de interés (aunque, claro está, tener interés no es suficiente), sino a una falta de unidad del movimiento fenomenológico que viene dándose desde el mismo Husserl, pues en nuestro autor no existe una única noción de fenomenología, no hay en Husserl y en otros fenomenólogos un concepto de fenomenología que resulte dominante. Ahora bien, esta falta de unidad se debe a la dificultad de la filosofía de Husserl, pues la fenomenología husserliana requiere atención, dedicación, esfuerzo y seriedad. Es un pensamiento exigente, pues es antinatural. Sin embargo, por falta de este empeño, se le ha considerado erróneamente, sobre todo o exclusivamente,

como método y el método fenomenológico puede, así se piensa, ser aplicado a lo que se quiera.

Esta incomprensión de la fenomenología husserliana tiene, desde luego, consecuencias.

Decíamos que la fenomenología ha influido en muchos pensadores, pero no sólo en el ámbito de la filosofía, sino también en otras ramas del saber como la lingüística, la sociología, la teoría literaria, etc. Esta influencia se deja sentir hoy por doquier a más de sesenta años de la muerte de Husserl, todavía la fenomenología nos va descubriendo su magnitud, ciertamente incalculable e insospechable, de sus implicaciones, aplicaciones, formas de manifestarse, sus diversas tematizaciones. Hoy nos encontramos, quizá peligrosamente, fenomenologías de diversa índole, de la culpa, de la muerte, del relajamiento, del chisme, del ver televisión, de la comida, por mencionar algunas de las más interesantes, curiosas y quizás descabelladas. Estas son las consecuencias de ver la fenomenología solamente como un método que puede ser aplicable. En este sentido afirmamos que a una comprensión adecuada de la fenomenología le asaltan, pues, diversas dificultades. Entonces hoy en día hay fenomenología casi de cualquier cosa. Se habla de, se usa la, se piensa en fenomenología, pero no de una forma seria y sistemática.

En este contexto pensamos en una sistematización seria de la estética husserliana. Pero antes de mencionar algo sobre nuestras intenciones, hay que considerar que la fenomenología de Husserl en esa “vuelta a las cosas mismas” implica un replanteamiento fundamental de la filosofía hasta entonces en respuesta a los distintos planteamientos de todo relativismo en general. Sin embargo, hay que hacer notar que en esta “vuelta a las cosas mismas” se va procediendo mediante una intuición de esencias, para captar la naturaleza general, la esencia de dichas cosas. Entonces, a partir de un caso particular, se pone provisionalmente entre paréntesis –de modo reductivo– no sólo la existencia misma del objeto que se estudia, sino también toda la carga de probables conocimientos y experiencias previas, a él adscribibles, con

el fin de dejar surgir tan sólo lo que en cuanto puro fenómeno se hace presente a la mirada intuitiva del filósofo, a la conciencia, pues, como centro referencial de la intencionalidad.

Ahora bien, el pensamiento estético no tardó en percatarse de que aquel enfoque fenomenológico, que insistía rigurosa y metodológicamente en el carácter intencional de la conciencia y también la intuición esencial de los fenómenos, entre otras cosas, podía ser un conveniente camino para abrir sus propias exploraciones sistemáticas. Esto debido a la relevancia de la noción de intencionalidad, pues se ponía un especial énfasis en la correlación sujeto-objeto que permitía la superación de todo realismo e idealismo en la postura epistemológica dentro de esta perspectiva fenomenológica. En este entendido los “hechos” estéticos y su problemática quedarán suspendidos –aunque no perentoriamente– desde las líneas fenomenológicas, al interés que los objetos correspondientes (ya sean artísticos o estéticos) despierten en tanto que fermentos intencionales de los diversos procesos constitutivos que los sujetos en tanto lanzados también intencionalmente a ellos, desarrollan. Bajo esta perspectiva la estética de corte fenomenológico será, como es de esperarse, objetivista y en este sentido se atenderá a la descripción –de lo dado en la intuición esencial– de la estructura de los objetos artísticos y a la investigación del modo como la obra de arte aparece estéticamente a la conciencia en tanto fenómeno de determinada región. Así como también al análisis fenomenológico de la vivencia estética. En este sentido, la estética fenomenológica es en el fondo un análisis descriptivo de la experiencia estética así como también un análisis de la obra de arte en una dimensión ya ontológica y sin dejar de considerar al ámbito axiológico. Desde este contexto y dejando a un lado incluso la flexibilidad temática y metodológica de la fenomenología, cabe destacar en el ámbito de la estética, pensadores como

Nicolai Hartmann, Roman Ingarden, Moritz Geiger, Mikel Dufrenne, Dino Formaggio, entre otros.

Teniendo en mente lo anterior cabe preguntarse: ¿por qué el fundador mismo de la fenomenología, que ha influido tan notable y decisivamente en la filosofía del siglo XX y todavía en los albores del siglo XXI y, por supuesto, en el ámbito propio de la estética, no nos dejase una estética como tal? Y en todo caso, ¿es posible una estética en Husserl? Es obvio que su interés fundamental no fue estético, aunque el mismo Husserl declarase que las cuestiones estéticas tuviesen un especial interés para él “y no meramente para el amigo del arte que hay en mí, sino también para el filósofo y el “fenomenólogo””¹, pero sea como fuere, no sistematizó una estética como tal, pero a mi modo de ver es posible obtener una estética de su pensamiento. Así, hay que reconocer que una estética en la obra de Husserl es breve y quizás insuficiente. Esta temática que hoy nos ocupa no es tratada por nuestro autor en forma sistemática y explícita y lo que pretendemos es explicitar y sistematizar una estética en Husserl. Ahora bien, el trabajo que pretendemos es ciertamente novedoso, es una investigación que busca sacar a la luz una estética husserliana que ni el mismo Husserl ha sistematizado como tal y que hasta el día de hoy no conocemos un trabajo similar al nuestro (prácticamente no hay bibliografía al respecto). Desde luego, Husserl no pudo haberlo hecho todo, lo realizado por Husserl es enorme, pero no le dio tiempo, o no fue de su interés sistematizar una estética. Esta investigación, pues, busca esclarecer una cuestión que consideramos fundamental y que no ha sido trabajada hasta ahora. Digamos que no hay antecedentes que merezcan ser nombrados.

¹ *Carta de Husserl a Hofmannsthal* en Moreno Márquez, César. *Fenomenología y filosofía existencial. I Enclaves fundamentales*. Filosofía. Thémata (14). Madrid: Síntesis, 2000, p, 62

Aunque desde luego podemos mencionar al respecto el tomo XXIII de *Hua* al que haremos referencia más adelante en esta misma Introducción.

El acceso que nosotros hemos tenido a la fenomenología husserliana en esta investigación, es un acceso estético. Esto quiere decir que interpretamos la obra de Husserl como una estética. Vemos en el proceder fenomenológico un proceder estético. En este sentido, el primer capítulo es, ciertamente, un capítulo introductorio a la fenomenología husserliana en donde intentamos tener una comprensión de los aspectos básicos y fundamentales de la filosofía, de la fenomenología, de la ciencia al modo como los concibe nuestro autor y culmina con la división de la filosofía husserliana en teórica, práctica y axiológica. Este capítulo además de que ofrece una visión amplia del pensamiento husserliano, nos permite tener acceso al pensamiento estético, pues la axiología, tal como la concibe Husserl, nos permite hablar de valores artísticos o estéticos. De hecho, a veces nuestro autor usa, como veremos, indistintamente los conceptos de axiología y estética.

El segundo capítulo versa fundamentalmente sobre la sensibilidad. En este punto es importante el análisis de una fenomenología hylética y posteriormente una fenomenología de la corporalidad. Analizar la problemática de la sensibilidad en el pensamiento de Husserl es importante, puesto que nuestro primer contacto con la obra de arte es un contacto sensible y de hecho el arte intensifica nuestra sensibilidad y la lleva a una percepción puramente estética. Obviamente hablar de percepción, remite a una subjetividad corpórea que se entrelaza sensiblemente e intencionalmente con las obras de arte. Pero nuestra relación con las obras de arte no es puramente sensible, es también una relación emotiva. De ahí que en el tercer capítulo trabajemos la axiología, pues los valores (artísticos o estéticos) se aprehenden en actos emotivos. No se trata solamente de trabajar la esfera de la emotividad, sino también indagar en

una ontología del valor. La relación entre el capítulo segundo y tercero de nuestra investigación es una relación intrínseca, pues los actos valorativos descansan necesariamente sobre una base sensible.

Al tener una visión amplia de la fenomenología husserliana, de la sensibilidad al modo estético (consideramos la estética como la teoría general de la sensibilidad) y de la axiología fenomenológica, podemos pasar al capítulo cuarto de nuestra investigación, el cual se centra en la estética propiamente dicha. Si trabajamos, en términos husserlianos, con una subjetividad trascendental, la estética que se desprende de este análisis, es una estética trascendental. En esta estética consideramos fundamentalmente cuatro niveles. El primero es una crítica a la estética naturalista; el segundo es el análisis fenomenológico de la obra de arte, en donde establecemos la relación entre arte y fenómeno o el arte como fenómeno; el tercero es el análisis de la vivencia estética en donde tendrá gran importancia la problemática del tiempo y finalmente el cuarto nivel dedicado al análisis de la subjetividad trascendental, entendida como un sujeto estético que además de significar afectiva y axiológicamente el mundo, es un sujeto encarnado.

Por último debemos mencionar que nuestra sistematización de la estética en Husserl está basada, fundamentalmente, en los tres volúmenes de las *Ideas*, aunque fue inevitable y necesario analizar algunos aspectos de su pensamiento de otros textos como las *Investigaciones Lógicas*, *La idea de la fenomenología*, *La filosofía como ciencia estricta*, entre otros. Por otro lado, hay textos fundamentales que por el momento no contemplo, me refiero sobre todo al tomo XXIII de *Hua: Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus den Nachlass* (*Fantasia, conciencia imaginativa, recuerdo. Acerca de la fenomenología de la presentificación intuitiva. Textos de*

la obra póstuma). En donde existen elementos de suma importancia para la estética, así como también las *Lecciones de fenomenología de la conciencia interna del tiempo* y *Experiencia y Juicio*, fundamentalmente, en donde es posible realizar una interpretación estética de dichas obras. Estos tres últimos textos y, desde luego también el tomo XI de *Hua: Análisis sobre la síntesis pasiva*, y las *Meditaciones Cartesianas* tengo contemplado trabajarlos posteriormente para ampliar la investigación que aquí presento.

Esto quiere decir, en el fondo, que esta investigación, que aunque ciertamente tenga ya una estructura sólida y se trabajen temas de gran importancia, aún es una investigación que está por desarrollarse como la fenomenología misma. La sistematización de la estética husserliana está apenas es su comienzo, es un campo fértil y para nada agotado, de posible investigación.

Capítulo I

Investigaciones relativas a una filosofía fenomenológica como ciencia rigurosa

En este primer capítulo de nuestra investigación tenemos que desglosar el modo de acceso a los fenómenos como un acceso metódico y la forma de tratamiento de los mismos como una forma sistemática guiada por el principio fenomenológico. Esto es importante, pues nos marca los parámetros a seguir en todo el desarrollo ulterior de la fenomenología y con ello tematizar la idea de filosofía como una ciencia originaria, rigurosa y sin supuestos. Esta filosofía lleva el nombre, como bien sabemos, en Husserl, de fenomenología. Así pues, intentaremos aproximarnos expositivamente a la fenomenología misma y sus grandes temas. Ahora bien, para ello trabajaremos la idea de ciencia, fenomenología y filosofía para dar una visión amplia e introducirnos de este modo al pensamiento de Husserl, pero destacando su importancia para la estética, pues ya en la división de la filosofía husserliana en teórica, práctica y axiológica, tenemos acceso, desde la axiología, al problema estético.

§ 1. Acceso a los fenómenos: un trabajo filosófico sin supuestos.¹

No cabe duda que si deseamos claridad en la fenomenología entonces debemos inspeccionar el sentido originario y los límites mismos del llamado *a las cosas mismas*. A este propósito

¹ Para los interesados en la temática que presentamos en este primer párrafo de nuestra investigación, es sumamente útil el libro de Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México D.F.: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 2004. Así como también el artículo *La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema "A las cosas mismas"* de Antonio Ziri6n, en Ziri6n, Antonio (comp.), *Actualidad de Husserl*. México D. F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/Fundaci6n Gutman/Alianza Editorial Mexicana, 1989, pp, 99-123. Así como otro artículo del mismo Ziri6n llamado *La noci6n de fenomenología y el llamado a las cosas mismas* en Xolocotzi Ángel (comp.), *Hermenéutica y Fenomenología. Primer Coloquio*. México D.F.: Universidad Iberoamericana/ Cuaderno de Filosofía No. 34, 2003, pp 31-58. También un artículo de Ángel Xolocotzi llamado *Retroceder a las cosas mismas sin supuestos. Réplica a Antonio Ziri6n* en el mismo Cuaderno de Filosofía No. 34 de la Universidad Iberoamericana, pp 59-67.

mencionemos que la *cosa misma* del llamado o lema no tiene nada que ver con la *cosa en sí* de Kant, más bien surge, y a propósito de Kant, como respuesta al llamado “volver a Kant” de los primeros neokantianos. Dice Husserl al respecto en un breve texto de 1917: “Así, no fue un llamado afortunado el “Volvamos a Kant”, que irremisiblemente trajo consigo al poco tiempo los equisonantes llamados “Volvamos a Fichte”, “Volvamos a Hegel”, a Fries, a Schopenhauer. El llamado legítimo reza de nuevo: A las cosas mismas como espíritus libres, con un interés puramente teórico”.² Algunos años antes y elaborando una formulación plenamente teórica de ese “volver”, “retroceder” o “regresar” a las cosas mismas, en las *Investigaciones Lógicas*, Husserl escribe:

“Los conceptos lógicos, como unidades válidas del pensamiento, tienen que tener su origen en la intuición. Deben crecer por abstracción ideatoria sobre la base de ciertas vivencias y aseverarse una y otra vez por la repetida realización de esa abstracción; deben aprehenderse en su identidad consigo mismos. O dicho de otro modo: no queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con «meras palabras», esto es, con una comprensión verbal meramente simbólica, como la que tenemos por de pronto en nuestras reflexiones acerca del sentido de las leyes establecidas en la lógica pura sobre «conceptos», «juicios», «verdades», etc., con sus múltiples particularizaciones. No pueden satisfacernos significaciones que toman vida –cuando la toman– de intuiciones remotas, confusas, impropias. Queremos retroceder a las «cosas mismas». Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de las palabras en la expresión de la ley; y en el sentido de la práctica del conocimiento, queremos despertar en nosotros la disposición para mantener las significaciones en su inquebrantable identidad, mediante mediciones suficientemente repetidas sobre la intuición reproducible (o sobre la realización intuitiva de la abstracción).”³

Esto es importante mencionarlo aquí de entrada, pues lo que está en juego con el llamado y sus implicaciones es, sin exagerar, la comprensión de la fenomenología misma y no sólo el

² Husserl, Edmund. *La relación del fenomenólogo con la historia de la filosofía*, en Ziri6n, Antonio (comp.), *Actualidad de Husserl*. M6xico D. F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/Fundaci6n Gutman/Alianza Editorial Mexicana, 1989, pp, 16-17.

³ Husserl, Edmund. *Investigaciones L6gicas, I*, Madrid: Alianza Editorial, 1999, p, 218.

carácter peculiar del filosofar husserliano que ya por sí mismo es primordial para nosotros.* Así, pues, también hay que reconocer y poner en claro que el fenómeno para la fenomenología es aquello que se muestra y eso que se muestra es lo inmediatamente dado en la experiencia y, sólo así y en este sentido, puede y debe ser descrito. De aquí el lema de la escuela fenomenológica del pensamiento (*Zurück zu den Sachen selbs!*). Bajo esta perspectiva la fenomenología quiere dejar, por decirlo así, la última palabra a las cosas, esto es, dejar que las cosas mismas se hagan patentes a la mirada plenamente intuitiva del filósofo con evidencia intelectual, pero se trata de una “evidencia absoluta”, radical. Esto implica dejar a un lado, imperativamente, todo presupuesto acerca de las cosas. Se trata, pues, de un volver a las cosas mismas en plena libertad y con un esfuerzo marcadamente teórico. Esto quiere decir que debe haber evidencia en lo dado en la intuición y esto dado debe corresponder, por decirlo así, a lo mentado por las significaciones expresivas. Se pretende, pues, despertar el interés por encontrar la plena identidad entre lo dado y lo mentado en la práctica cognoscitiva.

La fenomenología surge en un determinado momento histórico⁴ y ello significa, para la fenomenología y ateniéndonos al llamado, un comienzo radical. De este modo la fenomenología puede entenderse como la búsqueda de lo más originario, de lo que es primero y, en este sentido, la fenomenología es concebida como una ciencia del comienzo, como una filosofía a medio hacer, pues Husserl consideraba que su fenomenología era solamente un

* Si esto es así, es también válido para toda estética fenomenológica y, por tanto, para las mismas ideas estéticas de Husserl. Entonces el llamado a las cosas mismas y el principio fenomenológico son decisivos para nuestra investigación.

⁴ “Sólo recordemos que en filosofía el siglo XX nació con la fenomenología”. En Chávez, Román Alejandro, *La aventura fenomenológica mexicana: una contribución y una historia escrita*. México D.F.: Revista de Filosofía No.110/Universidad Iberoamericana/Departamento de Filosofía, Año 36, mayo-agosto, 2004, p. 151.

“camino inicial”⁵. La filosofía husserliana es, nuevamente, una búsqueda de lo que es primero, en el sentido de un punto de partida radical del filosofar, de un comenzar la tarea misma de la filosofía. De este modo podemos considerar que la vida de Husserl como filósofo, fue una búsqueda apasionada por el comienzo de la filosofía, pero, entiéndase, de una filosofía auténticamente incuestionable, verdaderamente radical; su vida como filósofo fue, pues, una lucha por el comienzo, “el comienzo del comienzo”⁶ y en este sentido, la cuestión del comienzo, fue siempre para Husserl el comienzo de la cuestión. Husserl tuvo, pues, la necesidad de comenzar de nuevo su tarea como filósofo y de hecho, comenzó y recomenzó de nuevo su tarea a lo largo de su obra. Y de esto, podemos percatarnos con las distintas formulaciones del principio fenomenológico que comentaremos en seguida.

Habría antes que aclarar algo, ya hemos dicho que el fenómeno es lo que me es dado a la experiencia, pero no se trata de una experiencia empírica u objetiva, sino de la experiencia de la conciencia y eso dado puede y debe ser mentado descriptivamente, En este sentido, ir a las cosas mismas es ir al análisis de las vivencias, al análisis, pues, de la conciencia, ya que es en ella donde el fenómeno hace su aparición. A propósito del carácter descriptivo de la fenomenología y como una formulación del principio fenomenológico, dice Husserl: “Hay que atender cuidadosamente a que describamos sólo lo que cada yo como tal encuentra, lo que ve directamente o piensa indirectamente con certeza; precisamente esta certeza debe ser tal que cada yo pueda transformarla en una evidencia absoluta.”⁷

⁵ Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992, p, 395

⁶ Ibid, pp, 394-395.

⁷ Husserl, Edmund. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza Editorial, 1994, p, 49.

Así, pues, Husserl pretende establecer para su postura filosófica un principio fenomenológico que es desarrollado tanto en las *Investigaciones lógicas*, en los *Problemas fundamentales de la fenomenología* que ya hemos citado, en las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica* y, finalmente, en las *Meditaciones Cartesianas*. Estas obras fueron escritas durante varios años y distintos periodos de reflexión en la vida de Husserl, sin embargo, a pesar de la distancia entre ellas y las distintas temáticas que las motivaron, en todas ellas hay una misma inquietud de la que ya hemos hablado: comenzar de nuevo la tarea de la filosofía.⁸ Teniendo en mente lo anterior, podemos hablar ya en concreto de las formulaciones del principio fenomenológico que representa junto con el llamado a las cosas mismas, la máxima de la escuela fenomenológica de pensamiento: una se encuentra en las *Investigaciones lógicas* y es “el principio de la falta de supuestos”; otra la encontramos, como ya hemos mencionado en *Problemas fundamentales de la fenomenología*, otra en *Ideas I* y se denomina: “el principio de todos los principios” y la última en las *Meditaciones Cartesianas* que podríamos denominar como “el primer principio metódico de la evidencia”. Me parece oportuno citar textualmente las formulaciones de dicho principio y que además debemos analizar.

Principio de la falta de supuestos:

⁸ “Y es que no ha existido [...] una sola noción de fenomenología en general ni tampoco una sola noción de fenomenología husserliana en particular. Esto lo sabemos, pues el mismo Husserl jamás tuvo o tematizó una sola visión de su filosofía, sino que tuvo la necesidad de comenzar su labor filosófica una y otra vez. Así pues, en Husserl no existe una noción única de fenomenología, lo cual significa que el padre de la fenomenología no concibió su filosofía como un sistema entre otros. Pero no por ello –y esto entiéndase bien– la realización de la fenomenología dejará de ser sistemática en su propuesta y planteamiento filosóficos. Es de entenderse que si ni en el mismo Husserl existe una única noción de fenomenología (aunque ciertamente existan algunas nociones más importantes por más acabadas y completas que otras), tampoco la haya entre sus discípulos, lectores y los estudiosos de su obra alrededor del mundo. No existe un solo concepto de fenomenología y ninguno que resulte plenamente dominante”. En Chávez, Román Alejandro, *La aventura fenomenológica...op.cit.*,p, 154.

“Una investigación epistemológica, que seriamente pretenda ser científica, tiene que satisfacer – como muchas veces se ha hecho notar— al principio de la *falta de supuestos*. Este principio empero no puede, en nuestra opinión, querer decir otra cosa que la rigurosa exclusión de todo enunciado que no pueda ser realizado fenomenológicamente con entera plenitud. Toda investigación epistemológica ha de llevarse a cabo sobre la base puramente fenomenológica [...] Para que esta meditación sobre el sentido del conocimiento no dé de sí una simple “opinión” sino –como rigurosamente es exigido aquí – un saber intelectual, ha de ejecutarse puramente sobre la base de vivencias mentales y cognitivas *dadas*..”⁹

Principio de todos los principios:

“Pero basta de teorías absurdas. No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios: que toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento; que todo lo que se nos brinda originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea) *en la “intuición”, hay que tomarlo simplemente como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da”*¹⁰

Primer principio metódico de la evidencia:

“Gracias a la previa labor hecha –más bien rudimentariamente indicada que explícitamente ejecutada– hemos ganado en claridad hasta tal punto, que podemos fijar un *primer principio metódico* para toda nuestra marcha ulterior. Es patente que, en cuanto filósofo en ciernes, y como consecuencia de tender al objeto conjetural de una auténtica ciencia, yo no puedo formular o admitir como válido *ningún juicio que no haya sacado de la fuente de la evidencia*, de «experiencias» en las cuales me estén presentes las respectivas cosas y hechos objetivos «ellos mismos»”¹¹

Con estas formulaciones del principio nos percatamos del auténtico positivismo fenomenológico en su aspecto más teórico. Recordemos las palabras de Husserl correspondientes al positivismo en relación a la fenomenología: “Si “positivismo” quiere decir tanto como fundamentación, absolutamente exenta de prejuicios, de todas las ciencias en lo “positivo”, en, pues, lo que se puede aprehender originariamente, entonces somos *nosotros* los auténticos positivistas. Nosotros no nos dejamos, en efecto, menoscabar por *ninguna* autoridad el derecho de reconocer en todas las formas de intuición fundamentos de derecho del

⁹ Husserl, *Investigaciones...1, op.cit.*, pp, 227-228.

¹⁰ Husserl, *Ideas relativas...1, op.cit.*, p, 58.

¹¹ Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996, p, 54.

conocimiento igualmente valiosos –ni siquiera por la autoridad de la “ciencia moderna de la naturaleza”.¹² Si nos detenemos un poco en el llamado, en el principio y sus formulaciones, descubrimos la idea de filosofía que pretende nuestro autor. Por un lado, su punto de partida que implica una exigencia de radicalidad y, además, observamos la pretensión rigurosa y científica del carácter del filosofar husserliano. En este sentido, se pretende un saber intelectual o conocimiento fenomenológico que sea dado sobre la base de la intuición, pero eso dado debe ser tomado tal y como se da dentro de sus propios límites en o sobre las vivencias en que me es dado y, en este sentido, lo mentado por los juicios, pues, debe ser sacado de la plena evidencia y sólo así podemos elaborar enunciados realizados fenomenológicamente y no meras opiniones que deben ser excluidas rigurosamente. Bajo esta perspectiva solamente “se trata aquí de no dejarse extraviar por argumentos en que, con toda su precisión formal, se echa de menos toda fidelidad a las fuentes originarias de la validez, a las de la intuición pura; se trata de permanecer fiel al “principio de todos los principios”: que una plena claridad es la medida de toda verdad y que las proposiciones que dan fiel expresión a sus datos no necesitan afligirse por lindos argumentos que se lancen contra ellos.”¹³

El llamado *a las cosas mismas* caracteriza específicamente a la fenomenología y su propia metodología, pero sobre todo, indica su intención científica. Este llamado se asocia a las formulaciones del principio fenomenológico que anteriormente hemos citado. En este sentido, el llamado es esencial para entender la fenomenología husserliana. Con el llamado Husserl pretende matizar el carácter científico de la filosofía que en la tradición de la misma se había

¹² Husserl, *Ideas relativas...I*, op.cit., p, 52. Z, p, 342. En lo siguiente cada que aparezca una “Z” después del número de página cuando citemos las *Ideas I*, nos referimos a las modificaciones (que en este trabajo hemos adoptado) de Antonio Zirión a la traducción de Gaos en Zirión, Antonio. *Ideas I en español, o de cómo armaba rompecabezas José Gaos. Investigaciones fenomenológicas*, (3), 2001, SEFE – UNED. Después de la “Z” ponemos la página en donde aparece la modificación realizada por Zirión en el texto apenas citado.

¹³ Ibid, p, 180.

perdido. Es pertinente, al respecto, aludir aquí a la crítica que hace nuestro autor al naturalismo y a la cosmovisión en el artículo que escribiera para la revista *Logos*, que ya, inclusive, anteriormente en las *Investigaciones lógicas*, en su primera parte, como es ya consabido inicia la lucha contra todo tipo de relativismo, ya sea psicologismo, naturalismo e incluso historicismo. Estableciendo de esta manera una separación tajante y determinante entre el hecho fáctico y lo meramente ideal, pero, sea lo que fuere, es importante resaltar que la crítica al psicologismo no es el punto de partida para la fenomenología, sino que es ya en sí misma un análisis fenomenológico.

Por otro lado, y esto es también importante mencionarlo aquí, Husserl, en buena medida entendió y manejó la fenomenología por una vía reflexiva. Hay, indudablemente, un carácter reflexivo en gran parte de la fenomenología husserliana, sin embargo, no de toda su fenomenología.* Sea como sea, de esto hablaremos posteriormente, lo importante por ahora, es que para la fenomenología reflexiva utilizó metódicamente la *epojé*, como modo de acceso a la esfera trascendental. Este modo de entender la fenomenología fue rechazada por algunos de sus discípulos, como bien sabemos. Para adentrarnos brevemente, por ahora, en la fenomenología reflexiva debemos partir de cierta actitud natural en la cual el mundo está ahí y la actitud filosófica que ya es propiamente el camino hacia esa fenomenología reflexiva. De hecho, el paso de una actitud a otra está determinado con el despertar de la reflexión. Esto tiene que ver, y eso es lo que interesa por ahora, por un lado, con el modo de tratamiento de los fenómenos, que tendría que ver principalmente con las formulaciones del principio fenomenológico que ya hemos citado. Por otro lado, y sin confundirse con este modo de tratamiento de los fenómenos, está el modo metódico de acceso específico a los fenómenos o “el método de acceso al campo

* Sin lugar a dudas sólo la fenomenología estática posee ese carácter reflexivo y no la fenomenología genética.

de trabajo de la nueva ciencia”¹⁴ que se liga íntimamente con la famosa *epoché* que implica ya una conciencia y metodología trascendentales. Dice Husserl al respecto: “Una experiencia trascendental en sentido teórico y ante todo descriptivo sólo es posible sobre la base de una radical alteración de aquella actitud en que transcurre la experiencia natural del mundo, un cambio de actitud que como método de acceso a la esfera fenomenológica o trascendental se llama reducción fenomenológica”¹⁵.

Así pues, tenemos dos aspectos fundamentales de la fenomenología de Husserl, que en modo alguno son dos puntos diferentes, sino que a mi modo de ver se complementan, y es a partir de ellos que podemos alcanzar a percibir el desarrollo de su pensamiento en relación con los fenómenos y el modo de acceso a ellos. Decimos que se complementan, pues en ambos casos hablamos de una fenomenología reflexiva de carácter descriptivo en donde no se permite supuesto o prejuicio alguno. Dice Husserl al respecto que “nos comportamos de modo completamente semejante a quien dudara de uno de nuestros juicios o a nosotros mismos cuando sentimos la necesidad de reflexión crítica y queremos examinarlos en cualquier caso «sin prejuicio». ¡Sin prejuicio! Ello no significa que hayamos vacilado o incluso que hayamos abandonado ya nuestro juicio. Quizás estamos completamente seguros de esa convicción y gustamos luego igual que antes. *Y, sin embargo*, probamos sin prejuicio. Esto significa, también aquí, que desconectamos el juicio para la nueva reflexión que hemos de poner en marcha: no admitimos como verdad lo juzgado en tal reflexión, no hacemos absolutamente ningún uso de lo que afirma como cierto.”¹⁶

¹⁴ Ibid, p, 375.

¹⁵ Idem.

¹⁶ Husserl, Edmund. *Problemas fundamentales...*, *op.cit.*, pp, 85-86.

En este punto, debemos mencionar de nuevo y por último que el comienzo radical del filosofar husserliano está marcado por el fenómeno mismo y no por nada presupuesto a él. En este sentido, la radicalidad husserliana está indicada con ese *regreso a las cosas mismas*, un regreso a lo más originario en el darse evidente. El llamado, en este sentido, es una propiedad de la fenomenología y no de las ciencias, pues éstas aunque también tratan de fenómenos, lo hacen en actitud natural. Sin embargo para Husserl la ciencia solamente es posible fenomenológicamente, pero a su vez, sólo desde las cosas mismas es posible una filosofía fenomenológica estricta, esto es, radical e incuestionable como ansiaba Husserl.

§ 2. El comienzo de una filosofía fenomenológica: reflexión y crítica.

La actitud natural, de la que ya hemos hablado en forma breve, no se preocupa por la crítica del conocimiento. El correlato de dicha actitud es la naturaleza y es, pues, necesario e incluso indispensable “para la conquista del conocimiento definitivo de la Naturaleza practicar una «crítica”.¹⁷ Así, pues, en dicha actitud “estamos vueltos, intuitiva e intelectualmente, a *las cosas* que en cada caso nos están dadas (y que nos están dadas –aunque de modos diversos y diversas especies de ser, según la fuente y el grado del conocimiento– es algo que pasa por cosa obvia).”¹⁸ Las ciencias de la naturaleza tanto física como psíquica, las ciencias matemáticas e incluso las ciencias del espíritu se basan en dicha actitud y en ellas el conocimiento se presenta, pues, como algo obvio y, por lo tanto, aproblemático. Frente a la actitud natural, presenta Husserl la actitud filosófica o fenomenológica, en ésta última el conocimiento y su correlación presentan serios problemas, “precisamente la correlación entre vivencia de conocimiento, significación y objeto [...] es la fuente de los problemas más hondos

¹⁷ Ibid, p, 69.

¹⁸ Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1997, p, 25.

y difíciles, la fuente –dicho en una palabra– del problema de la posibilidad del conocimiento.”¹⁹ De este modo, en la actitud filosófica se “vuelve un enigma el darse de los objetos de conocimiento en el conocimiento, que era cosa consabida para el pensamiento natural.”²⁰ El conocimiento ha pasado de ser cosa consabida, a problemático (en la actitud natural) a enigma, problema (en la actitud filosófica). Y no sólo el conocimiento, sino también la lógica misma. “En efecto, *la significación real de las leyes lógicas*, que está fuera de toda cuestión para el pensamiento natural, se vuelve ahora *problemática* e incluso *dudosa*”.²¹ ¿Cómo es eso posible? ¿qué ha ocurrido? Responde Husserl: “Con el despertar de la reflexión sobre la relación entre conocimiento y objeto ábranse dificultades abismáticas. El conocimiento –la más consabida de todas las cosas para el pensamiento natural– se erige de repente en misterio.”²² La reflexión, pues, juega un papel fundamental en la crítica del conocimiento y en la fenomenología misma, digamos que es en y a partir de ella como pueden comenzar; de hecho, para Husserl “toda verdadera teoría del conocimiento debe fundarse necesariamente sobre la fenomenología, que constituye la base común de toda filosofía y de toda psicología.”²³ En este sentido, la fenomenología en Husserl es reflexiva. Apuntemos que el paso de la actitud natural a la actitud fenomenológica se da “con el despertar de la reflexión”. El escepticismo ante el conocimiento como un problema produce la reflexión gnoseológica y cuando pensamos en ésta nos referimos “a la primera, a la que precede a la crítica científica del conocimiento y se lleva a cabo en el modo de pensar natural”.²⁴ Sin embargo, hay que mencionar que la reflexión que a nosotros nos interesa no es una reflexión en

¹⁹ Ibid, pp, 28-29.

²⁰ Ibid, p, 29.

²¹ Ibid, p, 30.

²² Ibid, p, 27.

²³ Husserl, *Ideas relativas...I, op.cit.*, p, 47.

²⁴ Husserl, Edmund. *La idea...*, *op. cit.*, pp, 34-35.

sentido natural, sino una reflexión fenomenológica o filosófica. Pues en “la actitud fenomenológica *sofrenamos*, con universalidad del principio, la *ejecución* de todas esas tesis cogitativas, es decir, “no tomamos parte en estas tesis” a los fines de las nuevas indagaciones; en lugar de vivir *en* ellas, de *llevarlas a cabo*, ejecutamos actos de *reflexión* dirigidos a ellas, y las aprehendemos a ellas mismas como el ser *absoluto* que (ellas) son. Ahora vivimos íntegramente en estos actos de segundo grado, en que será el campo infinito de las vivencias absolutas –el *campo fundamental de la fenomenología*”.²⁵ Lo que hace la reflexión es mostrar la vivencia como un objeto. Así la “reflexión puede, sin duda, llevarlo a cabo todo y traerlo a la vista de la conciencia para que lo aprehenda; pero esto no basta para llevar a cabo una reflexión *fenomenológica*, ni para que la conciencia aprehendida sea la conciencia pura”.²⁶ De este modo, insistamos, “enseñó la reflexión fenomenológica que no en toda vivencia es posible encontrar esta vuelta del yo hacia algo, representándose, pensándolo, valorándolo..., este *actual* habérselas con el objeto correlativo, éste está dirigido hacia él (o desviándose de él –y, sin embargo, con la mirada dirigida a él), mientras que, por otra parte, puede albergar en sí una intencionalidad.”²⁷ Sin embargo ya “la reflexión gnoseológica produce la separación de ciencia natural y filosofía. Sólo por ella se hace patente que las ciencias naturales del ser no son ciencias definitivas del ser. Es necesaria una ciencia del ser en sentido absoluto. Esta ciencia, a la que damos el nombre de *metafísica*, surge de una «crítica» del conocimiento natural en cada ciencia sobre la base de la intelección (obtenida en la crítica general del conocimiento) de la esencia del conocimiento y de la esencia del objeto de conocimiento según sus distintas

²⁵ Husserl, *Ideas relativas...I, op.cit.*, p, 116. Z, pp, 330-331.

²⁶ Idem.

²⁷ Ibid, p, 199.

configuraciones fundamentales”.²⁸ Por el momento el asunto de la metafísica es ajeno a nuestros intereses, lo importante por ahora es resolver el problema del conocimiento, esto es, la esencia del conocimiento y esto ha de ser tarea «crítica» y si esto es así, “entonces tal crítica es *fenomenología del conocimiento y del objeto del conocimiento* y constituye el fragmento primero y básico de la fenomenología en general”.²⁹ Hay que poner de manifiesto que esto último no ha de interpretarse expresando que una vez realizada la crítica luego pueda ponerse en marcha la fenomenología, más bien abría que decir que la crítica misma al conocimiento es ya fenomenología y la crítica, a su vez, sólo es posible por una reflexión. En este sentido la reflexión es fenomenología y la abarca en un sentido. Y a su vez, el “método fenomenológico es el verdadero camino hacia una teoría científica de la razón”³⁰

El pensamiento natural no se plantea, pues, la pregunta por la posibilidad del conocimiento, en cambio desde una actitud filosófica podemos preguntar con Husserl: “¿De dónde sé, o de dónde puedo saber a ciencia cierta yo, el que conoce, que no sólo existen mis vivencias, estos actos cognoscitivos, sino que también existe lo que ellas conocen, o que en general existe algo que hay que poner frente al conocimiento como objeto suyo?”³¹ Esto es: ¿Es posible el conocimiento? Responde Husserl: “La posibilidad del conocimiento se convierte por dondequiera en un enigma. Si hacemos de las ciencias naturales nuestra morada, en la medida en que están desarrolladas como ciencias exactas todo lo encontramos claro y comprensible. Estamos seguros de hallarnos en posesión de verdades objetivas, fundamentadas por métodos fidedignos, que realmente alcanzan lo objetivo. Sin embargo, en cuanto

²⁸ Husserl, Edmund. *La idea...*, op. cit., pp, 32-33.

²⁹ Ibid, p, 33

³⁰ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1962, p, 49.

³¹ Husserl, Edmund. *La idea...*, op. cit., p, 29.

reflexionamos, caemos en extravíos y perplejidades. Nos envolvemos en patentes incompatibilidades y hasta en contradicciones. Estamos en constante peligro de caer en el escepticismo, o, mejor dicho, en cualquiera de las diversas formas del escepticismo, cuya nota común, por desgracia, es una y la misma: el contrasentido”.³²

Ante el problema de la posibilidad o imposibilidad del conocimiento se alza por un lado el escepticismo que nos llevaría al contrasentido y por otro lado, la fenomenología que con su carácter reflexivo se propone la realización de una crítica al conocimiento y con ello la resolución del problema mismo del conocimiento y, a la vez, realizar una impugnación al escepticismo. “Mas aunque la fenomenología no tenga que hacer afirmación alguna de existencia sobre las vivencias, o sea, ninguna “experiencia” ni “observación” en el sentido natural, en aquel en que necesita apoyarse en ellas una ciencias de hechos, sí hace, como condición de principio de su posibilidad, afirmaciones de esencias sobre las vivencias no reflejadas. Pero estas afirmaciones las debe a la reflexión, o más exactamente, a la intuición reflexiva de las esencias. Por consiguiente, entra en consideración los reparos escépticos respecto de la auto-observación también para la fenomenología, y más especialmente en tanto que estos reparos se extienden de un modo habitual desde la reflexión de la experiencia inmanente a toda reflexión”.³³

En este sentido, por un lado, la “tarea de la crítica del conocimiento (o crítica de la razón teórica) es, ante todo, tarea crítica. Tiene que llamar por su nombre a los absurdos en que, casi invariablemente, cae la reflexión natural sobre la relación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento; es decir, tiene que refutar las teorías patente o

³² Ibid, p, 31.

³³ Husserl, *Ideas relativas...I, op.cit.*, p, 182.

latentemente escépticas acerca de la esencia del conocimiento probando su contrasentido.”³⁴ Por otro lado, la tarea de la crítica del conocimiento, no es sólo la refutación y la crítica al escepticismo, como ya hemos mencionado, sino que “su tarea positiva consiste en resolver los problemas concernientes a la correlación entre conocimiento, sentido del conocimiento y objeto del conocimiento investigando la esencia del conocimiento”.³⁵ Hay que mencionar que el término *crítica* para Husserl, como ya se ha mencionado y, en todo caso, podido sospechar, significa un análisis detenido sobre el conocimiento dado en la actitud natural. Así, entonces justamente, como hemos dicho, “gracias al cumplimiento de estas tareas se hace apta la teoría del conocimiento para ser crítica del conocimiento o, dicho más claramente, para ser *crítica del conocimiento natural* en todas las ciencias naturales”.³⁶ De este modo los conocimientos dados en la actitud natural, esto es, los conocimientos de las ciencias, aunque se jacten de ser exactos, no dejan de ser sólo “supuestos” para la actitud filosófica, pues suponen el conocer mismo, y por lo tanto, no nos pueden ayudar a resolver los problemas de la crítica al conocimiento. La crítica del conocimiento “no quiere explicar el conocimiento como un hecho psicológico; ni quiere investigar las condiciones naturales según las cuales vienen y van los actos cognoscitivos, así como tampoco las leyes naturales a que están ligados en su venida al ser y su cambio”³⁷

Bajo esta perspectiva hay, como dice Husserl, “buenas razones para acordarse aquí del contraste epistemológico entre el dogmatismo y el criticismo y para llamar *dogmáticas* a todas las ciencias que sucumben a la reducción. Pues hay razones esenciales para ver con evidencia

³⁴ Idem.

³⁵ Ibid, pp, 31-32.

³⁶ Ibid, pa, 32.

³⁷ Ibid, p, 41.

intelectual que las ciencias incursas en ella son realmente justo aquellas y todas aquellas que han de menester de la “*crítica*”, y de una crítica que ellas mismas no pueden por principio ejercer, y que, por otra parte, la ciencia que tienen la función *sui generis* de hacer la crítica de todas las demás y a través de sí misma no es otra que la fenomenología. Dicho más exactamente: es la peculiaridad distintiva de la fenomenología abarcar dentro del ámbito de su universalidad eidética todos los conocimientos y ciencias, y abarcarlas en lo que respecta a cuanto en ellas es *visible con directa evidencia intelectual*, o al menos tendría que serlo si ellas fuesen verdaderos conocimientos.”³⁸ La crítica del conocimiento es una “autocomprensión científica del conocimiento”³⁹ y su cometido es indagar sobre la esencia misma del conocimiento. Cuando se pone en práctica la *epojé*, la crítica del conocimiento, pone “en cuestión todos los conocimientos –luego también los suyos propios– y no dejar en vigencia dato alguno –luego tampoco los que ella misma comprueba–. Si no le es lícito suponer nada como *ya previamente dado*”,⁴⁰ entonces, ¿cómo puede comenzar? ¿cómo puede ponerse en marcha? “¿cómo puede *instaurarse la crítica del conocimiento*?”⁴¹ Antes de responder a esto, debemos tener en mente que el mundo en su totalidad incluido el propio yo humano, su existencia y validez quedan en tela de juicio, digamos que tienen el índice de problemáticos. Entonces la posibilidad del conocimiento es un problema y, en este sentido, se pone en cuestión todo conocimiento. “Para la crítica, en su comienzo, no puede valer como dado ningún conocimiento. No le es, pues, lícito tomar nada de ninguna esfera de conocimientos

³⁸ Husserl, *Ideas relativas...I, op.cit.*, p, 142.

³⁹ Husserl, Edmund. *La idea...*, *op. cit.*, p, 37.

⁴⁰ *Ibid*, p, 38.

⁴¹ *Ibid*, p, 37.

precientífica; todo conocimiento lleva el índice de «problemático».⁴² Si esto es así, una primer respuesta sería que si no hay conocimiento dado en el punto de partida (digamos que no podemos permitir ningún conocimiento como dado, pues si lo hacemos nos quedamos en la actitud natural), por lo tanto “la crítica del conocimiento no puede en absoluto comenzar. No puede haber, en general, tal ciencia”.⁴³ Pero Husserl no puede admitir esto, pues el conocimiento existe, pues decir que “el conocimiento en general «esté puesto en cuestión» no significa que se niegue que haya en general conocimiento (cosa que llevaría al absurdo), sino que quiere decir que el conocimiento lleva consigo un determinado problema, a saber: cómo es posible que obre ese alcanzar certero los objetos que se le atribuye; y, quizá, quiere también decir que yo incluso dudo de que ello sea posible”⁴⁴ A sabiendas que existe el conocimiento, entonces es posible explicarlo y ese es el problema. ¿Cómo aceptar el conocimiento sin darlo como algo obvio, eso es, sin permanecer en la actitud natural? ¿Cómo resolver el problema de la crítica de la razón? Ante esta dificultad dice Husserl en tono honesto:

“[Cómo vive un filósofo por dentro su vocación]

«Mencionaré en primer lugar la tarea general que tengo que resolver para mí mismo, si pretendo llamarme filósofo. Me refiero a una *crítica de la razón*. Una crítica de la razón lógica, y de la razón práctica, y de la razón estimativa. Sin dilucidar, en rasgos generales, el sentido, la esencia, los métodos, los puntos de vista capitales de una crítica de la razón; sin haber pensado, esbozado, averiguado y demostrado un bosquejo general de ella, yo en verdad no puedo vivir sinceramente. Bastante he probado los suplicios de la oscuridad, de la duda que vacila de acá para allá. Tengo que llegar a íntima firmeza. Sé que se trata de algo grande, inmenso; sé que grandes genios han fracasado en la empresa. Y si quisiera compararme con ellos, tendría que desesperar de antemano».^{45*}

⁴² Ibid, pp, 42-43.

⁴³ Ibid, p, 41.

⁴⁴ Ibid, p, 44.

⁴⁵ Apunte de un diario de Husserl correspondiente al 25 de septiembre de 1906, tomado de: García-Baró, Miguel, *Husserl (1859-1938)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1997, p, 56.

Sin resolver, pues, el problema del conocimiento y de la crítica de la razón, a sabiendas que el conocimiento es, puesto que no se ha negado en ningún momento –y no sólo eso, sino que el conocimiento progresa en las ciencias (sólo que las ciencias lo dan por supuesto)– Husserl no puede “vivir sinceramente”. ¿Cómo vivir honestamente como filósofo sin resolver un problema filosófico como lo es para Husserl la crítica de la razón? Menciona Husserl en el mismo tono que quien “ha aprendido ciertamente a orientarse por una honradez intelectual completa, quien ha aprendido una vez a aceptar como dado lo visto en la actitud esencial y en la reflexión frente a todas las incomprensiones desconcertantes y las teorías de moda”⁴⁶ se comportará, así pensamos, como auténtico filósofo. Así las cosas, consideramos que Husserl ha “esbozado”, por lo menos, un “bosquejo general” de la crítica de la razón, esto es, pensamos que ha dilucidado, “en rasgos generales, el sentido, la esencia, los puntos de vista capitales” de dicha ciencia. En este sentido: “*Todos los “actos” en sentido eminente, a saber, todas las vivencias intencionales que llevan al cabo “posiciones” (“tesis”), están sometidos a una crítica de la “razón”; que a cada género de estas posiciones corresponde su propia evidencia; ésta puede transformarse, conforme a una ley esencial, en una evidencia dóxica*”.⁴⁷ Por lo tanto aquí se incluyen los actos del sentimiento y de la voluntad.

Retomando las reflexiones anteriores, si el conocimiento es, la crítica del conocimiento o crítica de la razón lógica o teórica es posible, pero ¿cómo? Responde Husserl: “ha de partir de algún conocimiento que no toma sin más de otro sitio, sino que, más bien, se da ella a sí

* Al hablar Husserl sobre la crítica de la razón lógica, práctica y estimativa, hace referencia, a mi modo de ver, a la forma en que divide su filosofía. Asunto que trataremos más adelante, pues la razón estimativa o axiológica tiene que ver, según lo entendemos, con la estética.

⁴⁶ Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales...op.cit.*, p, 64.

⁴⁷ Husserl, Edmund. *Lógica formal y lógica trascendental. Ensayo de una crítica de la razón lógica*. México D.F.: Centro de Estudios Filosóficos. UNAM, 1962, pp, 140-141.

misma, que ella misma pone como conocimiento primero”.⁴⁸ Y más adelante agrega: “Pero si a la crítica del conocimiento no le está permitido aceptar de buenas a primeras ningún conocimiento, entonces puede comenzar *dándose* ella a sí misma conocimiento, y, naturalmente, conocimiento que ella no fundamenta, que no infiere lógicamente –lo cual exigiría conocimientos inmediatos, que tendrían que estar dados antes–; sino conocimiento que muestra inmediatamente ella y que es de tal índole que excluye, con absoluta claridad indudablemente, toda duda sobre su posibilidad, y no contiene absolutamente nada del enigma que había dado ocasión a todos los embrollos escépticos”.⁴⁹ De este modo, los conocimientos, con que debe comenzar la crítica del conocimiento “no pueden contener nada de discutible e incierto, nada de cuanto nos sumió en aporía gnoseológica”,⁵⁰ nada, pues, de conocimiento en actitud natural, esto es, de la esfera de la trascendencia. Bajo esta perspectiva, el conocimiento que la crítica se da a sí misma, es un conocimiento indudable en la medida en que es *inmanente*, pues es la inmanencia “de este conocimiento lo que lo hace apropiado para servir de punto de partida primero de la teoría del conocimiento”.⁵¹ Además dice Husserl que “*gracias a esta inmanencia*, está libre de aquella calidad de enigmático que es la fuente de todas las perplejidades escépticas; finalmente, todavía, *que la inmanencia es, en general, el carácter necesario de todo conocimiento de la teoría del conocimiento*, y que no sólo al comienzo, sino siempre, y tomar algo prestado de la esfera de la trascendencia (con otras palabras: todo basar la teoría del conocimiento en la psicología o en cualquier otra ciencia

⁴⁸ Husserl, Edmund. *La idea...*, *op. cit.*, p. 38.

⁴⁹ *Ibid*, p. 43.

⁵⁰ *Ibid*, p. 45.

⁵¹ *Ibid*, p. 43.

natural) es un *nonsens*”.⁵² La trascendencia, pues, es la fuente de los problemas del conocimiento, es lo que lo hace ser enigmático. En este sentido a la crítica del conocimiento no le está permitido ni al comienzo ni en su desarrollo aceptar como dado de antemano un conocimiento de lo trascendente, pues si aceptase un conocimiento con esta característica, estaría, todavía, en el pensamiento de la actitud natural.

La crítica de la razón, pues, al intentar conocer al mundo tiene la necesidad de conocerse, por decirlo así, antes a sí misma. La razón quiere darle coherencia y claridad al mundo y para ello tiene que aclararse a sí misma. “La crítica del conocimiento quiere, más bien, aclarar, ilustrar, sacar a la luz la esencia del conocimiento y la pretensión de validez que pertenece a esta esencia; y esto, ¿qué otra cosa quiere decir, sino traerla a que se dé directamente ella misma?”.⁵³ El aclararse a sí misma, el volver sobre sí es un acto de autorreflexión. Y es que la filosofía para Husserl “es la autorreflexión universal, la comprensión actuante de *sí mismo*; en ella, la razón hundida, replegada sobre sí misma, accede al rango de razón, de razón que se comprende y se regula a sí misma”.⁵⁴ En esta autorreflexión, que es también autorreflexión de la humanidad, llevada a cabo por la filosofía, la razón permanece en movimiento, por decirlo así, para comprenderse a sí misma; esta autorreflexión “es la lucha incesante de la razón «despierta», que aspira a llegar a sí misma, a alcanzar su propia comprensión, a realizar una razón que la comprendería concretamente no sólo a ella misma, sino a un mundo existente, indudablemente un mundo existente en su verdad

⁵² Ibid, pp, 43-44.

⁵³ Ibid, p, 41.

⁵⁴ Husserl Edmund. *La filosofía como autorreflexión de la humanidad*. En E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1992, p, 136.

universal y total.”⁵⁵ Así las cosas, la cuestión del presente, la fundamental para la filosofía, es, según Husserl, aspirar “a elaborar el método verdadero que conviene a una filosofía apodícticamente fundada, y que progresa apodícticamente; se descubre por ahí el contraste radical entre el conocimiento que habitualmente se llama apodíctico y aquel que, en el plano del entendimiento trascendental prefigura el terreno y el método originario de toda filosofía. Aquí comienza exactamente una filosofía en el que el ego filosofante logra la comprensión más profunda y más universal de sí mismo; él es el portador de la razón absoluta que va hacia sí misma; él es también el que implica en su ser-para-sí apodíctico sus co-sujetos y todos los co-filósofos posibles; así es descubierta la intersubjetividad absoluta (objetividad en el mundo en la figura de la humanidad total), como el medio en cuyo seno la razón puede progresar sin fin, según que se oscurezca, se aclare, se desplace la claridad de la comprensión de sí.”⁵⁶ Así, pues, el conocimiento indudable y con el que puede comenzar la crítica del conocimiento es un conocimiento que se da ella a sí misma en la inmanencia, pero, ¿cómo tenemos acceso a la esfera de la inmanencia? Por medio de la reflexión.

Y es que a toda vivencia podemos dirigirnos de forma directa, esto es, intuitiva y perceptiblemente por medio de una mirada reflexiva. La reflexión para Husserl:

“Tiene la notable propiedad de que lo aprehendido perceptiblemente en ella se caracteriza por principio como algo que no sólo existe y dura dentro de la mirada percipiente, sino que *ya existía antes* de que esa mirada se volviese a ella”.⁵⁷

“La reflexión es [...] un rótulo que designa actos en que resulta apresable con evidencia y analizable la corriente de las vivencias”.⁵⁸

⁵⁵ Ibid, p, 138.

⁵⁶ Ibid, p, 140.

⁵⁷ Husserl, *Ideas relativas...I, op.cit.*, p, 103.

⁵⁸ Ibid, p, 176.

“La reflexión es, así podemos decirlo también, el rótulo que designa el método de conciencia para el conocimiento de la conciencia en general, pero justo en este método se convierte ella misma en objeto de posibles estudios”⁵⁹

“La reflexión es también el rótulo de formas de vivencias esencialmente relacionadas, o sea, el tema de un importante capítulo de la fenomenología. Distinguir las diversas “reflexiones” y analizarlas íntegramente en orden sistemático, es su tema”.⁶⁰

Las vivencias son conscientes de algo, el ser consciente de las vivencias no se limita a ello, sino que ellas son además objetos de una conciencia refleja, sin embargo, “ya antes de toda reflexión están ahí como “fondo” y por ende en principio *prestan a ser percibidas*”.⁶¹ El saber esto de las vivencias y de la reflexión nos permite “saber algo de las vivencias antes de reflexionar sobre ellas y, por tanto, de las reflexiones mismas”⁶² Y es que “*la forma de ser de la vivencia es la de ser por principio perceptible en el modo de la reflexión*”⁶³

Ahora bien, al preguntar por la esencia del conocimiento, el conocimiento es “el título de una multiforme esfera de ser, que puede estar nos dada absolutamente y que cada vez puede darse absolutamente en casos singulares”.⁶⁴ Lo que llevo a cabo, pues, en el conocimiento me es dado con tal que reflexione y así me es dado a la vista. Inclusive al hablar de un modo vago concerniente al conocimiento, cuando reflexiono sobre él hay algo que me está dado de forma absoluta y lo dado es este fenómeno del vago hablar del conocimiento. “Ya este fenómeno de la vaguedad es uno de los que caen bajo la rúbrica del conocimiento en el más amplio sentido”.⁶⁵ Llevar a cabo una percepción actualmente conlleva la posibilidad de volverla objeto de la reflexión en ese su estar dada actualmente. La percepción está, pues, como ante mis ojos,

⁵⁹ Idem.

⁶⁰ Idem.

⁶¹ Ibid, p, 103

⁶² Ibid, pp, 103-104.

⁶³ Ibid, p, 104.

⁶⁴ Husserl, Edmund. *La idea...*, op. cit., p, 39.

⁶⁵ Idem.

ante mi mirada reflexiva. Y así para toda vivencia, pues menciona Husserl que: “*Toda vivencia intelectual y en general toda vivencia, mientras es llevada a cabo, puede hacerse objeto de un acto de puro ver y captar, y, en él, es un dato absoluto.* Está dada como un ser, como un esto que está aquí, de cuya existencia no tiene sentido alguno dudar. Puedo, quizá, preguntarme qué ser sea éste y cómo se comporta este modo de ser respecto de otros; puedo luego cavilar en qué quiere *aquí* decir «dato»; y puedo, si sigo reflexionando, poner bajo un acto de ver el acto mismo de ver en que se constituye aquel dato (o aquel modo de ser)”.^{66*} Para Husserl “también el *cogito* primigenio mismo y el *cogito* reflejadamente captado son el mismo, y mediatamente, en una reflexión de nivel superior, puede ser captado indudablemente como absolutamente el mismo. Ciertamente, la vivencia entera se altera en el tránsito desde el acto primigenio a la reflexión sobre él; ciertamente, el *cogito* anterior ya no está presente efectivamente en la reflexión, esto es, presente tal como era viviente irreflejado; pero la reflexión, en efecto, no capta ni pone como existente lo que en la vivencia de ahora es fragmento integrante efectivo en cuanto modificación del *cogito*. Lo que pone es (como precisamente lo capta con evidencia una reflexión de nivel superior) lo idéntico, que una vez está dado objetivamente y la otra vez no. Tanto más es ahora el yo puro en verdad algo que viene a la captación en el *cogito* respectivo, pero no acaso un momento efectivo del mismo. Lo que se altera fenomenológicamente cuando

⁶⁶ Ibid, p, 40.

* Ese modo de ser o ese «dato» “como un esto que está aquí”, tiene que ver con lo dado inmanentemente a la conciencia en el sentido de estar contenido como una parte ingrediente o un “fragmento” ingrediente de la vivencia. Tiene que ver, pues, con el contenido *reell* (lo real de la conciencia, lo que real y efectivamente forma parte integrante de la conciencia, y que se opone al objeto intencional de la conciencia que ella misma mienta). De este contenido *reell* o dato hylético hablaremos a detalle en el Capítulo 2 de este trabajo.

el yo es objetivo o no objetivo, no es el yo mismo que en la reflexión captamos y tenemos dado como absolutamente idéntico, sino la vivencia.”⁶⁷

Así, por medio de la reflexión puedo hablar de empalme significativo, esto es, el acto reflexivo se empalma sobre otro acto; es un acto sobre acto, una vivencia sobre vivencia. Así, pues, “podemos reflexionar sobre cada acto y hacerlo objeto de un acto de “percepción” inmanente. Antes de esta percepción (a la que pertenece la forma del *cogito*) tenemos la “conciencia interna”, la cual carece de esta forma, y a ella le corresponde como posibilidad ideal la reproducción interna, en la cual el acto anterior es de nuevo conciente de manera reproductiva y por ende puede volverse objeto de un recuerdo reflexivo. Con ello está por tanto dada la posibilidad de reflexionar, en la reproducción, sino sobre el anterior haber-percibido propiamente dicho, sí sobre el anterior haber-vivenciado-originariamente, sobre el haber-tenido-como-impresión.”⁶⁸ La mirada del yo puede depositarse, pues, reflexivamente en alguna vivencia y con ello aprehenderla perceptivamente. Bajo esta perspectiva es posible *a priori* volver la mirada reflexiva a otras vivencias. El fenómeno es lo que aparece a nuestra conciencia. En la reflexión estamos, pues, dirigidos intuitivamente a la vivencia donde aparece el fenómeno para la conciencia, entonces es posible analizar sus ingredientes y sus capas noemáticas.

En las vivencias hay ingredientes, como ya lo hemos señalado, y también componentes intencionales y toda vivencia puede convertirse en objeto para el yo por medio de la reflexión, “pero las reflexiones son a su vez vivencias y pueden en cuanto tales tornarse sustratos de

⁶⁷ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México D.F.: UNAM, 1997, p. 138.

⁶⁸ *Ibid*, p. 155.

nuevas reflexiones y así *in infinitum*, con universalidad de principio”.⁶⁹ Así, pues, puedo dirigir mi mirada reflexiva sobre una reflexión en tanto es vivencia; puede haber un empalme de reflexiones, una reflexión sobre otra reflexión. De este modo, en cuanto a la vivencia que se convierte en objeto en la reflexión, tenemos la posibilidad de llevar a cabo “una reflexión sobre la reflexión que la objetiva”,⁷⁰ y con ello poner en claro la distinción, parafraseando a Husserl, entre la vivencia *vivida*, pero no mirada y la vivencia *mirada* en la reflexión en que vivimos actualmente. “El estudio de la corriente de las vivencias se lleva a cabo, por su parte, en variadas clases de actos reflexivos de peculiar estructura, que pertenecen ellos mismos a la corriente y de los que pueden hacerse, y también necesita hacerse, objetos de análisis fenomenológicos”.⁷¹ Sin embargo, hay algo más que agregar, pues una vivencia al caer bajo la reflexión se da como realmente vivida, como siendo “ahora” y “como habiendo existido hace un momento, y en tanto no era mirada, justo como tal, como no habiendo sido reflejada”.⁷² De este modo el yo “está dado en mismidad absoluta y en su inmatizable unidad, y puede captarse adecuadamente en el giro reflexivo de la mirada que regresa a él como centro de función. En cuanto yo puro, no entraña riquezas internas escondidas; es absolutamente simple, está absolutamente al descubierto; toda riqueza yace en el *cogito* y en la manera de la función que puede captarse adecuadamente en él.”⁷³

La reflexión en el recuerdo nos da a conocer vivencias anteriores (retención) al igual que la reflexión en la expectativa nos da a conocer vivencias venideras (protención). La reflexión es también indispensable para esa parte de la fenomenología genética dedicada a la

⁶⁹ Husserl, *Ideas relativas... 1*, *op.cit.*, pp, 172.173.

⁷⁰ *Ibid*, p, 174.

⁷¹ *Ibid*, p, 175.

⁷² *Ibid*, p, 173.

⁷³ Husserl, Edmund, *Ideas relativas... 2.*, *op.cit.*, p, 141.

fenomenología de la conciencia interna del tiempo.* Sea como sea, hay que notar que todos estos análisis han sido puestos de manifiesto eidéticamente y en actitud fenomenológica, puesto que “para una fenomenología general y para las vistas metodológicas que le son totalmente indispensables, son fundamentales semejantes análisis”.⁷⁴ La reflexión es, pues, indispensable para la fenomenología, tanto es así que para Husserl tiene la reflexión una “*universal* función metodológica; el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión”.⁷⁵ La reflexión hace posible los estudios fenomenológicos que ella misma requiere. Y agrega Husserl: “La fundamental importancia metodológica del estudio de la esencia de la reflexión para la fenomenología, y no menos para la psicología, se revela en que bajo el concepto de reflexión caen todos los modos del aprehender inmanentemente esencias y, por otra parte, de la experiencia inmanente”.⁷⁶ La reflexión, ya hemos dicho, también permite la crítica y ésta es también una actitud. “Por lo tanto, la actitud crítica está emparentada, de hecho, con la fenomenología”.⁷⁷

Toda reflexión es una modificación de la conciencia, una modificación que, *a priori*, puede experimentar toda conciencia. Esto es posible en la medida en que toda reflexión surge de cambios de actitud, de “cambios de la mirada del mentar específico”. La vivencia así objetivada en la reflexión sufre una transformación fenomenológica, Dice Husserl: “hay una ley esencial que dice que *toda* vivencia puede trasponerse en modificaciones reflexivas y en diversas direcciones”⁷⁸ En este sentido, “el yo también puede ciertamente reflexionar sobre sus

* En el Capítulo 4 de esta investigación trataremos de forma breve la temática del tiempo fenomenológico en relación con las vivencias estéticas.

⁷⁴ Ibid, p, 175.

⁷⁵ Ibid, p, 172.

⁷⁶ Ibid, p, 176.

⁷⁷ Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales...*, op.cit., p, 86.

⁷⁸ Husserl, *Ideas relativas...I*, op.cit., p, 176.

experiencias, sobre las direcciones de su mirada, sobre sus actos valorativos o volitivos, y entonces también éstos son objetos y están frente a él. Pero la diferencia salta a la vista: éstos no son ajenos al yo, sino yoicos ellos mismos; son ACTUACIONES (ACTOS), ESTADOS DEL YO MISMO; no son meramente inherentes al yo en calidad de algo experimentado o algo pensado; no son meros correlatos de identidad de lo que primaria y primigeniamente es yoico, subjetivo”.⁷⁹

Adentrándonos más y de forma breve en el ámbito de la reflexión, tenemos que decir que la reflexión ha sido usada por Husserl en dos sentidos. Como reflexión que se dirige a la vivencia intencional y como ese cambio de la mirada del mentar específico que se dirige al objeto intencional. En el primer caso cuando la reflexión se dirige a la vivencia que es intencional, incluye el objeto intencional, por lo tanto, es una reflexión amplia, puesto que al dirigirse al acto, el acto mismo incluye el objeto intencional, pero objeto que no está tematizado de forma expresa. En el segundo sentido la reflexión no se dirige al acto, sino al objeto intencional como tal, digamos que es una reflexión más limitada.⁸⁰

Todo lo dicho hasta ahora sobre la crítica y la reflexión tiene que ver con la posibilidad misma de la filosofía fenomenológica como ciencia estricta. Así, finalmente cuando hablamos

⁷⁹ Husserl, *Ideas relativas...2*, op.cit., p, 260

⁸⁰ Para una análisis más detallado de la reflexión en sentido amplio y de la reflexión en sentido estrecho. Cf. Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México D.F.: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 2004, pp, 69-79. Al finalizar su investigación sobre la reflexión en Husserl el Dr. Xolocotzi resume su posición de la siguiente manera y que nosotros estaríamos de acuerdo en ello y por eso nos parece importante mencionarlo aquí:

- 1) La reflexión es un *rompimiento* determinado de la vivencia correspondiente o de la correspondiente mirada al objeto.
- 2) El rompimiento de la vivencia posibilita el hacer objeto de la vivencia misma o una determinada contemplación “teórica” del objeto.
- 3) Mediante esto ocurre una modificación esencial de lo intuido: la vivencia llega a ser vivencia vista, el objeto pasa a ser un objeto “teórico”, es decir, se da una nueva objetualidad.
- 4) Ocurre a la vez una modificación del yo reflexionante: ya no viven más en la vivencia prerreflexionada, sino precisamente en la vivencia reflexionante o se halla en otra actitud: en la actitud “teórica”.

de una teoría puramente científica, nos referimos a una teoría en la que se lleve a cabo, como dice Husserl, una “auténtica *crítica de la razón*”.⁸¹ Además del trabajo metódico de las ciencias particulares (como dominio práctico), hace falta la intelección de la esencia, “hace falta una reflexión paralela, «de crítica del conocimiento», que compete exclusivamente al filósofo y que no deja privar otro interés que el puro interés teórico”.⁸² Y es que la filosofía para lograr el cometido de ser finalmente una ciencia estricta debe proceder “por medio de la reflexión crítica, investigando cada vez más profundamente su propio método”.⁸³ Elaborando un sistema filosófico que tendría que comenzar “verdaderamente desde abajo, sobre un fundamento absolutamente seguro”.⁸⁴ y con esto, hacer una crítica, pues una auténtica “crítica de la razón hace posible una filosofía científica”.⁸⁵ Para lograr esta idea de filosofía es preciso satisfacer los valores más elevados, “los de una *ciencia filosófica*.”⁸⁶ En Husserl encontramos, además, la idea de filosofía de un modo amplio, como matriz, por decirlo así, de todas las ciencias y disciplinas filosóficas, pues “en tal caso el concepto de la filosofía debería formularse de un modo proporcionalmente amplio, tan amplio que, junto a las ciencias específicamente filosóficas, abarcaría todas las ciencias particulares, una vez que hubieran sido transformadas en filosofías por medio de un esclarecimiento y una valoración completas conforme a la crítica de la razón”.⁸⁷ Pero además, “acaso la palabra “filosofía”, unida al título de todas las ciencias, signifique un tipo de investigación que confiere a todas las ciencias un cierto sentido, una

⁸¹ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, op.cit., p, 39.

⁸² Husserl, *Investigaciones...1*, op.cit., p, 208.

⁸³ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, op.cit., p, 7.

⁸⁴ Ibid, p, 10.

⁸⁵ Ibid, p, 11.

⁸⁶ Ibid, p, 61.

⁸⁷ Ibid, pp, 62-63.

nueva dimensión y, por lo mismo, una última perfección.”⁸⁸ De este modo es preciso que aclaremos por separado el concepto de ciencia, el de la fenomenología y la idea de la filosofía en Husserl, que aunque los tratemos por separado, sabemos que están íntimamente ligados.

§ 3. Un concepto de ciencia.

Después del análisis de la crítica al conocimiento y de la reflexión y sabiendo ya el modo de acceso a los fenómenos con el regreso a las cosas mismas y el principio fenomenológico, podemos obtener ya el paso al concepto de ciencia que maneja nuestro autor. En este sentido, es necesario mencionar, y esto es realmente una idea directriz en el pensamiento de Husserl, que a todos los conocimientos de una ciencia corresponden, como ya sabemos, las intuiciones como fuentes originarias de una plena fundamentación, pero hablar aquí de intuiciones es indicar que a partir de o en ellas son “en las que se *dan* en sí mismos, y al menos parcialmente *en forma originaria*, los objetos del dominio”⁸⁹ de la ciencia. Los objetos de esta intuición *se dan en forma originaria*, en la *percepción* y la intuición *en que se dan*, es, como dice Husserl, “la experiencia natural”.⁹⁰ “Darse originariamente algo real, “intuirlo” simplemente y “percibir” son una sola cosa.”⁹¹ Este darse originariamente en la intuición está en estrecha relación con la validez, la plena evidencia y, por supuesto, con el principio fenomenológico. A este propósito nos dice Husserl: “Las regiones fundamentales de objetos y, correlativamente, los tipos regionales de intuiciones en que se da algo; los correspondientes tipos de juicios y, finalmente, las normas noéticas que *requieren* como fundamento de los juicios de tales tipos

⁸⁸ Ibid, p, 9.

⁸⁹ Ibid, p 17.

⁹⁰ Idem.

⁹¹ Idem.

justo esta clase de intuición y no otra, según el caso –nada de esto puede postularse o decretarse desde arriba; sólo cabe comprobarlo con evidencia intelectual, y esto quiere decir, a su vez, mostrarlo en una intuición que se dé originariamente y fijarlo en juicios que se ajusten fielmente a lo dado en ella.”⁹² En este sentido, estaríamos apegados al pensamiento husserliano sobre la noción de ciencia si decimos que la verdadera ciencia descansa en la intuición en la que se da algo originariamente y que pueda comprobarse en la evidencia de lo juzgado o mentado en ella. De este modo, dirigirse científicamente a las cosas mismas es juzgar (en sentido cognoscitivo) sobre ellas de un modo racional, es “retroceder desde los dichos y las opiniones hasta las cosas mismas, interrogándolas tales cuales se dan en sí mismas y rechazando a un lado todos los prejuicios extraños a ellas”.⁹³ Hay, pues, marcadamente, como es de esperarse, en la concepción de ciencia en Husserl, una vuelta a las cosas mismas. Pero no solamente se trata de mentar lo dado en la intuición originaria con plena evidencia intelectual, que eso sería un gran logro, sino que es necesario además para Husserl que exista un sistema inherente a la idea misma de ciencia; este lado sistemático no es por capricho, sino más bien es una necesidad y una exigencia que está dada y reside por y en las cosas mismas. Así las cosas, la sistematización posible de la ciencia se descubre o desoculta a partir de las cosas mismas. La sistematización científica se da, pues, con ese *regreso* originario a las cosas y sólo así podemos hablar de ciencia, pues la ciencia sólo es posible desde las cosas.

Además, la auténtica ciencia, como la buena filosofía, está en búsqueda permanente de la verdad y ésta y su reino, están regidos por cierta unidad de leyes que en su ordenamiento mismo se rechaza, por principio, lo caótico, de ahí que su investigación y exposición deba ser

⁹² Ibid, p, 49.

⁹³ Ibid, p, 48.

sistemática. Sólo en este sentido, esto es, de un modo ordenado sistemáticamente es, para decirlo con Husserl, como “la ciencia aspira a ser el medio de conquistar para nuestro saber el reino de la verdad, en la mayor extensión posible”.⁹⁴ Bajo este entendido, las ciencias tienen que proceder metódicamente para alcanzar la verdad tan deseada. “Si todas emplean medios más o menos artificiosos para llegar al conocimiento de verdades o de probabilidades [...], entonces el estudio comparativo de estos instrumentos metódicos, en donde están acumuladas las intelecciones y experiencias de incontables generaciones de investigadores, habrá de proporcionarnos los medios para establecer normas generales sobre dichos procedimientos y reglas para la invención y construcción de los mismos, según las distintas clases de casos”.⁹⁵ De este modo, en todas las ciencias se aplican leyes en los casos particulares. La ciencia es pues, una unidad sistemática de una determinada forma (la forma depende del dominio de los objetos de cada ciencia) y esto es lo que caracteriza formalmente, como una primera aproximación a su definición, a la ciencia como ciencia, su limitación y su propia esfera como una teoría cerrada. Esto, insistimos con Husserl, “no es concebible sin la previa investigación de las fundamentaciones”⁹⁶ y una auténtica, claro está, crítica al conocimiento. Sin embargo, esta sistematización que tiene como finalidad una coherencia interna para alcanzar la verdad está aún por realizarse, pues Husserl reconoce que la ciencia como tal, su finalidad de acuerdo a su importancia vital para la humanidad, es algo que está por hacerse, pues para nuestro autor toda ciencia es incompleta. La ciencia no es ciencia acabada, sino que está en formación. Toda ciencia es en el fondo una pretensión de ciencia y sólo está por llegar a ser ciencia. En estricto sentido no podríamos hablar de ciencia. Dice Husserl al respecto: “Todas las ciencias, inclusive

⁹⁴ Husserl, *Investigaciones...1, op.cit.*, p, 43.

⁹⁵ *Ibid*, p, 44.

⁹⁶ *Ibid*, p, 50

las ciencias exactas, tan admiradas, son incompletas. Por una parte son incompletas en razón del horizonte infinito de problemas sin solución, que jamás dejarán en descanso el afán de conocimiento; por otra parte, tienen no pocas deficiencias en su contenido doctrinario ya desarrollado; el orden sistemático de las pruebas y de las teorías se reciente a veces por su falta de claridad o sus imperfecciones. Pero, sea como fuere, existe siempre un contenido doctrinario que continúa creciendo y ramificándose”.⁹⁷ Hablar de ciencia incompleta tiene razón de ser en la medida en que en las mismas ciencias se encuentran todavía opiniones personales, modos de ver particulares, puntos de vista privados. Sin embargo, esto último, en rigor, no tiene cabida en la noción de ciencia que pretende y aspira Husserl. Se reconoce, pues, dicha magnitud de la ciencia (modo de alcanzar la verdad), pero se sabe y reconoce, también, que no hay nada terminando y que aún falta mucho por hacer con respecto a la ciencia. El cumplimiento de la ciencia es necesario y es posible.

Indudablemente es importante realizar el trabajo científico y no darse por vencidos, pues debemos mencionar, antes que nada, la importancia de la ciencia para la humanidad, como ya se ha mencionado, pues no cabe duda que ésta pueda engrandecer al espíritu humano. Husserl sabía de esta importancia y no era un asunto que le era ajeno, más bien veía la necesidad de esclarecer las ciencias y la idea de la ciencia misma para el correcto desarrollo del espíritu humano. Veamos lo que menciona nuestro autor con relación a dicha importancia: “La ciencia que dispone de un fundamento universal y apodíctico y que a su vez proporciona tal fundamento, surge de ahí como la función humana necesariamente más alta: como lo he dicho, su función es permitir a la humanidad desarrollarse hasta el plano de la autonomía personal, de la autonomía humana de irradiación universal. Ésa es la idea: la idea que engendra el impulso

⁹⁷ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, p. 9.

vital afectado del más alto grado de la humanidad”.⁹⁸ Con esta última cita y lo que hemos venido analizando, tenemos ya algunas de las ideas centrales de cómo entendía Husserl la auténtica ciencia, tenemos así la idea de un fundamento universal y apodíctico estrechamente vinculado con una función muy específica y es, precisamente, la de ser la posibilidad del desarrollo de la humanidad. Así pues, tenemos que el conocimiento científico representa realmente el acto más elevado de los actos cognoscitivos, por lo tanto, dicho acto debe estar en conformidad con su propia cuestión de derecho en tanto que acto, es decir, en plena conformidad con la esencia de la legitimización ideal o la validez como tal.

Hemos puesto ya de manifiesto algunos aspectos de suma importancia para la idea de ciencia en nuestro autor y de los cuales aún podríamos sacar algunas reflexiones, pero tenemos la necesidad, antes que nada, de una definición absoluta de la ciencia. Pero debemos tomar en cuenta que si la ciencia como tal es incompleta, podemos inferir que la definición o definiciones de la ciencia también lo sean. Bajo esta perspectiva sólo tenemos pues, un acercamiento a esa definición. Veamos.

Antes que nada debemos tener en mente que al definir una ciencia, tenemos que considerar, necesariamente, los fines de la misma. Pero no solamente quiere esto decir que implique la correcta definición de su objeto, sino más bien, en la definición de toda ciencia se debe reflejar también las etapas de su evolución progresiva. A este propósito dice Husserl: “con la ciencia progresa el conocimiento subsiguiente de la peculiar índole conceptual de sus objetos, de los límites y situación de su esfera”.⁹⁹ Y más adelante agrega: “la esfera de una

⁹⁸ Husserl Edmund. *La filosofía como autorreflexión...*, *op.cit.*, p 137.

⁹⁹ Husserl, *Investigaciones...1*, *op.cit.*, p, 36.

ciencia es una unidad objetivamente cerrada”.¹⁰⁰ Esto quiere decir que para nuestro autor toda ciencia debe estar correctamente delimitada, pues confundir sus límites, representa un grave equívoco. No debemos pues desfigurar las ciencias al confundir sus límites. Puesto que las “ciencias son creaciones del espíritu que persiguen cierto fin y deben ser juzgadas por tanto con arreglo a este fin. Y lo mismo puede decirse de las teorías, las fundamentaciones y en general todo aquello que llamamos método. Una ciencia es en verdad ciencia, un método es en verdad método, si es conforme al fin a que tiende”.¹⁰¹ Hay que recordar, hablando aquí de fines, que para Husserl “el fin del pensamiento sólo se realiza plenamente en la ciencia”.¹⁰² Ahora bien, una esfera o un dominio de objetos representan el campo de las investigaciones de toda ciencia, de hecho, esos objetos corresponden o deben corresponder a las investigaciones de una ciencia. Una teoría que pretenda ser científica debe dejar con fijación científica, con “elaboración metódica los conceptos que *determinan* sus objetos”.¹⁰³ Hemos hablado de fines, de la posibilidad de definición, de los objetos, límites y todo a propósito de la idea de una ciencia que en el fondo no es ciencia, sino sólo ciencia incompleta, ciencia por realizarse. “Pero la discusión sobre las definiciones es en verdad [...] una discusión sobre la ciencia misma y no sobre la ciencia hecha, sino sobre la ciencia en gestación y por el momento sólo presunta, en la que los problemas, los métodos, las teorías, en suma, todo es aún dudoso”.¹⁰⁴ Ciertamente, estamos de acuerdo con Husserl, aún todo se nos presenta dudoso, pero la ciencia, aunque sea incompleta, aunque esté en gestación debe estar delimitada como una unidad, como algo cerrado y, sólo así, evitar que se confunda con otras (de ahí la multiplicidad de ciencias).

¹⁰⁰ Idem.

¹⁰¹ Ibid, p, 50.

¹⁰² Ibid, p, 51.

¹⁰³ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, op.cit., p, 30.

¹⁰⁴ Husserl, *Investigaciones...1*, op.cit., p, 56.

Dice Husserl: “La ciencia es en primer término una unidad antropológica, esto es, una unidad de actos y disposiciones del pensamiento, juntamente con ciertos dispositivos exteriores relacionados con aquello. Nada de cuanto hace de esta unidad una unidad antropológica y especialmente una unidad psicológica afecta a nuestro interés. Este se dirige a lo que hace de la ciencia ciencia; y esto es en ningún caso la conexión psicológica ni la conexión real general a que se subordinan los actos del pensamiento, sino cierta conexión objetiva o ideal, que presta a estos referencia objetiva unitaria y, en esta unitariedad, validez ideal”.¹⁰⁵ Algo importante ha surgido aquí, lo que hace ser ciencia a la ciencia es una conexión objetiva, una idea de suma importancia que tiene que ver con aquello que da unidad al pensamiento científico, es más, a la ciencia como tal; una idea que debemos analizar en detalle y que cruza idealmente el pensamiento científico. De esta idea dice Husserl que puede entenderse en dos sentidos: “*la conexión de las cosas* a que se refieren intencionalmente las vivencias del pensamiento, reales o posibles, y *la conexión de las verdades* en que alcanza validez objetiva la unidad real como lo que es”.¹⁰⁶ Pues en las verdades deben expresarse las cosas mismas y agrega: “En las respectivas verdades o conexiones de verdades se expresa la existencia real de las cosas y de las conexiones de las cosas. Pero las conexiones de las verdades son distintas de las conexiones de las cosas, que son «verdaderas» en aquellas”.¹⁰⁷ A partir de lo anteriormente dicho es necesario mencionar además que una reunión de verdades dada en un conjunto no puede determinar por sí sola la unidad de una ciencia (unidad de su esfera). La ciencia implica, además una unidad de la conexión de la fundamentación, como, de alguna manera, se ha sospechado anteriormente. Debemos asegurarnos en saber la clase de unidad de la conexión de

¹⁰⁵ Ibid, p 191.

¹⁰⁶ Idem.

¹⁰⁷ Ibid, pp 191-192.

las fundamentaciones que constituya la ciencia. La fundamentación como tal es esencialmente inherente a la idea de ciencia. En este sentido, la ciencia, como conocimiento, es tal en la medida en que es un conocimiento por fundamentos.

Hemos mencionado que la ciencia es un conocimiento por fundamentos y es que una explicación por fundamentos es lo que hace ser ciencia a la ciencia y en esto descansan, por decirlo así, las verdades (como esencialmente unidades) de una ciencia. Pues para Husserl la “*unidad esencial de las verdades de una ciencia es la unidad de la explicación*. Pero toda explicación hace referencia a una teoría y encuentra su conclusión en el conocimiento de los principios de explicación. La *unidad* de la explicación significa, pues, *unidad teórica*, es decir, según lo expuesto anteriormente, unidad homogénea de leyes fundamentales o, por último, *unidad homogénea de principios explicativos*”.¹⁰⁸ Al respecto no podemos dejar de mencionar y tiene cabida aquí que para la coordinación de verdades de una ciencia es necesaria la unidad del objeto, pues las verdades se enlazan, en efecto, por su contenido a un mismo objeto. Siendo así, la fundamentación está en estrecha “*relación con la posibilidad de la ciencia y de la teoría de la ciencia*”.¹⁰⁹ Pero a todas las fundamentaciones les es inherente cierta forma y si esto no fuera así, no habría ciencia, ni método, ni progreso en el conocimiento. Además los métodos científicos deben descansar sobre fundamentaciones y de hecho, todo progreso del conocimiento se verifica, por decirlo así, en la fundamentación. De esta manera debemos concluir que la ciencia sólo es posible con una explicación de sus fundamentos. Pero hablar de ciencia es también hablar de saber, pues el saber es algo que está en relación la ciencia. La ciencia se refiere al saber pero hay que aclarar que ella no representa

¹⁰⁸ Ibid, p, 195.

¹⁰⁹ Ibid, p, 46.

o no es la suma de actos de saber. En todo caso “representa así una suma de dispositivos externos, nacidos de actos de saber que han sido llevados a cabo por muchos individuos y que pueden convertirse de nuevo en actos semejantes de innumerables individuos, en una forma fácilmente comprensible, pero que no cabe, sin prolijidad, describir de un modo exacto”.¹¹⁰ Es fácilmente observable que la ciencia está muy relacionada con el saber, pero más que nada implica posibilidades de saber. La posibilidad de la ciencia estriba donde sus resultados sean acumulados o puestos en reserva bajo la forma del saber y esto es para que en algún momento dado, se los pueda emplear en el curso ulterior del pensamiento bajo la forma de un sistema de proposiciones de claro sentido lógico, pero susceptibles de que se las comprenda o de que se las actualice en forma de juicios.

Con todo lo expuesto hasta aquí nos hemos aproximado a la esencia de la ciencia y esto implica una aproximación a la definición de la misma, pero aunque sea sólo una aproximación, hemos ganado claridad para nosotros mismos y en los conceptos. Para Husserl, la “esencia de la ciencia implica, pues, la unidad del nexo de las fundamentaciones, en el que alcanzan unidad sistemática no sólo los distintos conocimientos, sino también las fundamentaciones mismas y con éstas los complejos superiores de fundamentaciones, que llamamos teorías”.¹¹¹ Además hay un lado sistemático en la ciencia, un lado, de suma importancia al igual que el metódico. Es también significativo, cuando hablamos de ciencia, el remontarse a las cuestiones de principio. De hecho esto representa una tarea necesaria. Hablando silogísticamente, es una necesidad que todas y sobre todo las últimas premisas de las conclusiones se puedan probar así como conocer explícitamente los principios en que descansan los métodos de la ciencia. Esto

¹¹⁰ Ibid, p, 41.

¹¹¹ Ibid, p, 42.

es, se exige una claridad y racionalidad en la ciencia. De cualquier modo y en esto no habría gran discusión, la ciencia apunta al saber y el saber incumbe a todos los individuos, pero no se queda en mero saber, sino que implica algo más; esto es, la aspiración de una ciencia es otorgar al sujeto una multiplicidad de saber, pero no mera multiplicidad, pues evidentemente “es necesario algo más, a saber: *conexión sistemática en sentido teórico*; y esto implica la fundamentación del saber y el enlace y orden pertinentes en la sucesión de las fundamentaciones”.¹¹² Se ha mencionado aquí la idea de una ciencia como de vital importancia para el desarrollo de la humanidad, de una ciencia, sin embargo, en gestación que tiene relación con el saber y que es una creación de varios individuos. Además de tener su lado metódico y sistemático, la ciencia tiene su propia esfera, su propia unidad objetiva, sus propios límites que no se confunden con otros. Es un conocimiento por fundamentos que requiere el remontarse una y otra vez a los principios y que su punto de partida está dado en la intuición. De hecho, sólo una ciencia que pueda ofrecer esta claridad puede dar plena satisfacción en sentido teórico. Una ciencia debe emplear, pues, teorías cristalinas, “en donde resulte plenamente comprensible la función de todos los conceptos y proposiciones y estén analizados exactamente todos los supuestos y por ende elevado el conjunto por encima de toda duda teórica”.¹¹³ Y bajo esta perspectiva, la verdad debe convertirse “en patrimonio perdurable de ciencia, en tesoro de saber y de investigación progresiva, tesoro inventariado en actas auténticas y movilizable en todo momento”,¹¹⁴ sólo si está puesta en enunciados dentro de una indagación teórica. Entonces es clara la importancia de la ciencia, pero hay que decirlo de antemano: Así como la ciencia tiene una gran importancia para el desarrollo de la humanidad

¹¹² Ibid, p, 42.

¹¹³ Ibid, p, 40.

¹¹⁴ Ibid, p, 217.

es también una creación no sólo de un sujeto, sino una creación intersubjetiva, puesto que además de ser una creación del espíritu, es una creación de innumerables individuos. Ciertamente, “la ciencia requiere a la vez de dispositivos subjetivos y objetivos, para llegar a voluntad (y, desde luego, intersubjetivamente) a las correspondientes fundamentaciones y evidencias actuales”.¹¹⁵ Esto que Husserl ha puesto entre paréntesis en la cita anterior, es de suma importancia, pues la verdadera ciencia es una creación intersubjetiva como ya se ha enunciado en varias ocasiones y sólo trabajando conjuntamente la ciencia podrá cumplir su objetivo para el bienestar de la humanidad.

§ 4. Fenomenología: ¿sistema, ciencia o método?

Ahora bien, la ciencia de los fenómenos o fenomenología pura es una ciencia “alejada del pensar natural”,¹¹⁶ esto quiere decir que la fenomenología pura trata de los fenómenos al igual que muchas otras ciencias, “pero en una actitud totalmente distinta, que modifica en determinada forma todos los sentidos del término fenómeno con que nos encontramos en las ciencias que nos son familiares desde antiguo. Sólo en cuanto modificado de esta suerte, entra el fenómeno en la esfera fenomenológica”.¹¹⁷ De este modo, la diferencia de la fenomenología respecto de las demás ciencias que tratan de fenómenos, es una diferencia de actitud y, en este sentido, el camino que debe emprender para su realización es distinto de los de las otras ciencias, y al mismo tiempo tiene que “caracterizar la singular posición que ocupa entre las

¹¹⁵ Husserl, *Ideas relativas...1*, op.cit., p, 150.

¹¹⁶ Ibid, p, 7.

¹¹⁷ Idem.

demás ciencias”,¹¹⁸ esto es, “comprender su posición relativamente a todas las ciencias empíricas, así, pues, también a la psicología”.¹¹⁹ La fenomenología, pues, se diferencia de las demás ciencias y con ello, busca el lugar que ocupa dentro de las ramas del saber científico; digamos que se posiciona al mismo tiempo que se diferencia. Podríamos afirmar que la diferencia es aún mayor si decimos que las demás ciencias tratan de hechos y no de esencias. La fenomenología pura o trascendental, por su parte, no es una ciencia de hechos, sino de esencias, “una ciencia que quiere llegar exclusivamente a “conocimientos esenciales” y *no fijar, en absoluto, “hechos”*.”¹²⁰ Aclarar y tomar en cuenta esta diferencia es de suma importancia “para la edificación de la idea de una fenomenología pura”.¹²¹ La fenomenología bajo esta perspectiva debe ser una ciencia eidética de fenómenos trascendentalmente reducidos esto es, una ciencia apriorística.

Sabemos que la fenomenología ha nacido en estrecha relación con la psicología, de hecho en algún momento, muy a sus inicios, Husserl llamó a su fenomenología, psicología descriptiva. Pero se percató que con ello incurría en una falta, de este modo, tuvo la necesidad “de rectificar el nombre que entonces daba a la fenomenología (psicología descriptiva), designación harto favorable a error”¹²² para, de ese modo, continuar con su tarea. “La fenomenología no es, de ningún modo, psicología, pues se emplazará en una dirección nueva y reclama una actitud esencialmente diferente de la que es propia de la psicología y de la de cualquier ciencia de lo espacio-temporalmente existente”.¹²³ La fenomenología “en verdad, es

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ Ibid, p, 46.

¹²⁰ Ibid, p, 10.

¹²¹ Ibid, p, 46.

¹²² Husserl, *Investigaciones...1, op.cit.*, p, 28.

¹²³ Husserl, Edmund. *Problemas fundamentales...*, op.cit., p, 47.

una ciencia de la conciencia y no es, sin embargo, psicología”,¹²⁴ una ciencia de la conciencia que se opone a la ciencia natural de la conciencia o psicología. De hecho es “de esperar que la fenomenología y la psicología estén íntimamente ligadas, por cuanto cada una de ellas se ocupa de la conciencia, aunque de modo diferente y de acuerdo a una ‘actitud’ diferente”.¹²⁵ La fenomenología se ocupa de la conciencia pura y la psicología se ocupa de la conciencia empírica. Husserl resaltó su falta y posteriormente jamás habló de “psicología descriptiva” al referirse a la fenomenología. Entonces nuestro filósofo rectificó y otorgó el nombre adecuado a la ciencia recién fundada o descubierta, pero justamente ahí se iniciaron los grandes problemas relativos a la investigación de la misma. Los análisis ahora corresponden a la propia fenomenología y sus propias investigaciones.

Además para Husserl se tiene que mostrar que la fenomenología, como ciencia de esencias en actitud fenomenológica, como ciencia apriorística y eidética, “es la ciencia fundamental de la filosofía”.¹²⁶ Así, si la psicología pretende ser ciencia estricta, como todas las ciencias de la naturaleza, sólo lo será “a través de la fenomenología”.¹²⁷ En este sentido la fenomenología, tiene “su *aplicación* a todas las ciencias que han proliferado naturalmente”¹²⁸ y, sobre todo, en ella “tienen sus raíces diferentes ciencias”.¹²⁹ La fenomenología es, pues, una ciencia autónoma que presta sus servicios de fundamentación a las demás ciencias y sobre todo, a la filosofía. Al respecto dice Husserl que hay que “considerarla como la ciencia fundamental y sistemática de la filosofía”.¹³⁰ Y agrega: “Además, siendo la investigación

¹²⁴ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, p, 23.

¹²⁵ Idem.

¹²⁶ Husserl, *Ideas relativas...1*, *op.cit.*, p, 7.

¹²⁷ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, p, 23.

¹²⁸ Husserl, *Investigaciones...1*, *op.cit.*, p, 229.

¹²⁹ Ibid, p, 216.

¹³⁰ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, p, 44.

fenomenológica una investigación de la esencia, o sea *a priori* en el verdadero sentido, tiene automáticamente en cuenta al mismo tiempo todos los motivos justificados del apriorismo”.¹³¹ Para Husserl en “la fenomenología se fundan entonces, naturalmente, las ciencias llamadas en el lugar indicado específicamente filosóficas”.¹³² En este sentido presta sus servicios a la filosofía y bajo esta perspectiva es comprensible que llame Husserl a la fenomenología “el secreto anhelo de toda la filosofía moderna”.¹³³ Efectivamente, la fenomenología funciona como el medio por el cual debe ser posible la filosofía como ciencia estricta, y en este sentido, en ella “no debe funcionar, como premisa, ninguna afirmación metafísica, física y, en especial, psicológica”.¹³⁴ No tiene, pues, que presuponer nada, pues es, precisamente, en “esa falta de supuestos metafísicos, físicos, psicológicos”¹³⁵ como quiere ponerse en marcha la fenomenología. Así, en tanto “se mantenga pura y se abstenga de la posición existencial de la naturaleza, la fenomenología pura considerada como ciencia *no puede ser más* que una investigación de esencia y de ningún modo una investigación de existencia. Toda introspección y todo juicio que se apoye en tal ‘existencia’ cae fuera de su esfera”.¹³⁶ Esto lo tiene que respetar, pues en tanto pura, la fenomenología, “no contiene, desde el principio ni en todos sus ulteriores pasos, la menor afirmación sobre existencias reales”.¹³⁷ “Sólo es necesario aquí, como siempre en la fenomenología, tener el valor de tomar como se da lo que se intuye realmente del fenómeno, en lugar de interpretarlo de otra manera, y luego describirlo

¹³¹ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, p, 49.

¹³² Husserl, *Ideas relativas...1*, *op.cit.*, p, 142.

¹³³ *Idem.*

¹³⁴ Husserl, *Investigaciones...1*, *op.cit.*, p, 229.

¹³⁵ *Idem.*

¹³⁶ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, p, 44.

¹³⁷ Husserl, *Investigaciones...1*, *op.cit.*, p, 229.

honradamente. Todas las teorías deben ajustarse a esto.”¹³⁸ Es decir, dejamos a un lado la actitud natural, pues frente a ella “ha de ser posible una nueva actitud, para la que, a pesar de desconectar este universo natural, psicofísico, queda algo –el campo interno de la conciencia absoluta”.¹³⁹

El ser propio de la conciencia pura o, si se quiere, de los fenómenos trascendentalmente reducidos, como región específica de ser, es el campo de la fenomenología. A este respecto para Husserl la fenomenología es “una disciplina *puramente descriptiva* que indaga el campo de la conciencia pura trascendental en la *intuición pura*”.¹⁴⁰ Esto quiere decir y así se puede ver la fenomenología “como ciencia de los “orígenes”. ”¹⁴¹ La fenomenología debe, pues, ser fundada, como ciencia eidética, “como ciencia esencial de la conciencia trascendentalmente purificada”,¹⁴² como *ciencia descriptiva esencial de las formas inmanentes de la conciencia*”.¹⁴³ La conciencia, es pues, el campo de estudio de la fenomenología y es lo que no acepta una posible desconexión, así pues, esta conciencia o “este ser como “*residuo fenomenológico*”, como una región de ser, en principio *sui generis*, que puede ser de hecho el campo de una nueva ciencia –de la fenomenología”.¹⁴⁴

Así, pues, resulta de gran trascendencia para Husserl darse cuenta de “el sentido, método y alcance filosófico de la fenomenología”.¹⁴⁵ La fenomenología con esto tiene ya su modo de proceder que básicamente es a través de “ensayos de un trabajo fundamental efectivo

¹³⁸ Husserl, *Ideas relativas...1, op.cit.*, pp, 257-258.

¹³⁹ *Ibid*, p, 115.

¹⁴⁰ *Ibid*, p, 136.

¹⁴¹ *Ibid*, p, 76.

¹⁴² *Ibid*, p, 137.

¹⁴³ *Idem*.

¹⁴⁴ *Ibid*, p, 76.

¹⁴⁵ Husserl, *Investigaciones...1, op.cit.*, p, 25.

sobre las cosas miradas y tomadas directamente”.¹⁴⁶ Pero no hay que confundirse, que Husserl se refiera a “ensayos” no le resta importancia al proceder fenomenológico, pues estos “no se pierden en discusiones sobre los puntos de vista, sino que dejan la última palabra a las cosas mismas y al trabajo sobre ellas”.¹⁴⁷ Hablando de las cosas mismas, hay que describirlas tal y como son dadas en nuestras vivencias, en este sentido, “la fenomenología expresa *descriptivamente*, con expresión pura, en conceptos de esencia y en enunciados regulares de esencia, la esencia aprehendida directamente en la intuición esencial y las conexiones fundadas puramente en dicha esencia”.¹⁴⁸ De este modo la fenomenología “tiene por fin el proporcionarnos una comprensión descriptiva (no una comprensión empírico-psicológica) tan amplia de esas vivencias psíquicas y del sentido implícito en ellas, como sea necesario para dar significaciones fijas a todos los conceptos lógicos fundamentales, significaciones que estén aclaradas merced al retroceso a las conexiones de esencia (investigadas por análisis) entre la intención significativa y el cumplimiento significativo, y que resulten también comprensibles y al mismo tiempo aseguradas en su posible función de conocimiento”.¹⁴⁹ La fenomenología, pues, sólo aspira, desde esta perspectiva, a ser una doctrina de esencias dentro de la intuición pura, pero estas esencias quedarán fijadas y descritas en conceptos. A propósito de la descripción fenomenológica menciona Husserl que en forma repetitiva “hemos designado en lo anterior a la fenomenología justo como una ciencia descriptiva. Aquí se alza de nuevo una fundamental cuestión metodológica y un reparo que nos paraliza, ávidos como estamos de penetrar en el nuevo dominio. *¿Es justo señalar a la fenomenología como meta la mera*

¹⁴⁶ Ibid, p, 26.

¹⁴⁷ Idem.

¹⁴⁸ Ibid, p, 216.

¹⁴⁹ Ibid, p, 219.

*descripción? Una eidética descriptiva ¿no es en general algo absurdo?». ¹⁵⁰ Y más adelante él mismo se contesta: “Por lo que toca a la fenomenología, quiere ser una ciencia *descriptiva* de las esencias de las vivencias puras trascendentales en actitud fenomenológica, y como toda disciplina descriptiva, no constructiva y no idealizante, tiene su propio derecho a la existencia”. ¹⁵¹*

Dice Husserl al respecto: “Yo albergaba primitivamente la esperanza de que, descubiertos e investigados los problemas radicales de la fenomenología pura y de la filosofía fenomenológica, me sería posible dar una serie de exposiciones sistemáticas”. ¹⁵² La sistematización de la fenomenología es un tema de gran importancia, pero no sólo eso, sino que, no cabe duda, en la formulación de una nueva disciplina hay que estar “al tanto de su método, del conjunto sistemático de sus problemas, de su función en la empresa de hacer posible una filosofía rigurosamente científica y una teoría racional de la psicología empírica”. ¹⁵³ Podemos tener la certeza de que Husserl estuvo dedicado de lleno y muchos años a la fenomenología y en todo ese tiempo llegó “paulatinamente a la teoría sistemática de las «reducciones fenomenológicas»”, ¹⁵⁴ obviamente, llegar a este punto implica mucho esfuerzo y claridad reflexiva sobre la esencia de la fenomenología. La *epojé* fenomenológica es la *epojé* universal en la medida en que la fenomenología como ciencia “no tiene, pues, que hacer, en su inmanencia, *ninguna clase de posiciones de ser de semejantes esencias*, ninguna clase de proposiciones sobre su *validez* o no *validez*, o sobre la posibilidad ideal de objetividades

¹⁵⁰ Husserl, *Ideas relativas...1*, *op.cit.*, p, 159.

¹⁵¹ *Ibid*, p, 166

¹⁵² Husserl, *Investigaciones...1*, *op.cit.*, p, 25.

¹⁵³ *Ibid*, p, 26.

¹⁵⁴ *Ibid*, p, 29.

correspondientes a ellas, ni formulación ninguna de *leyes esenciales* referentes a ellas”.¹⁵⁵ Esta primera reducción posibilita el camino hacia el campo fenomenológico de la conciencia, las “restantes reducciones, en cuanto que presuponen la primera, son, pues, secundarias, pero no por ello en modo alguno de *escasa* significación”.¹⁵⁶ Pues para “el método fenomenológico (y ulteriormente para el método de la investigación filosófico-trascendental en general) tiene una doctrina sistemática de todas las reducciones fenomenológicas, como la que hemos intentado esbozar aquí, una gran importancia. Su múltiple y expreso “colocar entre paréntesis” tiene la función metódica de recordarnos constantemente que las esferas del ser y del conocimiento afectadas por él están *en principio* fuera de aquellas que deben estudiarse como fenomenológico-trascendentales”.¹⁵⁷

En este sentido: “«Fenomenología» designa una ciencia, un nexo de disciplinas científicas. Pero, a un tiempo, y ante todo, «fenomenología» designa un método y una actitud intelectual: la *actitud intelectual* específicamente *filosófica*; el *método* específicamente *filosófico*”.¹⁵⁸ En esta cita Husserl habla de ciencia, nexo de disciplinas, actitud, pero ante todo: “método”.¹⁵⁹ Sin embargo: “«Fenomenología» designa un nuevo método descriptivo que hizo

¹⁵⁵ Husserl, *Ideas relativas...1*, *op.cit.*, p, 138.

¹⁵⁶ *Ibid*, p, 139.

¹⁵⁷ *Idem*.

¹⁵⁸ Husserl, Edmund. *La idea...*, *op. cit.*, p, 33.

¹⁵⁹ A propósito dice Ziri6n, que la “fenomenología se ha considerado m6s como un m6todo que como una disciplina o una ciencia. No es posible negar que, en cierto sentido, la fenomenología sea o pueda ser considerada como un m6todo. El mismo Husserl se refiri6 en muchas ocasiones a la fenomenología como un «m6todo»” en Ziri6n, Antonio. *Historia de la fenomenología en M6xico*, Serie Fenomenología Coedici6n Red Utopía, A.C.-Jitanj6fora Morelia Editorial, Red 2003, p, 389 Y m6s adelante agrega Ziri6n: “Y sin embargo, hay un gran paso entre esta consideraci6n y la idea de que la fenomenología es sobre todo, o esencialmente, o, en el caso extremo, exclusivamente, un m6todo. O m6s: que la fenomenología es uno entre los varios posibles m6todos de la filosofía. Lo que se olvida es que, si la fenomenología puede considerarse, primariamente, o ante todo, como un m6todo, no es con el objetivo de emprender cualquier tipo de indagaciones en el trabajo infinito de la filosofía y de las ciencias humanas o sociales; sino con el objeto de fundar o erigir una ciencia o –si molesta la palabra ciencia o se quiere distinguir la fenomenología o la filosofía de las ciencias particulares– una disciplina ordenada y rigurosamente sistemática de inter6s cognoscitivo”. Ziri6n, *Historia de la fenomenología...op.cit.*, pp, 389-390.

su aparición en la filosofía a principios de siglo y una ciencia apriorica que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias”.¹⁶⁰

Nos encontramos pues, ya con una cierta visión de la fenomenología, esto es, tiene su lado sistemático (aunque no es un sistema de pensamiento), metódico, su finalidad de hacer posible una filosofía científica y el modo como las ciencias particulares pueden convertirse en ciencias estrictas, es actitud e interés, pero sobre todo, es ciencia. La fenomenología es una ciencia que se funda sobre sí misma y es absolutamente independiente. Bajo esta perspectiva la fenomenología no es “una teoría que esté ahí simplemente para responder el problema histórico del idealismo”,¹⁶¹ “sino que la fenomenología trascendental es en sí misma, en cuanto ciencia concreta y aunque no se diga una palabra sobre el idealismo, un idealismo universal desarrollado como ciencia”.¹⁶² Finalmente, la intencionalidad, como una peculiaridad de las vivencias, es para Husserl “el tema general de la fenomenología de orientación “objetiva”. ”¹⁶³ “El problema que abarca la fenomenología entera tiene por nombre el de intencionalidad. Este nombre expresa, en efecto, la propiedad fundamental de la conciencia, estando incluidos en él todos los problemas fenomenológicos, incluso los hyléticos”.¹⁶⁴

¹⁶⁰ Husserl Edmund. *El artículo «Fenomenología» de la Enciclopedia Británica*. En E. Husserl, *Invitación a la fenomenología*. Barcelona: Ediciones Paidós, 1992, p. 136.

¹⁶¹ Husserl, *Ideas relativas...I*, *op.cit.*, p. 385.

¹⁶² *Ibid*, p. 386.

¹⁶³ *Ibid*, p. 198.

¹⁶⁴ *Ibid*, p. 348.

§ 5. Idea de la filosofía.*

Hablar de la idea de filosofía en Husserl es harto complicado pues consideramos, hasta donde tenemos entendido, que no sintetizó arquitectónica y exhaustivamente dicha idea.¹⁶⁵ Sin embargo, destacamos como primer punto que nuestro filósofo insiste en que filosofía y ciencia están en una estrecha relación, en una vinculación recíproca. Y lo que vale para la ciencia, vale, del mismo modo, para la filosofía. Pues es de notar que Husserl habla reiteradamente de la filosofía como ciencia estricta y de este modo, nuestro autor tiene por finalidad hacer que la filosofía se convierta en ciencia. Esto, como bien sabemos, no es nuevo en la historia de la filosofía y Husserl lo sabía, y, sin embargo, tiene el empeño de realizar tan enorme tarea, ya que desea que la filosofía comience de nuevo y de una vez por todas. Y, a propósito del comienzo, sabemos que “desde sus primeros comienzos, la filosofía pretendió ser una ciencia estricta, más aún, la ciencia que satisfaga las necesidades teóricas más profundas y haga posible, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regida por normas puramente racionales”.¹⁶⁶ En este mismo sentido nuestro autor agrega: “La filosofía es para mí, de acuerdo con la idea de la misma, la ciencia que parte de fundamentos últimos, o lo que es igual, de una responsabilidad última, en la que, pues, no funciona como base segura del conocimiento nada predicativa o prepredicativamente comprensible de suyo”.¹⁶⁷

* Puede ser de gran utilidad para los interesados en esta cuestión el pequeño, pero sustancial texto de Karl Schuhmann titulado: *La idea de Husserl de la filosofía*. Tomado de *Actualidad de Husserl*. México D.F.: Alianza Editorial Mexicana, 1989, pp, 147-176.

¹⁶⁵ Schuhmann llega a decir que Husserl “habla relativamente poco de “filosofía”, p 147. Y más adelante llega a decir incluso que: “No encontramos en Husserl un escrito comparable al tomito de Bolzano *¿Qué es filosofía?*. En ninguna parte sintetizó consecuentemente su idea de filosofía, ni siquiera en “La filosofía como ciencia rigurosa”.”, p 150. Y que ““filosofía” es ciertamente uno de esos conceptos que Husserl utiliza constantemente pero que nunca llegan a convertirse en objeto de reflexiones exhaustivas”.Idem.

¹⁶⁶ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, p, 7.

¹⁶⁷ Husserl, *Ideas relativas...I*, *op.cit.*, p 372.

Si hablamos conforme a la universalidad de principio, la idea de una filosofía estrictamente científica es una “filosofía desde abajo” En este sentido menciona nuestro autor que “nos ocupamos de la filosofía culta que se presenta con un cariz realmente científico, en particular con un método y una disciplina por los que esta filosofía cree haber alcanzado definitivamente la jerarquía de ciencia exacta”.¹⁶⁸ Para Husserl la idea de la genuina filosofía, de la filosofía como ciencia estricta, está en estrecha relación con la realización de la idea del conocimiento absoluto. Una filosofía “que representa la imperecedera exigencia de la humanidad hacia el conocimiento puro y absoluto (e inseparablemente unido a eso, hacia lo puro y lo absoluto en el dominio del valor y de la voluntad)”.¹⁶⁹ Una ciencia, pues, dirigida al conocimiento absoluto y universal, una ciencia que abarque todo, una ciencia que tome como punto de partida un radicalismo que permita una autoaclaración, una ciencia filosófica en estricto sentido.

Así pues, Husserl tiene la idea de que “la filosofía, que de acuerdo a su finalidad histórica es la más elevada y rigurosa de todas las ciencias”,¹⁷⁰ tiene que ser posible. Es, pues “una idea [...], que, como muestra una ulterior reflexión e interpretación, sólo es realizable en el estilo de verdades relativas, temporales, y a lo largo de un proceso histórico infinito –pero que así es realizable efectivamente”.¹⁷¹ Esta idea de filosofía que hemos expuesto, no puede presentarse lejos de la idea de verdad, pues para Husserl la verdad no es una ficción, pero es, sin embargo, una invención que eleva al hombre al nivel más alto en el cual “la vida humana

¹⁶⁸ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, op.cit., p, 17.

¹⁶⁹ Ibid, p, 8.

¹⁷⁰ Idem.

¹⁷¹ Husserl, *Ideas relativas...I*, op.cit., pp 372-373.

adquiere una nueva dimensión histórica”,¹⁷² al igual que la misma filosofía. De este modo, la idea de filosofía va unida con la idea de verdad y esto pone al hombre, según Husserl, en una altura más elevada y es que la “filosofía como función de humanización del hombre, como humanización, «del hombre en la escala de la humanidad», como existencia humana bajo su forma final, que es al mismo tiempo la forma inicial de donde ha partido la humanidad, tiene su primer estadio de desenvolvimiento, en su marcha hacia la razón de la humanidad”.¹⁷³ Pero no sólo eso, sino que también, y unido a esto, la filosofía es aquella autorreflexión que sitúa al hombre en el plano de la humanidad universal. De hecho esta autorreflexión es el fin hacia el cual tiende el hombre en tanto al modo racional de su existencia. La finalidad de la filosofía misma y de cualquier filósofo “consiste en alcanzar una *ciencia universal* del mundo, un saber universal, definitivo, una totalidad de las verdades en sí sobre el mundo, sobre el mundo en sí”.¹⁷⁴ Consiste, pues, en encontrar una *verdad* definitiva dotada “de «evidencia inmediata»”.¹⁷⁵

La filosofía es una configuración de la cultura que en la corriente del desarrollo humano aparece y de esta manera su contenido está dado por circunstancias históricas, pero y aunque esto resulte obvio, la filosofía no es creación solamente de un individuo o, por lo menos, como la entiende Husserl, no tendría que serlo. De este modo implica, para su realización histórica, otra formulación por medio de la cual “sería posible una actitud investigadora totalmente distinta que, plenamente consciente de que las ciencias jamás pueden ser una creación completa de un individuo, emplea a la vez las mayores energías, cooperando con personas

¹⁷² Husserl Edmund. *La filosofía como autorreflexión... op.cit, p, 131.*

¹⁷³ *Ibid*, p, 135.

¹⁷⁴ *Ibid*, p, 129.

¹⁷⁵ *Idem.*

igualmente dispuestas, para lograr que una filosofía científica nazca y se desarrolle progresivamente”.¹⁷⁶

Hemos analizado la idea de filosofía en Husserl y nos hemos encontrado con que tiene gran importancia para la humanidad, que es una creación intersubjetiva que se da en el desarrollo histórico, que da su razón de ser a todas las ciencias y disciplinas filosóficas, que requiere, por ende, una crítica de la razón para su posible realización, que es un conocimiento que versa sobre lo absoluto y que aspira a ser una ciencia estricta. Pero dice Husserl: “es incapaz de erigirse en ciencia verdadera”.¹⁷⁷ y lo dice con conciencia de que “todavía no han sido establecidas siquiera las bases de una doctrina científicamente estricta”¹⁷⁸ y esto es precisamente lo preocupante para Husserl. De este modo nos encontramos que Husserl considera que la filosofía no ha podido cumplir esta pretensión que es ya una exigencia, pues carece de carácter y “claridad científica”.¹⁷⁹ Pero con esto y, entiéndase bien, no se quiere decir “que la filosofía sea una ciencia imperfecta”,¹⁸⁰ sino que simplemente “todavía no es ciencia, que no ha comenzado a ser ciencia”¹⁸¹ y esto es porque no dispone de un sistema de doctrina. “En ella absolutamente todo es discutible; cada actitud es cuestión de convicción personal, de interpretación de escuela, de ‘punto de vista’.”¹⁸² No hay pues, “ninguna filosofía como ciencia estricta actualmente existente, ningún ‘sistema de doctrina’, ni siquiera incompleto, puesto

¹⁷⁶ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, op.cit., p, 3.

¹⁷⁷ Ibid, p, 8.

¹⁷⁸ Ibid, p, 65.

¹⁷⁹ Ibid, p, 8.

¹⁸⁰ Idem.

¹⁸¹ Idem.

¹⁸² Ibid, p, 9.

objetivamente en evidencia en el espíritu unificado de la comunidad de los investigadores de nuestra época”.¹⁸³

Existe pues la imposibilidad, latente, de la filosofía como ciencia universal, y en este sentido esa pretensión de ciencia sigue siendo aún, quizá hasta nuestros días, para la filosofía, inalcanzable. En una nota al pie de página de *La filosofía como autorreflexión de la humanidad* aclara Husserl: “Este proyecto de una ciencia universal sigue siendo como una intuición oculta en toda filosofía”.¹⁸⁴ Pero aunque permanezca inalcanzable u oculta, la ciencia filosófica debe conquistarse, pues la humanidad sigue necesitando de la filosofía como ciencia universal, como “una ciencia que abarque todo ser y cualquiera que sea el sentido del ser”.¹⁸⁵ En la época en que Husserl realiza estas reflexiones, observa que al desarrollo de la filosofía, le asaltan históricamente diversas dificultades, además de las ya mencionadas, que en general y de modo sintético, tienen como consecuencia “un escepticismo que amenaza desacreditar totalmente el gran proyecto de una ciencia rigurosa, y, tomadas las cosas más universalmente, de una filosofía como ciencia rigurosa”.¹⁸⁶ Efectivamente puede haber espíritus escépticos que vean la posibilidad de una filosofía científica como una ilusión o mera quimera y a esto dice Husserl: “La afirmación *incondicional* de que toda filosofía científica es una quimera, por cuanto las preguntas tentativas de los milenios pasados hacen probable la imposibilidad interna de tal filosofía, no sólo es falsa por el hecho de que las conclusiones que pueden sacarse de un par de milenios de cultura superior no constituyen una buena inducción para un

¹⁸³ Ibid, p, 62.

¹⁸⁴ Husserl Edmund. *La filosofía como autorreflexión... op.cit, p, 136.*

¹⁸⁵ Idem.

¹⁸⁶ Husserl, *Ideas relativas...1, op.cit., p, 373*

futuro ilimitado, sino que es falsa como absurdo tan absurdo como $2 \times 2 = 5$ ".¹⁸⁷ Aunque no estén las bases sólidas para la realización de una filosofía como ciencia y más allá o por encima del escepticismo, que acabamos de mencionar, Husserl ve la necesidad de realizar "la gran tarea de nuestro tiempo,"¹⁸⁸ esto es, "llevar a cabo una meditación radical para exponer intencionalmente el verdadero sentido de esta idea de la filosofía y mostrar la posibilidad de realizarla".¹⁸⁹ De este modo, a sabiendas de las dificultades históricas de su tiempo, que también son las del nuestro, para realizar la gran filosofía, Husserl no rehuye o esquivo el problema, sino al contrario, penetra en él al insistir en que es posible la realización de la filosofía como ciencia, aunque esto implique un esfuerzo radical, esfuerzo, sin embargo, que debe ser realizado "de un modo decisivo y profundo mediante la elaboración sistemática del método que pregunta retroactivamente por los últimos supuestos concebibles del conocimiento".¹⁹⁰ A manera de reafirmar lo anterior dice Husserl que "a la "filosofía como ciencia rigurosa", y como universal y absolutamente fundamental, no debe renunciarse antes de hacer de nuevo y con la más radical seriedad un intento de fundamentarla realmente, o de haber considerado con igual seriedad la ciencia fenomenológica nacida de semejante intención, la de comenzar de nuevo".¹⁹¹

Sean las dificultades que sean lo importante aquí es que "cualquiera que sea la dirección que tome la nueva marcha de la filosofía, está fuera de duda que no debe renunciar al deseo de ser ciencia estricta, antes bien, en cuanto ciencia teórica tiene que oponerse a la

¹⁸⁷ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, op.cit., p, 54.

¹⁸⁸ Husserl, *Ideas relativas...I*, op.cit., p, 373.

¹⁸⁹ Idem.

¹⁹⁰ Idem.

¹⁹¹ Idem.

aspiración práctica a una cosmovisión y *alejarse* de ella con plena conciencia”.¹⁹² En este sentido Husserl, al darnos a conocer su impresión de la filosofía y a sabiendas de las conflictos por superar, tiene, nuestro filósofo la plena “convicción que pretende abogar a favor de una importante reforma de la filosofía y preparar el terreno para el futuro ‘sistema’ de la filosofía”.¹⁹³ Él sabe, y lo hemos puesto de manifiesto, cuál es la misión de la filosofía a nivel histórico y su trascendencia e importancia vital para la humanidad: erigir una “vida regida por normas puramente racionales”, pues “el comprender filosófico que debe revelarnos los enigmas del mundo y de la vida”¹⁹⁴ tiene, forzosamente, que ponerse en marcha. Además Husserl tiene en mente y sabe que “los intereses más elevados de la cultura humana exigen el desarrollo de una filosofía rigurosamente científica; que, por consiguiente, en nuestro tiempo sólo se justifica un cambio, si está animado por la intención de fundar de raíz la filosofía en el sentido de ciencia estricta”.¹⁹⁵ Y para continuar con lo apenas mencionado: “Toda gran filosofía no es solamente un hecho histórico, sino que también en el desarrollo de la vida del espíritu humano desempeña una función teleológica, quizá única, a saber la de ser la elevación suprema de la experiencia de la vida, de la formación cultural, de la sabiduría de su época”.¹⁹⁶ Efectivamente, de esto resulta necesario aspirar a la sabiduría, pues “toda persona que tienda a ella es necesariamente ‘filósofo’ en el sentido prístino de la palabra”.¹⁹⁷ Además también sabe que generaciones enteras se han dedicado, de algún modo, desde su propia perspectiva y por diversos caminos, a lograr un estatuto científico de la filosofía y piensa o considera que aún no se ha logrado, de ahí la necesidad de elaborar, de una vez por todas, una reforma o renovación

¹⁹² Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, op.cit., p, 68.

¹⁹³ Ibid, p, 10.

¹⁹⁴ Ibid, p, 66.

¹⁹⁵ Ibid, p, 12..

¹⁹⁶ Ibid, p, 57.

¹⁹⁷ Ibid, p, 60.

de la filosofía misma. En este sentido, la filosofía está constantemente haciéndose, está puesta en marcha y es un trabajo no solamente individual, sino intersubjetivo, pero además sabe cuál es su máxima finalidad: llegar a ser esa ciencia universal omniabarcante, que permita la autorreflexión de la humanidad para elevar a ésta a un rango supremo. Y es que sabe que su filosofía está por realizarse. Dice al respecto: “Una filosofía en trance de realización no tiene la índole de una ciencia imperfecta que va corrigiéndose a medida que sigue su camino natural. En su sentido de filosofía está entrañado un radicalismo de la fundamentación, una reducción a una absoluta falta de supuestos, un método fundamental con el que el filósofo incipiente se asegure a sí mismo un terreno absoluto como supuesto absolutamente evidenciable de todos los supuestos “comprensibles de suyo” en sentido vulgar. Pero justo esto es lo que tiene que aclararse primero en pertinentes reflexiones que descubran su absoluta necesidad. El hecho de que estas reflexiones se entrelacen crecientemente al avanzar, acabando por conducir a toda una ciencia, a una ciencia del comienzo, a una filosofía “primera”, el hecho de que en su terreno radical broten en general todas las disciplinas filosóficas, más aún, los fundamentos de todas las ciencias, era cosa que no podía menos de permanecer oculta porque faltaba aquel radicalismo sin el cual la filosofía en general no puede existir, ni siquiera empezar”.¹⁹⁸ Así pues, para Husserl la auténtica filosofía, la radical, es aquella que se ha cuidado de estar verdaderamente libre de supuestos. En este sentido: “sólo en radicales reflexiones sobre sentido y la posibilidad de su propósito puede echar raíces una filosofía”.¹⁹⁹ Pero además, es importante insistir que de esa filosofía radical puedan brotar todas las disciplinas filosóficas y los fundamentos de todas las ciencias.

¹⁹⁸ Husserl, *Ideas relativas...I*, op.cit., p, 394.

¹⁹⁹ Ibid, p, 393.

Entonces, según parece, la filosofía como ciencia estricta aún está por realizarse y en consecuencia Husserl aún no se llama a sí mismo o se reconoce como filósofo. Veamos: “Estas convicciones del autor se han robustecido crecientemente en el curso de sus trabajos, con la evidencia de los resultados fundados gradualmente unos sobre otros. Si por una parte el autor ha tenido que rebajar prácticamente el ideal de sus aspiraciones filosóficas al de un simple principiante, por otra parte ha llegado con la edad a la plena certeza de poder llamarse un *efectivo* principiante. Casi pudiera tener la esperanza –si le fuera concedida la vejez de Matusalem– de poder llegar a ser un filósofo”.²⁰⁰ Así las cosas, la filosofía ocupa un puesto privilegiado en la concepción husserliana, pero es de destacar además un elemento que, hasta ahora, no ha sido tomado en cuenta, explícitamente, pero que es de suma importancia, nos referimos al aspecto racional de la filosofía. Y es que la “filosofía, la ciencia son racionales en todas sus formas; he ahí una tautología. Pero ellas se encuentran siempre en marcha hacia una racionalidad más alta; es la racionalidad que redescubre incesantemente su insuficiencia y su relatividad, pero conducida por el esfuerzo, empujada por la voluntad de conquistar la racionalidad verdadera y plena”.²⁰¹

Por otro lado, para nuestro filósofo es importante poner atención a la situación de la filosofía alemana de su tiempo (“con su filosofía de la vida luchando por el predominio, con su nueva antropología y su filosofía de la “existencia”.”²⁰² Y en este contexto, es nuevamente importante prestar atención, como dice Husserl, a “los reproches de “intelectualismo” o “racionalismo” que se han hecho desde estos lados a mi fenomenología y que se relacionan

²⁰⁰ Ibid, p, 394.

²⁰¹ Husserl Edmund. *La filosofía como autorreflexión...* op.cit, pp, 138-139.

²⁰² Husserl, *Ideas relativas...I*, op.cit., p, 372.

muy de cerca con mi manera de concebir mi filosofía”.²⁰³ Hay pues, reproches (intelectualismo o racionalismo), que según Husserl, se le hacen a la fenomenología y que también afectan la manera de concebir su propia filosofía. En este sentido vemos la estrecha vinculación entre fenomenología y filosofía. Y es que Husserl habla reiteradamente de “filosofía fenomenológica”,²⁰⁴ con esto, quiere dar a entender que la filosofía que pretenda ser científica lo será sólo fenomenológicamente. Es, pues para Husserl, de suma importancia que la filosofía pueda empezar a ser una auténtica ciencia, y para esto se tiene que dejar a un lado la actitud natural y operar un cambio de actitud, un cambio fenomenológico de actitud que funcionaría como prerequisite indispensable para que la filosofía pueda alcanzar su propósito, esto es, para que pueda empezar como una ciencia estricta. “La filosofía sólo puede empezar y sólo puede desarrollarse en toda ulterior actividad filosófica como ciencia, en la actitud fenomenológico-trascendental. Justo por esto es la fenomenología descriptiva *a priori* (la trabajada realmente en estas *Ideas*), en cuanto es aquella que labra directamente el terreno trascendental, la de suyo “filosofía primera”, la del comienzo. Sólo cuando esta motivación, que ha menester de una interpretación muy exacta y profunda, se ha vuelto una evidencia intelectual viva e imperativa, resulta claro que la “*nuance*”, al pronto de apariencia extraña, que conduce de una pura psicología interna a la fenomenología trascendental, es decisiva para el ser o no ser de una filosofía –de una filosofía que sabe con científica claridad lo que requiere su sentido peculiar, el de estar fundada en una última responsabilidad: qué terreno, qué método requiere”.²⁰⁵ Así, pues, la fenomenología es “filosofía primera”, la ciencia radical del

²⁰³ Idem.

²⁰⁴ Cfr. Husserl, *Ideas relativas...I*, op.cit., pp, 373, 276.

²⁰⁵ Ibid, p, 381.

comienzo, la filosofía como una ciencia que parte de fundamentos últimos, de una responsabilidad última.

En este sentido, si realmente estamos pensando en, y queremos con Husserl, una filosofía radical, se tiene que operar sin supuestos, sin dar de antemano las premisas del mundo como tal y de la ciencia y sus formulaciones metódicas, inclusive cualquier formulación filosófica, en suma toda la tradición y poner en marcha “un radicalismo de la autonomía del conocimiento en que se deja sin validez todo cuanto se da como existente en forma comprensible de suyo, retrotrayéndolo a lo supuesto implícitamente ya que en todo suponer, en todo preguntar y responder, y que por ende existe ya por necesidad siempre inmediatamente como primero en sí”.²⁰⁶ En suma, se tiene que aplicar la reducción fenomenológica, pues solamente aplicándola, puede empezar la auténtica filosofía en sentido radical y estricto. Bajo esta perspectiva Husserl, cree que la fenomenología es el medio adecuado para lograr que la filosofía comience a ser una ciencia, pero, como considera él mismo, no se ha quedado en una mera pretensión, pues cree que sus esfuerzos iniciados con las *Investigaciones lógicas*, realmente han dado frutos. Dice al respecto: “Las nuevas publicaciones que he emprendido en el último año, (las primeras desde estas *Ideas*) aportaran amplios desarrollos, aclaraciones y complementos de lo iniciado, por lo demás, ya en las *Investigaciones Lógicas* (1900-1) y luego en estas *Ideas*, de suerte que la pretensión de haber convertido en real el necesario comienzo de una filosofía “que pueda presentarse como ciencia” no se revelará como una autoilusión. En todo caso, quien durante decenios no especula sobre una nueva Atlántida, sino que se ha metido realmente por las selvas sin caminos de un nuevo continente y ha hecho los primeros esfuerzos para cultivarlo, no se dejará extraviar por negativa alguna de los geógrafos que

²⁰⁶ Ibid, p, 384.

juzgan de las noticias por sus propios hábitos empíricos y mentales –pero que también se ahorran el esfuerzo de hacer un viaje a las nuevas tierras”.²⁰⁷ Así creemos que Husserl se creía poseedor de la ciencia, pues no se ha quedado en meras especulaciones y pretensiones, sino que, durante decenios, ha realizado el esfuerzo para encontrar realmente lo tan ansiado. Por lo menos, es lo que considera él mismo. En este mismo sentido, pero contradiciendo lo anterior, al juzgar *Ideas I* como obra filosófica, Husserl menciona que “tiene un propósito limitado”²⁰⁸ y éste es: “Sólo pretende ser un intento –desarrollado en decenios de meditación dirigida exclusivamente hacia esta meta– de convertir en realidad el comienzo radical de una filosofía que, repito las palabras kantianas, “pueda presentarse como ciencia”. Al mencionar que “sólo pretende ser un intento” nos da a entender que realmente no es un intento, sino sólo la pretensión de uno. Con esto, notamos cierta inseguridad en Husserl; por un lado se cree poseedor de la ciencia y esto no se revela como una autoilusión, por otro lado ese anhelo de convertir en realidad la filosofía como ciencia estricta, se nos revela como una mera pretensión del intento por lograrlo. Hay pues, cierto titubeo y en contra de ese primer “triumfalismo”, dice: “Al ideal del filósofo, componerse de una vez para todas una lógica, una ética y una metafísica sistemáticamente cerradas que pudiera justificar en todo momento ante sus propios ojos y ante la mirada ajena partiendo de una evidencia absolutamente forzosa –a este ideal ha tenido el autor que renunciar tempranamente y hasta hoy”.²⁰⁹

De este modo esa inseguridad que hemos notado en Husserl, se debe, probablemente, a que él mismo sabe que sentó las bases para lograr que la filosofía pueda convertirse en ciencia estricta, pero sabe también que la tarea aún no ha finalizado y que probablemente él mismo no

²⁰⁷ Ibid, p, 388.

²⁰⁸ Ibid, p, 393.

²⁰⁹ Idem.

vea la tarea concluida. Así menciona, por ejemplo: “el autor ve extendida ante sí la tierra infinitamente abierta de la verdadera filosofía, la “tierra prometida”, que él mismo ya no verá plenamente cultivada”.²¹⁰ Pero “con gusto esperarí que los venideros recojan estos comienzos, los lleven constantemente más lejos, pero también corrijan sus grandes imperfecciones, que son realmente inevitables en los comienzos de toda ciencia”.²¹¹ La posibilidad de realización de la filosofía es, pues, el método fenomenológico. Entonces la filosofía respecto a las ciencias de la naturaleza “*se halla en una dimensión completamente nueva. Necesita puntos de partida enteramente nuevos* y un método totalmente nuevo, que la distingue por principio de toda ciencia «natural»”.²¹² Y reafirma su idea un poco más adelante: “La filosofía, repito, se encuentra, frente a todo conocimiento natural, en una *dimensión nueva*, y a esta nueva dimensión, por más que tenga –como ya indica el modo figurado de hablar– conexiones esenciales con las dimensiones antiguas, le corresponde un *método nuevo* (nuevo desde su fundamento mismo), que se contrapone al método «natural»”.²¹³ Claramente Husserl habla del método fenomenológico y al decir que se opone al método natural, quiere esto decir que la filosofía es antinatural. Digamos que el trabajo filosófico no es natural, no es normal, pues. La fenomenología es a nuestro juicio y, sólo desde esta perspectiva, la respuesta de la pregunta que interroga por la realización de la filosofía como ciencia estricta. Esta idea de filosofía tendrá que lograrse, pues la cuestión del presente es la cuestión de, como dice Husserl, “la tan loada maestra de la eterna labor de la humanidad”,²¹⁴ esto es, de la filosofía.

²¹⁰ Ibid, p, 395.

²¹¹ Idem.

²¹² Husserl, Edmund. *La idea...*, op. cit., p, 34.

²¹³ Ibid, p, 36.

²¹⁴ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, op.cit., p, 8.

§ 6. División de la filosofía en teórica, axiológica y práctica.

Ya teniendo en mente la idea de filosofía en Husserl y antes al hablar de la crítica o teoría de la razón nos hemos enfocado al conocimiento y la verdad de dicho conocimiento, pero la razón no sólo es lógica, y a este respecto es menester la indagación completa de la razón, pues, como plantea Husserl, al “perseguir estas metas de la teoría de la razón se llega necesariamente a los *problemas de la aclaración de la lógica formal* y de las disciplinas paralelas a ésta que he llamado *axiología y práctica formales, bajo el punto de vista de la teoría de la razón*”.²¹⁵ Bajo esta perspectiva habría que señalar que para Husserl, los problemas de la razón teórica *preceden* a los problemas de la razón axiológica y práctica. Estos problemas se refieren a los entretnejimientos de todos los tipos de razón antes mencionados, puesto que las verdades de la esfera de la axiología y práctica formales tienen lugar en las verdades de la razón lógica. Hay luego, entretnejimientos temáticos en las diversas esferas de la razón. “Así pues, en tales entrelazamientos temáticos SE CONSTITUYEN CADA VEZ OBJETIVIDADES NUEVAS, eventualmente con estratos constitutivos cada vez más elevados, que, según el caso, se originan a partir de actos teóricos, valorativos, prácticos, y que poseen, SEGÚN LA ACTITUD, significado temático en diferente sentido. En especial, pueden volverse siempre de nuevo temas teóricos mediante la transición a la actitud teórica; se vuelven entonces OBJETIVAS EN EL SENTIDO PARTICULAR: son captadas, se vuelven sujetos de predicados que las determinan teóricamente, etcétera”.²¹⁶ En este sentido habría que indagar sobre “las referencias esenciales que enlazan las tesis dóxicas con todas las demás especies de posición, las del sentimiento y la voluntad, y también aquellas que reducen todas las modalidades dóxicas a la

²¹⁵ Husserl, *Ideas relativas... I, op.cit.*, p, 350.

²¹⁶ Husserl, Edmund, *Ideas relativas... 2., op.cit.*, p, 43.

protodóxica. Justo por esto hay que hacer comprensible por medio de fundamentos últimos por qué la certeza de la creencia y consiguientemente la verdad desempeña un papel tan predominante en toda razón”.²¹⁷ Sin embargo, también hay que decirlo, esta serie de problemas sólo son anunciados por Husserl y no resueltos, pero sea como sea, para poder aclarar la razón axiológica y la razón práctica es necesario antes aclarar la razón teórica en la que ya nos hemos detenido cuando analizamos la crítica de la razón.

En un examen más detenido decimos que hay proposiciones de las percepciones y de todas las intuiciones téticas, así como proposiciones sintéticas (proposiciones predicativas dóxicas o juicios). De este modo, el concepto de proposición es visto, por Husserl, sumamente amplio. El sentido y la proposición hacen referencia a “una capa abstracta que entra en la textura de todos los nóemas. Es de gran trascendencia para nuestro conocimiento conquistar esta capa en su plena universalidad, o sea, ver que realmente tiene su morada en *todas las esferas de actos*”.²¹⁸ Incluidos, por lo tanto, los actos de la esfera del sentimiento y de la voluntad. “O como suelo expresarlo, hay junto al “y” dóxico (el lógico) también un “y” axiológico y práctico. Lo mismo pasa con el “o” y todas las síntesis de este orden”.²¹⁹ La morfología* es una idea que constituye la base de una *mathesis universalis* científica y tiene que ver con la configuración o forma de los juicios y de ahí su clasificación morfológica. “Esta morfología de los juicios es la disciplina lógica-formal primera en sí [...] Según nuestras dilucidaciones, versa sobre la *mera posibilidad de los juicios en cuanto juicios*, sin preguntar si

²¹⁷ Husserl, *Ideas relativas... I, op.cit.*, pp, 334-335.

²¹⁸ Ibid, p, 316.

²¹⁹ Ibid, p, 290.

* La morfología es la idea de una disciplina propia y definida ya en las *Investigaciones Lógicas* como “Morfología pura de las significaciones o “Gramática lógica pura”.

son verdaderos o falsos, ni siquiera si son compatibles o contradictorios”.²²⁰ Las proposiciones sintéticas se refieren, pues, a las síntesis dóxicas predicativas, las formas sintéticas son inherentes a las modalidades dóxicas y a los actos del sentimiento y de la voluntad “(Así, por ejemplo, las formas del preferir, las del valorar y querer “por mor de otra cosa”, y las del “y” y “o” axiológicos). En estas morfologías se habla noemáticamente de la forma puras de las proposiciones sintéticas, sin que sea cuestión aun de la validez o invalidez racional”.²²¹ Y más adelante afirma: “Pero tan pronto como planteamos estas cuestiones, y las planteamos por respecto a proposiciones en general, pero sólo en tanto se las concibe determinadas exclusivamente por las formas puras, nos hallamos en el terreno de la lógica formal y las disciplinas formales paralelas antes nombradas, que por su esencia están construidas sobre las correspondientes morfologías como sobre sus grados inferiores. *En las formas sintéticas* –que en cuanto formas de tesis o de proposiciones de la respectiva *categoría* suponen, patentemente, muchas cosas, pero no se preocupan por determinarlas particularmente– *residen condiciones a priori de la validez posible que encuentran su expresión en las leyes esenciales de las disciplinas en cuestión*”.²²² En las formas puras de las síntesis analíticas o predicativas residen condiciones *a priori* de la posibilidad de la certeza racional dóxica o de la verdad y lo mismo es esperable, por analogía en la esfera del sentimiento y de la voluntad, “o sea, para las formas de “proposiciones” sintéticas de estas esferas, cuya morfología sistemática ha de suministrar de nuevo el cimiento sobre el cual erigir las teorías formales de la validez. En las formas sintéticas puras de estas esferas (como, por ejemplo, en las relaciones entre fines y medios) residen realmente *condiciones de la posibilidad de la “verdad” axiológica y práctica*. En virtud de la

²²⁰ Husserl, Edmund. *Lógica formal...op.cit.*, p, 53.

²²¹ *Ibid*, p, 350.

²²² *Ibid*, pp, 350-351

“objetivación” que también se lleva a cabo, por ejemplo, en los actos del sentimiento, se transmuta toda *racionalidad* axiológica y práctica, en el modo que ya sabemos, en racionalidad dóxica, y noemáticamente en *verdad*, objetivamente en *realidad*: hablamos de fines, medios, cosas preferibles, etc., verdaderas o reales”.²²³

A este respecto decimos que al yo le pertenece de forma esencial disposiciones de tomas de posición afectivas o de direcciones volitivas. Pero el yo es también corpóreo y en este sentido las “apercepciones que se retrotraen a las esferas de la emoción y de la voluntad y todo lo que a ellas pertenece, los sentimientos e impulsos sensibles, los modos de la conciencia valorativa y práctica referidos a las *cosas*, todo ello, en la consideración de la naturaleza, pertenece fenomenalmente al hombre en cuanto cuerpo animado. E. igualmente respecto a todos los actos sociales”.²²⁴ Dejando a un lado por el momento la problemática de la corporalidad. No cabe duda que la objetividad cósmica, en tanto experienciable, es inherente al yo, “tiene un carácter de subjetividad en la medida en que experimentada por el yo y por tanto existe para él, en la medida en que es blanco de su atención, sustrato de sus actos teóricos, afectivos y prácticos, etcétera”.²²⁵ De este modo, los diferentes actos del yo y sus combinaciones presentan entre sí diferencias fenomenológicas esenciales. Sin embargo el tener vivencias o el ejecutar actos, no quiere decir estar en actitud correspondiente orientada hacia objetos. Para Husserl solamente estamos en actitud correspondiente “cuando vivimos en los actos de que se trata en un sentido eminente, es decir, cuando estamos dirigidos a sus objetos de una forma eminente”.²²⁶ Esto es cuando estamos en actitud orientada hacia valores o hacia

²²³ Ibid, p, 351.

²²⁴ Husserl, Edmund, *Ideas relativas... 2., op.cit.*, p, 230.

²²⁵ Ibid, pp, 259-260.

²²⁶ Ibid, p, 41.

acciones de forma eminente. En este estar orientado hacia objetos hablamos, entiéndase, de la constitución de los mismos. Sin embargo, el “yo es el sujeto idéntico de la función en todos los actos de la misma corriente de conciencia; es el centro de irradiación, o centro de recepción de radiación, de toda vida de conciencia, de todas las afecciones de acciones, de todo atender, captar, referir, vincular, de todo tomar posición teórico, valorativo, práctico, de todo estar alegre y estar triste, esperar y temer, hacer y padecer, etc.”²²⁷

En este sentido, todo puede ser vivido por el hombre, fenomenológicamente.²²⁸ La experiencia hace referencia a una determinada actitud que se cumple en el curso de la vida del yo. Para Husserl: “«Yo» significa para cada uno de nosotros algo diferente: para cada uno «yo» significa la persona completamente determinada con un nombre propio concreto, que vive sus percepciones, recuerdos, expectativas, fantasías, sentimientos, deseos, voliciones, que tiene sus estados, ejecuta sus actos y, además, tiene sus disposiciones, predisposiciones innatas, capacidades y habilidades adquiridas, etc”.²²⁹ Y es que no solamente tenemos experiencias o vivencias, pues, de actos de conocimiento o de pensamiento lógico, sino que también dice Husserl “tenemos la experiencia de obras de arte y de otros valores estéticos; igualmente la experiencia de valores éticos, ya sea en base a nuestra propia conducta ética o a la contemplación de la de otros; y también experiencias de bienes, de utilidades prácticas, de aplicaciones técnicas”.²³⁰ Así, pues, no solo tenemos experiencias teóricas, “sino también axiológicas y prácticas. El análisis muestra de estas últimas, como bases de impresión, remiten

²²⁷ Ibid, pp, 141-142.

²²⁸ “Husserl llama *fenómenos* a cada uno de los componentes de este todo, y, en la madurez de su pensamiento, llama *vida* al correlato de la totalidad de los fenómenos. Naturalmente, la acepción básica del término «fenómeno» es la que aquí importa: lo que se muestra o da o aparece. «Vida», pues, significa aquello en donde acontece ese aparecer de todo. Como, por otra parte, la vida lo es siempre alguien, Husserl suele sustituirla en sus fórmulas por la palabra *yo* o *ego*”. En García-Baró, Miguel, *Husserl..., op. cit.*, p, 17.

²²⁹ Husserl, Edmund. *Problemas fundamentales...*, op.cit., p, 48.

²³⁰ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, op.cit., p, 57.

a la vivencia valorativa y de voluntad. Sobre estas experiencias se constituyen también los conocimientos de experiencia de superior dignidad lógica. Conforme a esto, el hombre de experiencia universal o, como también solemos decir, el ‘hombre culto’, no sólo tiene una experiencia del mundo, sino también una experiencia o ‘cultura’ religiosa, estética, ética, política, práctica y técnica, etc”.²³¹ El yo vive la vida y la experimenta, pues, de distintas maneras y, en este sentido, la fenomenología debe poner cuidado en distinguir con precisión cada ámbito fenoménico de la vida y de toda posible experiencia. Pero la experiencia es del mundo que me circunda y en tanto lo experimento lo transformo; en un sentido estrecho podemos entender este mundo circundante “como mundo de lo enfrentante de un yo *personal* o de un yo que está en el conglomerado comunicativo, el cual abarca todas las objetividades y está constituido para él MEDIANTE SUS “EXPERIENCIAS”, mediante sus experiencias cósicas, axiológicas, prácticas (en las cuales, por ende, también entran aprehensiones axiológicas y prácticas). Este mundo circundante es, como ya se dijo antes, un mundo que se altera constantemente con el progreso del experiencia actual, de la actividad actual del sujeto en experiencia natural, en evidencia teórica, en el valorar, querer, crear, en el configurar *objetos* siempre nuevos, etcétera”.²³² En este sentido se debe describir cada ámbito en la conciencia originaria y para esto debemos diferenciar los fenómenos, por lo menos, en: *meras cosas, valores y bienes*. A esto corresponderá la división de la filosofía husserliana en teórica, axiológica y práctica y sus correspondientes actitudes.²³³ Y es que en el fondo la vida para Husserl es razón y ésta, hay que decirlo, tiene un carácter intuitivo y éste no es solamente un

²³¹ Ibid, p, 58.

²³² Husserl, Edmund, *Ideas relativas... 2., op.cit.*, p, 43.

²³³ En este sentido, “*vida trascendental o conciencia del mundo es razón*: razón práctica, razón estimativa, razón teorética o lógica”. En García-Baró, Miguel, *Husserl..., op. cit.*, p, 19.

asunto de conocer, sino que es una estructura fundamental de la vida subjetiva. Hemos dicho anteriormente que Husserl divide su filosofía en tres grandes regiones, pero hay que entender esto como una coordinación de estas disciplinas, es decir, la filosofía debe coordinar las tres regiones de la lógica, la estética y la ética. Al respecto dice Husserl: “Con la esencial comunidad de género de todos los caracteres de posición está *eo ipso* dada la de sus correlatos noemáticos de posición (el “carácter tético en sentido noemático”), y si tomamos estos últimos con sus restantes bases noemáticas, la esencial de comunidad de todas las “proposiciones”. En esto radican últimamente las analogías advertidas en todo tiempo entre la lógica general, la teoría general de los valores y la ética, que, perseguidas hasta sus últimas profundidades, conducen a la constitución de disciplinas paralelas generales y formales, la lógica formal, la axiología y práctica formales”.²³⁴ Esta clasificación corresponde a las formas principales de la razón ya sea ésta cognoscente, valorativa o práctica, pero lo que se pretende es fundamentar las tomas de posición correspondientes, pues en cada una se toma una posición específica y la filosofía debe dar cuenta de ello. Hablar de tomas de posición es, en el fondo, hablar de actitudes. “Ensayamos primero la siguiente FORMULACIÓN: LA ACTITUD TEMÁTICA DE LA EXPERIENCIA y la investigación experimental NATURALES del CIENTÍFICO DE LA NATURALEZA, es la actitud DÓXICO-TEÓRICA. Frente a ella hay OTRAS ACTITUDES, a saber, la actitud valorativa (la que, en el más amplio sentido, valora lo bello y lo bueno) y la actitud práctica. Obviamente, hablar de actitudes remite al sujeto respectivo, y conforme a ello hablamos del SUJETO TEÓRICO O TAMBIÉN COGNOSCENTE, del SUJETO VALORATIVO Y PRÁCTICO”.²³⁵ Sin embargo, hay que poner de manifiesto que

²³⁴ Husserl, *Ideas relativas... I*, op.cit., p, 280.

²³⁵ Husserl, Edmund, *Ideas relativas... 2.*, op.cit., pp, 241-242.

en las tres actitudes hablamos de actos como actos dóxicos (*objetivantes*), como actos de representación, de juicio, de pensamiento; actos entendidos como vivencias dóxicas. Que remiten a la actitud y el interés correspondientes, pues el “interés teórico no es el único; ni el único que tiene valor. “Los intereses estéticos, éticos, prácticos, en el sentido amplio de la palabra, pueden vincularse a lo individual y prestar sumo valor a su descripción y explicación aislada”.²³⁶ En este sentido, “paralelamente a la actitud teórica, corren como posibilidades la actitud axiológica y la actitud práctica. En este respecto pueden comprobarse resultados análogos”.²³⁷

Husserl ha repetido en muchas ocasiones que todo “*cogito* tiene su *cogitatum*” y esto es esencial para el concepto fenomenológico de la intencionalidad. Hay que admitir que *cogito* puede significar: percibo, recuerdo, espero, deseo, etcétera. Sin embargo, para Husserl el *cogito* “también puede significar: ejerzo actividades afectivas “valorativas”, con placer o displacer, con esperanza podemos, o con actividades volitivas, etcétera”.²³⁸ El cogito está, pues, dirigido a toda clase de objetos que pueda proporcionar la experiencia (cosas, valores, fines). “Pero cada uno admite, en un cambio de actitud, una reflexión dirigida a su *cogitatum qua cogitatum*, a su “*objetividad intencional en cuanto tal*. Por esta reflexión puede entenderse una reflexión dóxica, pero también una correspondiente reflexión de la efectividad y el querer dirigido a fines.”²³⁹

Hay que reconocer que nuestro autor lo que ha trabado con mayor interés y precisión es la lógica, pero análogamente es posible, pues, trabajar la estética y la ética, digamos que éstas

²³⁶ Husserl, *Investigaciones...1, op.cit.*, p, 196.

²³⁷ Husserl, Edmund, *Ideas relativas... 2., op.cit.*, p, 37.

²³⁸ Husserl, Edmund. *Lógica formal...op.cit.*, p, 140.

²³⁹ Idem.

últimas no han sido abordadas con profundidad por nuestro autor. Digamos que son disciplinas todavía por construir, puesto que las disciplinas prácticas y más aún la axiología están todavía por constituirse, siguen siendo “*desiderata* teóricos”.²⁴⁰ Sin embargo cuando hablamos de filosofía como ciencia estricta, debemos de reconocer que pertenecen a su dominio. En este sentido, al “dominio de la ciencia estricta pertenecen por lo tanto, sin duda, todos los ideales teóricos, axiológicos y prácticos.”²⁴¹ Sea como sea, dice Husserl: “En esto radican últimamente las analogías advertidas en todo tiempo entre la lógica general, la teoría general de los valores y la ética, que, perseguidas hasta sus últimas profundidades, conducen a la constitución de disciplinas paralelas generales y formales, la lógica formal, la axiología y práctica formales”.²⁴² Y así como a la lógica la dividía Husserl en formal y material, cabe esperar, por analogía, que la axiología y la ética, sean divididas, a su vez, como ciencias formales y materiales, puesto que “se comprende la posibilidad, incluso la necesidad, de disciplinas formales y materiales, noéticas o noemáticas y ontologías referentes esencialmente a la intencionalidad afectiva y volitiva.”²⁴³

Finalmente, sabemos que en las *Investigaciones Lógicas* Husserl inicia la lucha contra todo relativismo ya sea psicologismo, naturalismo, etc, y no menos en *La filosofía como ciencia estricta* y lo que hacía ahí era, sobre todo, una crítica desde el punto de vista teórico, pero para Husserl es posible también:

“Someterse a una crítica semejante la axiología y la doctrina práctica del naturalismo, inclusive la ética y asimismo la propia praxis naturalista. Pues es inevitable que los contrasentidos teóricos produzcan contrasentidos (desacuerdos evidentes) en la conducta actual, ya sea teórica, axiológica o ética. El filósofo naturalista es, por así decirlo y bien considerarlo, idealista y objetivista en su procedimiento. Lo anima el deseo de presentar científicamente (ósea de modo obligatorio para todo ser racional) lo

²⁴⁰ Husserl, Edmund, *Ideas relativas...I.*, op.cit., p, 354.

²⁴¹ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, op.cit., p, 16.

²⁴² Husserl, Edmund, *Ideas relativas...I.*, op.cit., p, 180.

²⁴³ Ibid, p, 283.

que en todas partes es genuina verdad, belleza y bondad auténticas; de hacer conocer el modo de determinarlas de acuerdo a su esencia universal, de alcanzarlas en los casos particulares. Cree haber cumplido su meta por medio de la ciencia de la naturaleza; y, entusiasmado con esa idea, se considera maestro y reformador práctico en lo que se refiere a la verdad, el bien, lo bello de acuerdo a la ciencia de la naturaleza. Pero no es más que un idealista que anticipa y pretende fundamentar teorías que niegan justamente lo que presupone en su actitud idealista, ya sea construyendo teorías, ya sea fundando y proclamando a la vez valores o normas prácticas como las más bellas y mejores. Por cierto, tiene sus presupuestos en la medida en que se ocupa de teorías, en que presenta objetivamente valores como normas de validez y en que propone reglas prácticas de acuerdo a las cuales cada uno ha de querer y obrar. El filósofo naturalista enseña, predica, moralista, reforma. Pero niega lo que todo predica, todo postulado como tal, presupone de acuerdo a su significación. Sólo que no predica como los antiguos escépticos, *expressis verbis*: la única posición razonable consiste en negar la razón, tanto la razón teórica como la razón axiológica y la práctica”.²⁴⁴

Además de la importancia en todos los ámbitos de la razón de la crítica al naturalismo, en la cita anterior Husserl, refiriéndose a la división de la filosofía en teórica, práctica y axiológica, habla de “Verdad, belleza y bondad” y de “la verdad, el bien, lo bello”. Esto que puede indicarnos. Veamos, hemos puesto de manifiesto el asunto de la teoría, la práctica y la axiología, lo cual, hace referencia a las disciplinas filosóficas: lógica, ética y estética. Así como a las facultades humanas de el entendimiento, la voluntad y el sentimiento y/o la sensibilidad. Y con esta última cita al hablar Husserl de la verdad, la bondad y la belleza, designa los conceptos según un esquema tradicional de la división de la filosofía a que se refieren dichas disciplinas, Pero hablamos, entiéndase, de meras cosas, fines y/o medios y valores. Por nuestro tema a nosotros nos interesa resaltar la teoría general de los valores o axiología y decimos que tiene por objeto valores éticos, estéticos y de cualquier otra índole, lo importante para nosotros son los valores estéticos y artísticos. Sustituir aquí axiología por estética tiene sentido, por todo lo antes expuesto, sin embargo, el mismo Husserl establece dicha división, pero sea como sea, “la razón no padece por ser distinguida en «teórica», «práctica» y «estética»”.²⁴⁵ En este sentido equiparamos axiología y estética, aunque sepamos que la axiología abarque otros

²⁴⁴ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, pp, 14-15.

²⁴⁵ Husserl Edmund. *La filosofía como autorreflexión...* *op.cit.*, pp, 141-142.

ámbitos; la razón práctica en tanto interés ético le corresponderá también los valores éticos, pero además y fundamentalmente le corresponderán las obligaciones morales y el deber.

Capítulo II

Fenomenología de la corporalidad e hylética: un análisis estético

“El cuerpo no es sólo cuerpo sentiente, sino también órgano del movimiento. En él, el alma –o por mejor decir, el sujeto anímico- siente, en él el sujeto se mueve y mediante sus movimientos ejecuta acciones en el mundo material (yo me muevo, yo muevo algo). Debemos, pues, distinguir entre el movimiento mecánico, el movimiento de la cosa material llamada cuerpo en tanto que material, y el movimiento espontáneo, la actuación anímica, la acción del sujeto ‘encarnado’”¹

En el capítulo anterior pudimos adentrarnos en el pensamiento fenomenológico, aunque propiamente no hemos tenido acceso al pensamiento estético de nuestro autor, sin embargo, hemos sentado las bases para ello, pues hemos conocido los lineamientos metódicos y sistemáticos de la fenomenología husserliana y éstos serán la pauta para el desarrollo de la estética en Husserl. Ahora bien, el capítulo anterior culminó con las reflexiones en torno a la axiología y desde ahí tenemos entrada a la estética, sin embargo, hemos preferido comenzar por el lado de la sensibilidad y para ello trabajaremos el problema de la corporalidad y el asunto de la hylética como base fundamental para la estética misma. A este respecto trabajaremos además la constitución a nivel corpóreo de la cosa material en tanto es *aistheta* (en su estructura sensible, estética) y la cuestión, imprescindible de lo sensible y lo categorial.

§ 7. Cosa material y naturaleza: hacia una fenomenología de la corporalidad.

La fenomenología de la corporalidad en Husserl abre una novedosa forma de acceso a la cuestión de la materia. De hecho, el nexo de la fenomenología de la corporalidad y la materia puede establecerse en los análisis husserlianos sobre la constitución de la naturaleza material presentada en el segundo tomo de las *Ideas*. En dicho texto, la constitución de la naturaleza

¹ Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Tr. Luis E. González revisada por Antonio Zirió Q. UNAM, México, 2000, p 135.

material está relacionada con la tarea de la teoría de las ciencias, ya que el dominio de la ciencia natural exacta es el concepto regional de “cosa material”. En este sentido, es necesario revisar los efectos de la conciencia en los cuales se nos puede dar una “naturaleza material”. La actitud científico-natural o naturalista es la que está dada para experimentar la naturaleza material; en oposición a dicha actitud Husserl presenta la actitud personalista, que es la actitud del “vivir natural” o sea, la disposición básica de la vida natural; el correlato de la actitud personalista es, pues, la vida natural, nuestro mundo con valores, bienes, etc.; en cambio, el correlato de la actitud naturalista son las cosas entendidas como “meras cosas”. El “meras cosas” indica que éstas están caracterizadas por ser las cosas tal como se nos muestran en la pura inmediatez, esto es, en la intuición sensible, como dadas por los sentidos, dejando a un lado la significación para nosotros como útiles, bienes, obras de arte, etc. Digamos que la cosa material es la cosa a secas desprovista de toda significación, algo así como un proto-objeto, en este sentido se dejan a un lado todos los predicados axiológicos y prácticos que podemos atribuirle a las cosas. Le llamamos proto-objeto precisamente a esa presencia sensible que es portadora, en un nivel más alto, de predicados significativos a un nivel axiológico y práctico. Dice Husserl al respecto y poniendo énfasis en lo axiológico: “Viviendo en el INTUIR MERAMENTE SENSIBLE, el del nivel inferior, ejecutándolo teóricamente, tenemos UNA MERA COSA captada teóricamente de la manera más simple. Pasando a la captación de valor y al juicio de valor estéticos, tenemos más que una mera cosa; tenemos la cosa con el carácter del valor como propio de su ser-así (o con el predicado expreso del valor), tenemos una cosa valiosa. Este *objeto* de valor, que en su sentido objetivo encierra el carácter de la valiosidad

como propio de su ser-así, es el correlato de la captación teórica del valor. Es por tanto un *objeto* de nivel superior”.²

Lo que podamos entender por cosa material, además de lo ya dicho respecto a la “mera cosa” y el proto-objeto, sólo lo podemos descubrir en el análisis de cómo ella se constituye en la conciencia, en sus efectuaciones, pues, para la conciencia. Esto tiene que ver con los análisis ya muy conocidos de Husserl –y que por tanto no tendría mucho sentido profundizar aquí– acerca del modo en que la cosa de la percepción se nos muestra en escorzos y perspectivas de aspectos. Podemos mencionar y esto es importante como antecedente a la temática de la cosa material como *aistheta* y su contextura que es necesario describir el sistema de exhibiciones subjetivas, matizaciones en las cuales se constituye sintéticamente el esquema y cada momento del esquema de la cosa material y según todos los estratos del esquema. Dice Husserl: “Falta entonces la orientación, la “manera de aparición” del esquema según “cerca” y “lejos” y con ello de la *cosa* misma –su matizarse, podemos también decir, en el sistema de matización, que se llama sistema de orientación, con las unidades intermedias de las “*cosas* a distancia”.³ Esto es primordial tenerlo en mente, pues es importante resaltar lo que de estos análisis resulta para el concepto de “cosa material”, esto es, para el concepto de naturaleza en el sentido en que ésta conforma el dominio de la ciencia natural exacta, pues la “naturaleza es una realidad intersubjetiva y realidad no solamente para mí y mis congéneres fortuitos, sino para nosotros y todos los que hayan de poder entrar en trato con nosotros y entenderse con nosotros acerca de las cosas y los hombres”.⁴ Ahora bien, la cosa aparece siendo la una y la misma en la serie de percepciones en que se muestra en perspectivas cambiantes. El concepto de cosa entendido,

² Husserl, Edmund, *Ideas relativas...2*, *op.cit.*, pp, 38-39.

³ *Ibid*, p, 265.

⁴ *Ibid*, p, 119.

pues, como lo idéntico que aparece en ella es el concepto de una regulación esencial del curso de nuestra representación. “La *cosa* es una regla de apariciones posibles. Esto significa: la *cosa* es una *realidad* en cuanto a unidad de una multiplicidad de apariciones reguladamente co-pertencientes. Y esta unidad es una unidad intersubjetiva. Es una unidad de estados; la *cosa* tiene sus propiedades *reales* y a cada momento le corresponde un estado actual (pues las propiedades expresan facultades, son propiedades causales referidas a un “si-entonces”).”⁵ La cuestión no puede ser de otra manera, pues la cosa se nos da de esa forma; bajo esta perspectiva, todo discurso acerca de una realidad material cósmica es legítimo en la medida en que regresa al modo intuitivo de darse. La constitución de la cosa depende del modo de su aparecer (del lado de allá o del lado de acá) y de la correlativa captación del sujeto que percibe sensiblemente (puede este ser una captación normal o anormal, dependiendo del funcionamiento de los órganos sensibles). Efectivamente existe la posibilidad de que haya miembros del cuerpo afectados e incluso que no se presenten en absoluto ningunas sensaciones o solamente aquellas que ya no son aprehensibles como apariciones de *cosa*. Sin embargo:

“Todos esos grupos de apariciones y de sensaciones se destacan como rupturas del sistema de las percepciones “ortoestéticas”, en el cual se experimenta concordantemente la realidad una y misma. Decimos que el cuerpo funciona por completo ortoestética o “normalmente” en la medida en que las percepciones o apariciones psicofísicamente dependientes son ortoestéticas. Entonces, para un sujeto solipsista solamente tiene sentido hablar de una corporalidad patológica, que funciona anómalamente, si tiene su sistema de experiencias ortoestéticas y con él constantemente frente a sí la naturaleza espacio-temporal-causal una. Esto a su vez presupone que su cuerpo esté constituido en sistemas de percepciones ortoestéticas: éste no puede ser, pues, por completo patológico, sino que tiene que ser tan “normal” que una parte de sus / órganos funcione normalmente y merced a ellos los miembros y partes corporales enfermos puedan ser dados como *objetivamente reales*”.⁶

Así, en esta forma de darse a la conciencia perceptiva, reside el impulso de su objetivación (su determinación científico-natural). Es posible determinar las cosa así,

⁵ Idem.

⁶ Ibid, pp, 106-107.

sensiblemente percibida en conceptos y juicios, y sólo así es posible lograr el entendimiento mutuo con los otros sujetos respecto de aquello que aparece ante nuestros órganos sensitivos, siendo indiferente, por el momento, el funcionamiento de los órganos de los sentidos. La exactitud determinante de la ciencia natural exige, pues, una verdad objetiva (esto significa intersubjetiva) una verdad que sea evidente para todo *cogito*. Toda determinación científica acerca de las cosas presupone la captación sensible de la cosa, es decir, el proto-objeto. En otras palabras, este ser propio de la captación, motiva la aprehensión teórica de la actitud científico-natural con el fin de una determinación universal. Pues toda “teoría pura, toda actitud puramente científica, tiene su origen en el interés teórico ante una objetividad o un género de objetos que hay que constituir primigeniamente; con respecto a la ciencia de la naturaleza, esta objetividad que hay que constituir primigeniamente es la naturaleza, la unidad *real* de todas las objetividades la naturaleza.”⁷ Bajo esta perspectiva, la actitud teórica no quiere nada de las cosas, nada de su utilidad, etc. Sin embargo, esto no es del todo preciso, pues para Husserl:

“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 en 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 saber del ser aparente. Así pues, el correlato de la naturaleza no es un sujeto que no aspira, no quiere, no valora. Esto es impensable”.⁸

El científico, pues, aunque hace abstracción de todos los valores, valora su propio saber.

Sea como sea, la determinación del proceder científico no penetra en el fundamento metafísico

⁷ Ibid, p, 56.

⁸ Ibid, p, 55.

de la naturaleza ni tampoco puede alcanzar un enunciado sobre la esencia de la materia. El análisis de la constitución de la naturaleza material responde al concepto de cosa material como concepto fundamental de una determinada región o esfera de entes. El análisis versa sobre el modo en que las cosas afectan a los sentidos y sólo se puede enunciar lo que corresponde a dicha afección. Bajo esta perspectiva lo material de la cosa designa el fundamento desconocido, lo teóricamente incognoscible de los fenómenos, pero no al estilo de la “cosa en sí” kantiana, sino lo desconocido del sentido externo. La aparición de la cosa material está en correlación con las cinestesis, mejor dicho, con el funcionamiento cinestésico de los miembros del cuerpo propio. La cosa, pues, se muestra bajo circunstancias reales, en conexión con una causalidad real. “En toda constitución y en todos los niveles tenemos necesariamente “CIRCUNSTACIAS” referidas unas a otras y lo “PERTENECIENTE” a todas las circunstancias por todas partes hallamos EL “SI-ENTONCES” O EL “PORQUE-ENTONCES”. ”⁹

Sin embargo, hay que notar que las perspectivas en las que la cosa aparece no son producto de una percepción pasiva, esto es, la receptividad no consiste solamente en el hecho de padecer la afección, sino que también implica una conciencia activa y el nexo causal entre ambas. Esto quiere decir que “la PERCEPCIÓN es por todas partes una UNIDAD DE OPERACIÓN, que surge esencialmente de la labor de conjunto de dos FUNCIONES CORRELATIVAMENTE REFERIDAS. Se infiere a la vez que a TODA PERCEPCIÓN pertenecen FUNCIONES DE LA ESPONTANEIDAD. Los cursos de las sensaciones cinestésicas son aquí CURSOS LIBRES, y esta LIBERTAD EN LA CONCIENCIA DEL

⁹ Ibid, p, 89.

TRANSCURRIR es una pieza esencial de la constitución de la espacialidad”.¹⁰ Esta espacialidad de la que habla Husserl es de las cosas materiales y del mundo de las cosas y se constituye de forma originaria en el movimiento cinestésico del cuerpo vivo. Así pues, mediante mi cuerpo estoy entrelazado con las cosas materiales y su causalidad, por ello, dice Husserl que “el cuerpo tiene para su yo el distintivo peculiar de que porta en sí el PUNTO CERO de todas estas orientaciones. Uno de sus puntos espaciales, que incluso puede no ser un punto realmente visto, está siempre caracterizado en el modo del aquí central último, esto es, un aquí que no tiene ningún otro fuera de sí en referencia al cual él fuera un “allí”. Así, todas las *cosas* del mundo circundante poseen su orientación relativamente al cuerpo, tal como todas las expresiones de la orientación llevan consigo esta referencia”.¹¹ De este modo el cuerpo propio es el lugar en que se enlaza un sistema de causalidad subjetiva (irreal) con el sistema de causalidad objetiva (real). Las cinestesias sólo se pueden dar en un cuerpo que se mueva, que sienta y se oriente algo, un cuerpo somático [*Leib*] que se viva internamente. Las cinestesias son la actuación real de la subjetividad por medio del órgano práctico que es el cuerpo. En este sentido soy cuerpo vivo que se vive a sí mismo. La percepción de los hechos y la constitución de las cinestesias se da si anteriormente es dado el hecho primigenio del estructura somática del cuerpo: la hylé. “De esta manera es el cuerpo órgano de movimientos voluntarios, y lo es de una manera tan diversa, como numerosas son las series de sensaciones cinestésicas y los correspondientes movimientos aparentes de miembros”.¹² Hay una correspondencia entre la receptividad de la sensación y la espontaneidad cinestésica. Sin embargo, los movimientos cinestésicos regularmente pueden llevarse a cabo involuntariamente, pero podemos cobrar

¹⁰ Ibid, p, 90.

¹¹ Ibid, p, 198.

¹² Idem.

conciencia de ellos, puesto que corresponden al ámbito del “yo puedo”, del sistema de las capacidades. Se establece de este modo aquí una reciprocidad entre la constitución de la naturaleza material (la cosa material) y la constitución del cuerpo propio que actúa cinestésicamente. En este sentido, el hombre está en la naturaleza fundamentalmente porque el cuerpo es una cosa material en la naturaleza espacial. De esta relación no sólo nos podemos dar cuenta desde afuera, sino antes bien, “lo que llamamos cuerpo 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 estrato aperceptivo perteneciente a la totalidad del cuerpo. Tenemos, pues, que hacer abstracción de él para obtener el mero cuerpo material”.¹³

Lo corporal es dado, pues, en cuanto entrelazado en el nexo causal de la naturaleza material y sin embargo, corresponde a la realidad anímica. De este modo, ya ligado con la cosa material su movimiento no solamente está determinado por las leyes de la causalidad material, sino también con la realidad anímica. Así, piensa Husserl “las *COSAS MATERIALES* están exclusivamente condicionadas desde fuera y no están condicionadas por su propio pasado; son *REALIDADES SIN HISTORIA*”.¹⁴ Pues “a la esencia de la *realidad* material le pertenece la posibilidad de la identidad material en todo cambio de alteraciones, y justo de tal modo que no tiene lugar por ello un incremento o un fraccionamiento de la materialidad (los cuales en efecto pertenecen, en todo caso, a la esencia de tal *realidad* como posibilidad ideal). De igual modo le pertenece la posibilidad ideal de retornar en procesos cíclicos a idénticamente las mismas circunstancias externas en las cuales ya ha estado, por muy

¹³ Ibid, p, 133.

¹⁴ Ibid, p, 176.

importante que éstas fueran en un caso dado. Pero la *realidad* material ES de tal índole que en tal retorno cíclico tendría que tener idénticamente el mismo estado total. Frente a ello, a la esencia DE LA *REALIDAD ANÍMICA* pertenece el NO poder retornar por principio al mismo estado total: las *realidades* anímicas tienen precisamente una HISTORIA”.¹⁵ En este sentido, los artefactos culturales y entre ellos las obras de arte en tanto realidades espirituales, tienen historia, son historia. Es concebible a partir de esto que el arte ocupe un lugar intermedio entre naturaleza y espíritu.

Ahora bien, tanto la realidad material como la anímica se ordenan en la idea formal de la realidad entendida como una unidad de propiedades permanentes en relación con circunstancias pero precisamente gracias a estas circunstancias y propiedades pueden ser diferenciadas. La realidad anímica no se mueve desde afuera, como si estuviera solamente enlazada con un cuerpo, sino también desde adentro, por decirlo así. Así pues, “el resultado de la consideración que debía haber esclarecido para nosotros el sentido de lo que quiere decir hablar del “alma” y de la “naturaleza anímica”, nos lleva de regreso, según ello, al punto de partida de toda la discusión: lo que tenemos que contraponer a la naturaleza material como segunda especie de *realidades* no es el “alma”, sino la UNIDAD CONCRETA de cuerpo y alma, el sujeto humano (o *animal*)”.¹⁶

Además de todo lo dicho hasta aquí acerca de la cosa material, ¿qué resulta en lo que respecta a la esencia de la naturaleza material? Decimos con Husserl que “un resultado importante de nuestras consideraciones es que la “NATURALEZA” y el CUERPO –y en su entrelazamiento con éste también el ALMA– SE CONSTITUYEN EN RELACIÓN

¹⁵ Idem.

¹⁶ Ibid, p, 178.

RECÍPROCA CON EL OTRO, juntos uno con otro”.¹⁷ Esto significa que las sensaciones y las cinestesis constituyen, ciertamente, la cosa material como correlato de la percepción externa, pero además, y al mismo tiempo, constituyen el cuerpo propio; actúan simultáneamente como constituyentes de cosa material y constituyentes del cuerpo. Pero es el cuerpo del que soy consciente como lo real material entrelazado con la causalidad física y, al mismo tiempo, con mí cuerpo como órgano de la voluntad. Y es que el yo se sabe como imperando en el cuerpo, como moviéndolo y, por ello, el yo sabe de la naturaleza de modo más inmediato que mediante la percepción exterior. El yo posee una fuente de experiencia en su conciencia de cuerpo, sin embargo desde la fenomenología de la corporalidad se puede regresar y hacer una desconexión del conocimiento natural objetivo para poder contribuir al esclarecimiento del problema de la materia. Y en este sentido, podríamos hablar con Husserl de un “sujeto encarnado”. “Del mismo modo en «la» Naturaleza es tal índice, así también lo es cada punto del espacio, el punto del espacio objetivo de la Naturaleza, es decir para una cierta coordinación de los fenómenos subjetivos de la Naturaleza y de sus orientaciones, referidos para cada yo a su punto-cero en el intracuerpo”.¹⁸

La determinación del concepto de naturaleza material, desde la perspectiva del análisis constitutivo no es la única determinación competente, pues, en general, no atañe a un concepto de la esencia de la naturaleza, sino tan sólo al producto del método de su determinación objetiva, sin embargo, la esencia se puede lograr al abandonar la actitud natural. Al respecto dice Husserl en un mirar retrospectivo: “Es tiempo ahora de detenernos a reflexionar. Sentimos aquí una dificultad incómoda, cierta tensión entre la naturaleza que estaba al principio y la

¹⁷ Ibid, p, 140.

¹⁸ Husserl, Edmund. *Problemas fundamentales...op. cit*, p,. 195

naturaleza que surgió para nosotros ahora en el nexo de la comunidad”;¹⁹ esto es, entre la naturaleza (como estrato inferior y fundante de todos los demás) propio de las “meras cosas”, y aquello que nosotros mismos somos en comunidad con los otros (nuestro común mundo circundante) para nosotros y para los demás en cuanto a sujetos corporales, esto es, en cuanto seres naturales. Hay pues una tensión, sin embargo, la actitud naturalista se subordina a la actitud personalista y sólo cobra autonomía ya sea por abstracción o por un auto-olvido del yo personal. La actitud personalista designa el modo en que el hombre está en su mundo de la vida de modo inmediato. Habría que pensar en un concepto de naturaleza que no sea naturalista (tema de la *Crisis*), sino que repose sobre la experiencia de la naturaleza resultante de lo cinestésico del yo en el cuerpo propio. Hay pues una relación que experimenta íntimamente el sujeto corporal y cinestésicamente activo con la naturaleza y, a la vez, consigo mismo en su cuerpo en tanto miembro de la naturaleza.

La naturaleza, pues, en la actitud naturalista es la totalidad de las realidades entre las que se encuentran no sólo las meras cosas materiales, sino también cuerpos animados y, entre ellos, nuestro propio cuerpo, que está en cuanto cuerpo material dentro del nexo causal real. Y dice Husserl: “De modo correspondiente, el cuerpo ajeno que está presente en mi entorno, y entre los objetos de la Naturaleza, se reduce como cuerpo físico [*Körper*]. Pero luego, con la apercepción que lo constituye para mí están enlazadas presentaciones, y justamente en una motivación legítima, en la unidad de una apercepción de orden superior («apercepción humana»), con derecho en sí misma, en la que es puesto un hombre o en la que a través de la empatía es puesto un segundo yo que intuyo aquel otro cuerpo e intracuerpo [*Leibkörper*] allí, de un modo interno, con su intracuerpo, y, en torno al intracuerpo que se le da

¹⁹ Ibid, p, 255.

impresionalmente, una Naturaleza que es la misma, aunque se le dé al otro en otros modos fenoménicos y de conciencia diferentes de aquellos en que se me da a mí”.²⁰

Ahora bien ¿qué es la naturaleza y qué es nuestro cuerpo en la actitud personalista, la propia del mundo natural de la vida? El cuerpo en esta actitud no pensamos en percibirlo como una cosa material entre otras, ni en añadirle lo anímico como algo agregado suyo. Y por su puesto, no nos concebimos como seres corporales condicionados psicofísicamente Frente a ello, “lo que sigue es sorprendente: LA APREHENSIÓN en la que nos es dado EL HOMBRE EN EL CUERPO HUMANO, en la que nos es dado como *personalidad* que vive, obra, padece, y en la que nos es conciente como *personalidad REAL* que en las circunstancias de su vida *personal* se comporta tan pronto así, tan pronto asá, PARECE CONTENER UN PLUS”.²¹ Entonces, frente a la actitud naturalista, en la actitud personalista la concepción natural parece contener ese *plus* del que habla Husserl y es que la actitud personalista es considerada como actitud “en la que estamos todo el tiempo cuando vivimos uno con otro, le hablamos a otro, le damos la mano a otro al saludarlo, nos relacionamos uno con otro en el amor y la aversión, en la intención y el hecho, en el decir y contradecir; en la que estamos, igualmente, cuando vemos las *cosas* de nuestro entorno precisamente como nuestro entorno y no como naturaleza “*objetiva*”, como en la ciencia de la naturaleza. Se trata, pues, de una actitud totalmente natural y no de una actitud artificial que tuviera que ser conquistada y descubierta mediante recursos extraordinarios”.²² Este *plus* indica, pues, que en ambos casos se trata de una percepción totalmente distinta como de una comprensión que en cada caso es diferente de lo que nosotros somos: “En un caso el “MUNDO CIRCUNDANTE” ofrece el sistema de

²⁰ Ibid, p, 194.

²¹ Husserl, Edmund. *Ideas relativas ...2, op.cit*, pp, 178-179.

²² Ibid, pp, 228-229.

circunstancias *reales*; en el otro caso, el mero CUERPO y el nexo de conciencia transcurrido”.²³ Ahora bien, hay que poner en claro que las circunstancias en un caso y en otro son totalmente distintas; las circunstancias de las que somos dependientes en la actitud naturalista son las de la determinación causal, mientras que las circunstancias de las que nos sabemos dependientes en cuanto personas en nuestro personal mundo circundante son las de la motivación. Quizá la consideración de cosas es lo que motiva un comportamiento. Sea como sea el estar motivado es totalmente diferente a la relación psicofísica de los estímulos sensoriales proporcionados por la visión de las cosas, con una cosa material entendida como objeto del estímulo. El estímulo causal es naturalista, mientras que la motivación libre es personalista. En la actitud personalista no estamos dirigidos al cuerpo como a un objeto entre otros objetos, pues dentro del personal mundo circundante, el cuerpo no es para nosotros una cosa, sino que me pertenece de un modo muy específico; y, como un subsuelo oscuro de la subjetividad espiritual personal. El cuerpo [*Leib*] es ese subsuelo o trasfondo oscuro de la sensibilidad, y esto significa de la dependencia de lo corporal y, por lo tanto, de la naturaleza. Al respecto dice Husserl: “Este yo específicamente espiritual, el sujeto de los actos del espíritu, la *personalidad*, se halla a sí dependiente de un SUBSUELO OSCURO de predisposiciones de carácter, disposiciones primigenias y latentes, y por otro lado dependiente de la naturaleza”.²⁴

Al respecto Husserl distingue la intencionalidad en dos sentidos: “ 1) como aquella conforme a la cual son concientes objetos, mera conciencia, REPRESENTAR, y 2) como aquella que compone el comportarse de los actos hacia el otro presentado, las “TOMAS DE

²³ Ibid, p, 180.

²⁴ Ibid, p, 324.

POSICIÓN”.”²⁵ Entonces en la intencionalidad separamos conciencia de objeto y toma de posición del yo personal (su comportamiento) pero ambos sentidos tienen “UN FONDO QUE yace ANTES DE TODO COMPORTAMIENTO, que más bien está presupuesto por todo comportamiento”.²⁶ El yo espiritual personal “no es un yo abstracto de los actos que toman posición, sino que es la *personalidad* PLENA, YO-HOMBRE, el yo tomo posición, el yo pienso, valoro, actúo, llevo a cabo obras, etc. A mí me co-pertenece luego un SUBSUELO DE VIVENCIAS y un SUBSUELO DE NATURALEZA (“mi naturaleza”) que se manifiesta en el engranaje de las vivencias”.²⁷ Este subsuelo es el que se manifiesta en la corporalidad en cada caso propia, corporalidad que es consciente al yo experimentante como aquello que condiciona su sensibilidad con sus impulsos y efectos en la forma de la motivación y su comportamiento; pero también la corporalidad entendida como mi propio cuerpo, del que dispongo en todo momento al imperar en él. En efecto este subsuelo es particular y concretamente subjetivo. Ahora bien, según nuestros análisis se puede ya ver el uso que Husserl da al concepto de naturaleza en tres sentidos. En primer lugar se habla de la naturaleza de la ciencia natural exacta y objetivante, en este sentido la naturaleza es intuitible y determinable mediante determinaciones intelectuales simbólico-matemáticas. En segundo lugar hablamos de naturaleza como ya intuitible y propia del mundo de la vida, que se percibe por los sentidos externos, cuya representación como acontecer se rige por una ley causal. Finalmente, en tercer lugar hablamos del subsuelo de la naturaleza que se anuncia en la corporalidad y que permite la configuración de la condición constitutiva de la posibilidad de la experiencia de la naturaleza como tal; este subsuelo se entiende como un momento estructural pasivo de la subjetividad

²⁵ Ibid, p, 326.

²⁶ Ibid, p, 327.

²⁷ Ibid, p, 328.

trascendental constituyente e incluso se percibe el subsuelo “del espíritu como “lado de naturaleza”.”²⁸

Con todo esto, se puede ver que en la relación de corporalidad y naturaleza material (ambos se constituyen a la par e inseparablemente), se rompe la relación tradicional entre inmanencia y trascendencia (entre dentro y afuera), pues en la actitud trascendental desaparece dicha ruptura de la tradición al preguntar por las condiciones constitutivas de la experiencia de la naturaleza perteneciente al mundo de la vida.

Hay que reconocer finalmente que la corporalidad en Husserl [*Leiblichkeit*] no está reñida de ninguna manera con el trascendentalismo de la conciencia pura. Esto ni en el momento en que nuestro autor ha llevado su fenomenología a ese trascendentalismo del yo puro (*Ideas I*). Por el contrario, hay en el Husserl trascendental un espesor de la corriente natural y espontánea de las vivencias íntimamente conectadas con la *Leiblichkeit*. En este sentido, la importancia del cuerpo para Husserl está referida cuando éste habla a un nivel originario de la experiencia. Este es un nivel antepredicativo y en éste, la experiencia es entendida como una relación directa e inmediata con lo individual. Y esto, evidentemente, se establece mediante el cuerpo.

Dice Husserl:

“Para llegar a ver claro, busquemos la última fuente de que se alimenta la tesis general del mundo que llevo a cabo en la actitud natural, o que hace posible que me encuentre bajo la forma de la conciencia con un mundo de cosas que está ahí frente a mí, que me atribuya un cuerpo en este mundo y que por ende, pueda insertarme a mí mismo en él. Patentemente es esta última fuente la *experiencia sensible*. Pero basta nuestros fines considerar la *percepción sensible*, que entre los actos de la experiencia desempeña en cierto buen sentido el papel de una experiencia primaria de la que todos los demás actos de experiencia sacan una parte principal de su poder de fundamentar. Toda conciencia percipiente tiene de propio ser conciencia de la *presencia de un objeto individual en su propia persona*, por decirlo así, el cual es por su parte, en sentido lógico puro, un individuo o una variante lógico-categorial de él”.²⁹

²⁸ Ibid, p, 329.

²⁹ Husserl. *Ideas relativas...I, op cit.*, pp 88- 89.

En la actitud natural de la que habla Husserl, el mundo de la vida [*Lebenswelt*], no está tematizado, pero su posible tematización puede ser realizada sobre la evidencia de este mundo de la vida y sobre la percepción. Hay pues, una creencia en el mundo, y sobre ella podemos suponer cualquier praxis teórica. De este modo, sobre la base del mundo de la vida (su experiencia y la percepción sensible) es sobre la que ahora nos corresponde tematizar. Resulta evidente que toda percepción hace referencia como correlato intencional al cuerpo. Ya que “la percepción no es entonces una “auténtica” percepción. Pero si lo es, y esto quiere decir que se deja “confirmar” en el curso actual de la experiencia, eventualmente con la ayuda del correcto pensar empírico, entonces *existe* la cosa percibida *realmente* y está dada en la percepción realmente ella misma y en persona [*leibhaftig*]. El percibir, considerado meramente como forma de la conciencia y prescindiendo del cuerpo y de los órganos corporales, se presenta como algo carente de toda esencia, como el vacío mirar de un “yo” vacío al objeto mismo que se toca misteriosamente con éste”.³⁰

Husserl distingue, pues, entre [*Körper*] (cuerpo de la física que tiene el sentido de un cuerpo físico, de cosa con volumen, de un sólido geométrico con extensión, de una masa inerte, muerta, de cadáver) y [*Leib*] (cuerpo propio que tiene el sentido del cuerpo que forma parte de un ser vivo o que constituye a un ser animado, tiene relación con la palabra inglesa [*Life*], vida) y es a este último al que nos referimos, pues es el cuerpo del sujeto (el sujeto corpóreo) y es el que el hombre vivencia y a partir del cual puede vivenciar. En este sentido, la corporalidad [*Leiblichkeit*] se presenta a sí misma en el caso del hombre. De esta manera el cuerpo [*Leib*] es el órgano de la percepción. Esto significa que el cuerpo propio está presente en toda percepción y al estar necesariamente de esta manera, el cuerpo se puede tener a sí mismo como campo de

³⁰ Idem, p 89.

percepción, es decir, ser órgano y objeto a la vez. Esto quiere decir que somos cuerpo y por nuestro cuerpo somos in-herencia al mundo. El cuerpo es el lugar de la comunicación con los otros y el lugar de los intercambios con las cosas. En las *Meditaciones Cartesianas* también nuestro autor se refirió a este asunto cuando dice que:

“Entre los cuerpos propiamente captados de esta naturaleza, encuentro luego, señalado de un modo único, mi cuerpo vivo, a saber: como el único que no es mero cuerpo físico, sino precisamente cuerpo vivo: el único objeto dentro de mi estrato abstractivo el mundo al que atribuyo experiencialmente campos de sensación, aunque en distintos modos de pertenencia (campo de sensaciones táctiles, campo de sensaciones de calor y frío, etcétera.) ; el único «en» el que «ordeno y mando» inmediatamente (y , en especial, mando en cada uno de sus «órganos»). Percibo palpando cinestésicamente con las manos, viendo del mismo modo con los ojos, etcétera; y puedo percibir así en cualquier momento. Y estas cinestesis de los órganos transcurren en el «lo hago yo» y están sometidas a mi «yo puedo». Puedo además, poniendo en juego estas cinestesis, empujar, trasladar, etcétera, y , merced a ello, «actuar» con el cuerpo inmediatamente y, luego, mediatamente. Más aún: actuando perceptivamente tengo experiencia (o puedo tener experiencia) de toda la naturaleza, y , entre sus objetos, de mi propia corporalidad, que está, por lo tanto, según esto, referida retroactivamente a sí misma”.³¹

Leyendo y analizando este párrafo de las *Meditaciones* podemos notar que el cuerpo es el vínculo de inherencia al mundo. Esto es tematizado por el último Husserl, sin embargo, también ya en *Ideas I* hay algunos párrafos en donde se puede notar una prolepsis de estos conceptos:

“Veamos claro cómo puede la conciencia entrar, por decirlo así, en el mundo real en sentido estricto, cómo puede lo absoluto en sí abandonar su inmanencia y tomar el carácter de la trascendencia. Advertiremos en seguida que sólo lo puede mediante una cierta participación en la trascendencia en su primer sentido, el originario, y éste es patentemente el de la trascendencia de la naturaleza material. Sólo por su relación empírica con el cuerpo se convierte la conciencia en realmente humana o animal, y sólo por este medio ocupa un lugar en el espacio y en el tiempo de la naturaleza –en el tiempo que se mide físicamente-. Acordémonos también de que sólo mediante el enlace de la conciencia y el cuerpo en una unidad intuitivo-empírica natural, es posible algo así como una comprensión mutua entre los seres animados pertenecientes a un mundo, y que sólo por este medio puede cada sujeto cognoscente encontrarse con el mundo en su plenitud, consigo mismo y con otros sujetos, y a la vez reconocer en él un mismo mundo circundante, común a él y a todos los demás sujetos”.³²

³¹ Husserl. *Meditaciones...op.cit.*, pp 157-158.

³² Husserl. *Ideas relativas...I op.cit.*, pp, 125-126.

Podemos notar por la cita anterior que la conciencia deja de ser para Husserl, algo así como una conciencia abstracta, pues notamos claramente que ésta se humaniza por su conexión al cuerpo. Humanamente no tiene sentido hablar de una conciencia abstracta, pues la conciencia es *mi* conciencia y esto lo puedo afirmar en la medida en que soy cuerpo. Por otro lado, es también destacable que desde el cuerpo es posible la apertura a la intersubjetividad. Por el cuerpo podemos mantener una orientación en el mundo perceptivo. En este sentido, el cuerpo es el “punto cero” por la cual se da dicha orientación y una espacialidad propia del cuerpo. A partir de mi cuerpo y de la percepción que tengo de él es, como se puede hablar de la constitución del mundo circundante y el mundo en general. Así pues, en estricto sentido fenomenológico, mi cuerpo es el centro como un punto cero. Aclarando estos conceptos, podemos decir que mi cuerpo es lo que tiene espacialidad propia y la espacialidad de todas las cosas se constituyen en referencia directa a él. Por otro lado, como hemos visto en Husserl, el cuerpo es importante para el conocimiento de los otros, es decir, la constitución del mundo de la intersubjetividad. No está por demás aclarar que lo que permite la percepción del otro, es decir, del cuerpo del otro, es posible por mi propio cuerpo. El campo perceptivo se organiza espacialmente en torno de un punto de referencia ocupado por el cuerpo: el cuerpo es el ceñito absoluto de orientación. El cuerpo entra en escena en un papel privilegiado: sirve de intermediario entre el sujeto y el objeto.

§ 8. La contextura de los *aistheta* en relación con el cuerpo estético.

Ahora bien, después del análisis constitutivo de la cosa material, se podrá ya entrever que es además *aistheta*, esto es, que posee una estructura estética. Entonces hablamos de cosas

materiales en su estructura estética. Y es que en un análisis estético de la cosa material como *aistheton*, como sentido objetivo, como materia de la posición dóxica, es necesaria la referencia al cuerpo como textura de este sentido objetivo, de la *aisthesis* como contextura o textura-con la cosa en tanto *aistheta*. Entonces se pone de manifiesto que la contextura de las cosas materiales como *aistheta*, tal como se encuentra ante mí intuitivamente es dependiente de mi contextura, la del sujeto experimentante, que es referida a mi cuerpo y mi sensibilidad normal u ortoestética. Ahora bien, el mundo real, es decir, el mundo como modo de ser sujeto a la causalidad se constituye de forma originaria en forma escalonada, de tal modo que en el estrato inferior se edifica la multiplicidad de las cosas de los sentidos, esto es de sus esquemas de una forma espacial. Esto significa que las cosas de los sentidos se constituyen a la manera de la orientación, como ya hemos puesto de manifiesto, de tal modo que una cosa de los sentidos, por ejemplo, el propio cuerpo está dado como portador del centro de orientación cero. “La REALIZACIÓN se consuma luego de tal forma que las cosas de los sentidos se vuelven estados de las cosas reales; se constituye el sistema DE LAS CONTEXTURAS REALES, un sistema de referencias recíprocas reguladas de las cosas de los sentidos bajo el título de CAUSALIDAD”.³³ Entonces el cuerpo, en tanto una cosa como cualquier otra, admite una infinidad de causalidades (las actividades perceptivas consideradas como relaciones causales físicas) y además “todas aquellas especies de causalidades que pertenecen en general a las cosas que tienen como él una CONTEXTURA física”.³⁴ Ahora bien, atribuir una realidad en sí a las cosas es inadmisibile, pues las cualidades sensibles “cambian según la índole y temple de los órganos sensoriales: son dependientes de los órganos sensoriales y en general dependientes

³³ Ibid, p, 97.

³⁴ Ibid, p, 106.

del cuerpo y de la contextura entera del sujeto experimentante, entonces, las cosas dependen de la contextura del sujeto corpóreo. Y es que “el cuerpo no es solamente en general una *cosa* sino expresión del espíritu, Y ES A LA VEZ ÓRGANO DEL ESPÍRITU”.³⁵ Y en esta medida el cuerpo es estético, pues lo puramente subjetivo se halla del lado espiritual, del lado expresivo del cuerpo, “mientras que el cuerpo solamente en virtud de esta animación se dice “yoico”, o sus estados y contexturas se dicen contexturas “mías”, del yo, subjetivas. Entonces, en la animación radica que todo lo corporal pueda adquirir significado anímico. Pero también el alma tiene complejos de disposiciones ya sean afectivas, volitivas, de memoria, costumbre, convicciones, etc., “y con ello, contexturas *reales* que se manifiestan en ella como surgidas de ella misma, dimanadas de la propia influencia y no de alguna relación externa”.³⁶ El estrato de la sensación no está ahí como algo al lado de la *cosa* física; ahí está un cuerpo que tiene a una contexturas físicas y estesiológicas. Así mismo, el cuerpo es experimentado también como el cuerpo de un alma, y la palabra alma significa de nuevo un estrato de contexturas, y justo un estrato fundado todavía más elevado. Dice Husserl al poner un ejemplo: “En el mundo *objetivo*, en el espacio *objetivo* del mundo aparece aquí y ahora este gato *objetivamente real*; es físico y se mueve físicamente como las demás *cosas*, sólo que más allá de las contexturas meramente físicas tiene también persistentemente, contexturas estesiológicas y anímicas”.³⁷ Lo que está más allá o lo que es excedente de realidad de la *cosa* meramente física, esto es, lo anímico, no es separable sino que se da en ella misma. En este sentido decimos que se mueve con ella.

³⁵ Ibid, p, 131.

³⁶ Ibid, p, 175.

³⁷ Ibid, p, 222.

Así como la cosa material en su estructura estética posee contexturas, así como el cuerpo propio y el alma también las poseen, así Husserl habla de contexturas comunitarias (ya sea en sentido moral o jurídico) de la sociabilidad. Además toda vivencia intencional en tanto noética alberga en sí de forma esencial el sentido, y en tanto conciencia de algo hay elementos noemáticos que contienen capas y cada una de ellas texturas distintas. Hay que fijarse, pues, en las esencias y relaciones esenciales directa e intelectualmente videntes así como el conocimiento descriptivo de las mismas dentro del conjunto sistemático de todas las capas textuales noéticas o noemáticas de la conciencia pura trascendental. Los términos de textura y contextura son llevados, pues, a todo ámbito fenomenológico de la constitución. En este sentido, los objetos tienen “contexturas de valor”³⁸ y lo experimentamos con ellas, los apercibimos como objetos de valor. Pero además “vemos, por tanto, que toda *objetivación* de cosas espaciales se remonta en última instancia a la sensación. Con todas las objetividades nos vemos remontados desde las subjetividades categoriales a las sensibles. Como tales, mencionamos POR UN LADO a las objetividades sensibles que en cierto sentido son $\alpha\theta\sigma\theta\eta\tau\epsilon\ \cap\ \delta\iota\alpha$ es decir, que solamente incluyen representantes DE UNA esfera sensorial, y justamente de tal modo que no incluyen aprehensiones particulares implícitas, esto es, que intencionalmente no remiten a tesis ocultas que mediante reactivación pudieran volverse tesis propiamente dichas”.³⁹

Entonces desde una línea fenomenológica, en la esfera estética, las cosas, en tanto materiales, son dependientes del propio cuerpo como el punto cero a partir del cual el mundo circundante, por ejemplo, artístico, el que me rodea en tanto sujeto estético, toma sentido

³⁸ Ibid, p, 264.

³⁹ Ibid, p, 53.

constitutivo. La percepción del sujeto interesado en las obras de arte es estética, el resultado de la captación estética es lo que denominamos objeto estético a cuya existencia debemos la posibilidad de una experiencia estética. Vemos entonces que al igual que las meras cosas, las obras de arte también se orientan y se constituyen a partir de mi ser corpóreo estético, sólo que de una forma más intensa. Digamos que el arte intensifica la percepción y la vuelve estética plenamente. Las cosas materiales en su estructura estética (*aistheta*) poseen una contextura que se relaciona con la propia contextura del cuerpo en un sentido estético. Así, pues, las cosas materiales en tanto que son *aistheta*, poseen una estructura sensible y una contextura. Mi cuerpo en el sentido que es *Leib* se relaciona contextualmente con las cosas. La contextura es el apuntar intencional corpóreo. Así como la conciencia es intencional, el cuerpo también se dirige a los objetos. Ver es dirigirse a lo visto, etc. El contenido revela que hay una intencionalidad corpórea; que el cuerpo está dirigido a la cosa material en su estructura estética y es debido a esto que se capta porque el cuerpo también tiene textura, relación que se basa en una interdependencia material y sensible a la cual podemos acceder desde una fenomenología hylética* de la corporalidad. El cuerpo por medio de la intencionalidad apunta hacia y es el medio de toda percepción, es el órgano de la percepción y es que el mundo se ordena respecto a mi cuerpo. En tanto que me muevo, mi perspectiva cambia. Es a partir de mi cuerpo desde donde se ordena el mundo. En este sentido todo tiene referencia intencional al cuerpo, por lo tanto, también las obras de arte. Ahora bien, el cuerpo es dependiente e interdependiente en la medida en que las contexturas de la obra de arte, por ejemplo y mi cuerpo embonan en un entrelazo estético. La interdependencia que ciertamente es mutua se da por la contextura estética. Finalmente, la aprehensión estética de un cuadro, un grabado, etc.,

* De la fenomenología hylética hablaremos más adelante en el § 10.

se ejerce en continuidad con los movimientos del cuerpo y la constitución del espacio percibido. Dicha aprehensión implica las modificaciones fenomenológicas que llevan a una determinada ruptura con la percepción cotidiana, digamos que la aprehensión de obras de arte que se da a nivel corpóreo, rompe con la cotidianidad.

§ 9. Lo sensible y lo categorial.⁴⁰

De hecho no podemos hablar de la cosa material o del objeto en general y la cuestión de la contextura sin abordar la temática de la intuición de forma explícita. Husserl en la 6ª de las *Investigaciones Lógicas* §§ 40-52, había hecho la aclaración de lo categorial y lo sensible de la intuición y en las *Ideas I* §§ 3 y 12 desarrolló el tema de la intuición eidética o de las esencias. Y a propósito de esta última, hemos de notar que la experiencia ofrece hechos y sobre estos se ocupa la ciencia y el hombre que vive en la cotidianidad. Un hecho es contingente, es lo que sucede aquí y ahora, pero cuando se presenta a la conciencia, junto al hecho se capta la esencia. Entonces es a través de los hechos como podemos captar las esencias. En este sentido, las esencias son los modos en que aparecen los fenómenos y su conocimiento no es inmediato pues no se obtiene por comparación o abstracción. Tenemos acceso a las esencias a través de la intuición, lo que llama Husserl intuición eidética. Bajo esta perspectiva los hechos singulares

⁴⁰ Es sumamente útil e ilustrativo en este punto de nuestra investigación el libro de Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México D.F.: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 2004. En dicho texto el autor dice y nosotros acordamos en ello: “Con la diferenciación entre sensible y categorial Husserl remite a la tesis reinante desde la antigüedad de $\alpha\sigma\theta\eta\sigma\iota\bullet$. y $\nu\bullet\ \epsilon\sigma\iota\bullet$. Esta tesis de la tradición indica que la percepción sensible, la $\alpha\sigma\theta\eta\sigma\iota\bullet$ es el acceso primario y fundacional al mundo y a las cosas. Que todos los demás caracteres pertenecientes al mundo se construyen sobre la base de la $\alpha\sigma\theta\eta\sigma\iota\bullet$ parece ser en la tradición una tesis inmovible. La $\nu\bullet\ \epsilon\sigma\iota\bullet$ o entendimiento es en la tradición una forma como está $\alpha\sigma\theta\eta\sigma\iota\bullet$, dada en primera línea, podría ser aprehendida. Este planteamiento constituyó el rasgo obvio de todas las teorías del conocimiento que han determinado el pensamiento occidental, incluyendo a Husserl.” p, 82

son casos de esencias eidéticas. Las esencias son conceptos ideales y universales que permiten reconocer los hechos singulares. La intuición de las esencias es un tema fundamental de la fenomenología. En este punto tenemos que aclarar que a Husserl lo que le interesa es la validez de la idealidad y no su existencia. Le interesa el *eidós* y no el ser, en este sentido es un interés más lógico –puesto que para Husserl la esencia es una unidad objetiva de sentido de carácter lógico-ideal, digamos que se aprehende con una validez ideal– que ontológico. Ahora bien, la ontología no es un tema ajeno a Husserl, pues el análisis que realiza sobre la conciencia es un análisis ontológico que busca la unificación de la conciencia.

Anteriormente en relación con la temática de la intuición a Husserl le interesaba la fundamentación de la lógica pura como podemos leer en la introducción a la segunda edición de las *Investigaciones Lógicas*. Toda operación lógica se puede expresar lingüísticamente. Ahora bien, es necesario investigar las configuraciones lingüísticas de dichas operaciones para buscar dónde lo mentado por ellas se cumple en la intuición, su contenido intuitivo. Este asunto llevó a Husserl a hacer la distinción entre intuición sensible (individual) e intuición categorial (general). El ejemplo por excelencia de la intuición sensible es la percepción externa.

La intuición en Husserl es un ver de una determinada función y ésta se refiere al cumplimiento de las intenciones de significado. Para comprender esto tenemos que realizar un análisis breve sobre la 1ª y la 6ª de las *Investigaciones Lógicas*. De este modo decimos que la señal indica pero no significa; la expresión es significativa, esto quiere decir que la expresión muestra algo, hace referencia al objeto; mientras que la señal, como ya hemos dicho, sólo indica. Señal y expresión son ambos signos. La expresión tiene, pues, una relación con el objeto de modo esencial y esto es lo importante para nosotros. Dicha relación puede ser en dos sentidos: en el primer sentido la relación con el objeto se pone de manifiesto en una intención

significativa, mediante un sentido propiamente intencional. Esto en tanto que el acto es ponente, pone algo de sí, digamos que sale fuera de sí en un sentido intencional y con la pretensión de significar algo. En el segundo sentido hablamos propiamente de cumplimiento significativo, la intención se cumple en un empalme de la significación y en este empalme la intención sufre una modificación, pues ahora se llena de contenido intuitivo la intención significativa. Digamos que debe haber la plena identidad entre lo dado en la intuición y lo mentado por las expresiones lingüísticas en plena evidencia; la evidencia es literalmente una vivencia de la verdad, una vivencia del darse la cosa. Sea como sea hay que considerar que el cumplimiento de la significación es un asunto meramente teórico. Bajo esta perspectiva la expresión se relaciona con el objeto en un significado intencional pero también en el cumplimiento de la significación misma. Digamos que al mero sentido intencional se le agrega el cumplimiento, el contenido intuitivo. En este último aspecto, el objeto se presenta de modo intuitivo y, por lo tanto, también cognoscitivamente. Pues el conocimiento solamente es posible en el empalme de la significación. De alguna manera entre la intención y el cumplimiento significativo se pone en marcha una síntesis de carácter lógico-ideal.

La intuición hace posible el conocimiento entre la intención significativa y el objeto. En este sentido la intuición ofrece el acceso al objeto del conocimiento mismo. Cuando se da la captación del objeto a un nivel no esencial, decimos que el objeto se da sensiblemente, en una intuición sensible. Ahora bien cuando destacamos la estructura del objeto, el objeto es ya conocido y hablamos de una intuición categorial. La intuición sensible nos da el objeto individual, ese objeto real que se aprende directamente en su realidad corpórea o en persona. Lo sensible de la intuición es lo más bajo en donde los objetos se dan de forma simple y

originaria ante el yo. Esto sensible es lo que llama Husserl simple, pues la percepción simple sólo muestra la constitución del objeto de modo simple y no a nivel estructural o categorial.⁴¹

El objeto sensible se da en la intuición sensible o simple ya que el objeto es siempre dado a la intuición originaria en persona, como estando delante de uno. Aunque el objeto se presenta en escorzos [*Abschattungen*] siempre es el mismo, se percibe un objeto en cierta continuidad. La percepción sensible mantiene una relación con el objeto, pero esta relación puede presentarse de un modo no simple. Todas las conjunciones y disyunciones aparecen elementos que ya no se cumplen del todo en la intuición sensible, pues estos nuevos elementos bajo la intuición sensible no se podrían ver. Para Husserl lo categorial se muestra en correlatos propios de actos determinados. Lo categorial es algo dado. Llenar las formas objetivas categoriales, las funciones sintéticas de los actos objetivantes, la constitución de las formas objetivas y cómo las formas pueden llegar a ser objetos de intuición y conocimiento, son problemas que tienen que ver con los conceptos de percepción y objeto. Dichos conceptos de encuentran en una relación muy íntima. El percibir abarca la aprehensión de situaciones objetivas. Es percibido todo lo objetivo por medio del sentido externo o interno. En el § 44 de la 6ª de la *Investigaciones Lógicas*, Husserl distingue el sentido externo y el sentido interno. El pensamiento se expresa en juicios y el juicio se cumple en la intuición interna de un juicio actual. Sin embargo, el ser no es un juicio y tampoco un componente real del juicio. Entonces el ser no es un componente real de ningún objeto externo y tampoco de un objeto interno, por

⁴¹ “La intuición sensible es, pues, un acto que puede llenar una intención vacía. Este llenado o cumplimiento ocurre en un nivel fundador, ya que la intuición sensible da un objeto en forma simple. Lo simple de esta intuición sensible y fundadora no significa que el conocimiento de la misma también se lleve a cabo forma simple. Antes ya indicamos el conocimiento de la intuición sensible se da como una tesis lógica. En este sentido, no debemos confundir aquí la evidencia, la cual tiene lugar en la identificación teórica, con el carácter simple de esta intuición. La evidencia, en tanto que siempre se une a una relación entre la intención de significado y la intención de cumplimiento, no es un acto simple, sino compuesto. Dicho de otra forma: la evidencia siempre es una relación entre lo mentado y lo intuido.” En Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida... op.cit.*, pp, 82-83.

lo tanto, tampoco del juicio. Esto quiere decir que el ser sólo es aprehensible en el juzgar, pero el concepto de ser no se adquiere en la reflexión sobre los juicios.

El cumplimiento de las formas categoriales de la significaciones no se encuentra en la percepción y la intuición, en el sentido de sensibilidad. Al juicio de la percepción se le llama expresión de la percepción, de aquello que es intuido y dado. Las significaciones categoriales se refieren al objeto en su formación categorial, en este sentido el objeto no es simplemente mentado sino que es puesto delante de los ojos él mismo. No es solamente mentado, sino intuido o percibido. En el cumplimiento del juicio, cuando se presenta la síntesis unificadora es donde se cumple la intuición de la percepción del objeto. No podemos hablar de algo percibido suprasensible o categorialmente si no existe la posibilidad de imaginarlo en el modo sensible. Toda percepción aprehende su objeto mismo directamente. Y podemos caracterizar los objetos sensibles como objetos de grado inferior de toda intuición y los categoriales como objeto de grado superior. En un sentido inmanente, la percepción sensible en aprehendida directamente o está presente en persona, un objeto que se constituye de modo simple en el acto de la percepción, el objeto es un objeto inmediatamente dado, percibido con tal determinado contenido objetivo que no se constituye en actos relacionantes, unificantes, ni articulados en ninguna otra manera. La apertura de los objetos sensibles que son percibidos en solo grado de actos se verifican los nuevos actos de conjunción o disyunción del conocer simple. De este modo no surgen actos que están enlazados con los primeros, sino actos de nivel superior que constituyen nuevas objetividades. Surgen actos en los cuales aparece algo real y como dado. Un algo que en los actos primeros no estaba dado. Sea como sea la nueva objetividad se funda en la anterior, puesto que tiene una referencia objetiva con la que aparece en los actos fundamentales. De hecho, su modo de aparecer está determinado por esta referencia. Hablamos

de una esfera de objetividades que sólo pueden aparecer ellas mismas en actos fundados. Y en estos actos fundados reside lo categorial del intuir y el conocer, y es en ellos donde la expresión encuentra su cumplimiento.⁴²

Lo categorial sólo podemos obtenerlo mediante la reflexión. Esto significa que abandonamos el ámbito de lo sensible para ahondar en el ámbito del pensamiento. Ya que en la intuición categorial se actualiza lo que se mantiene como posibilidad en la intuición simple. En la intuición simple se da una síntesis lógica y la intuición categorial una síntesis fenoménica y esta última sólo es posible mediante un giro de la mirada, fue la reflexión. Sólo recordemos que la idealización es una forma de intuición categorial en donde lo que es dado es la especie, la idea. Pues en el acto de la idealización se da una intuición general. Pero si hablamos de conocimiento y no solamente intuición, decimos que éste ha de llevarse a cabo en una síntesis completa que integre tanto la síntesis lógica y la fenoménica, una síntesis unificadora.⁴³

⁴² “Si la intuición categorial muestra lo categorial como una objetualidad propia, entonces debemos acentuar que esto sólo ocurre como una objetualidad fundada: la nueva objetualidad se funda de modo determinado en la vieja. Este *fundar* significa que lo categorial no es algo que “esté en el aire”, sino que siempre debe ser comprendido a partir de lo sensible. Las categorías son objetualidades de forma propia, las cuales solo pueden ser vistas en relación con un objeto sensible. Por ello hablamos de una determinada síntesis fenoménica. “Síntesis” quiere decir aquí que la objetualidad de la intuición categorial en cierta forma no es “independiente”, ya que se funda en la objetualidad simple, aunque abre esta vieja objetualidad en una *nueva forma*. El objeto ya no está ahí sensiblemente de un golpe, sino que es el abierto en otra manera. Mediante esta apertura se hacen explícitos aquellos caracteres esenciales que posibilitan la sensibilidad. Ser, sustancialidad, pluralidad y demás, no son caracteres arbitrarios que se añaden a un objeto, sino aquello que posibilita la aparición sensible del objeto. El hablar de síntesis de remite, pues, a la relación entre la vieja y la nueva objetualidad, es decir, a la nueva apertura de lo viejo.” En Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida... op.cit.*, p, 87.

⁴³ Xolocotzi al terminar sus reflexiones resume del siguiente modo y dice:

“Podemos resumir nuestros resultados en seis puntos:

- 1) La intuición categorial descubre la estructura de las cosas, es la *ratio essendi*. Una cosa puede mostrarse *en tanto que* cosa sólo mediante la intuición categorial. Es decir, ocurre una síntesis entre lo posibilitador y lo posibilitado que permite ver la cosa como tal. Por ello hemos hablado en este caso de una *síntesis fenoménica*.
- 2) La intuición categorial por sí sola no proporciona el conocimiento. Ella está reunida mediante la adecuación a la intención categorial de significado, a la *síntesis lógica*.
- 3) La *síntesis lógica* es la adecuación entre la intención de significado vacía y el cumplimiento intuido. La *síntesis fenoménica* es producto del descubrimiento de la estructura de lo presupuesto de la intuición sensible en el descubrimiento de lo categorial.

Por otro lado, a propósito de la intuición sensible y categorial y las síntesis que hemos destacado, en el ámbito de la estética, desde luego, tienen gran importancia. Ahora bien en *Ideas II*, Husserl nombra otras síntesis, que no están totalmente alejadas de lo que hemos expuesto ahora. Así, habla de la síntesis de las sensaciones (impresiones de los diferentes campos sensibles) es una actividad de la conciencia de la una y la misma cosa de la percepción. La síntesis estética se entrelaza con la síntesis causal que en cierto modo es categorial. La síntesis categorial es formal y en cierto sentido analítica, mientras que la síntesis estética es meramente sensible. Hay que notar al respecto que los objetos, estén constituidos como quiera, pueden ser sustratos para síntesis categoriales, esto es, pueden ingresar como elementos constitutivos en conformaciones categoriales. Sin embargo, los objetos pueden estar constituidos mediante múltiples tesis, no sólo categorialmente. Dice Husserl al respecto:

“Pero la unidad del objeto no tiene que presuponer por todas partes una síntesis CATEGORIAL, es decir, encerrarla en su sentido. Así, toda PERCEPCIÓN SIMPLE DE COSAS (esto es, una conciencia que da originariamente la existencia presente de una *cosa*) nos remonta intencionalmente, reclama de nosotros CONSIDERACIONES SINGULARES, RECORRIDOS SINGULARES, TRANSICIONES A SERIES DE PERCEPCIONES, las cuales por cierto están abrazadas por la unidad de una tesis continua, pero manifiestamente de tal modo que las diversas tesis singulares no están en modo alguno unificadas en la forma de una síntesis categorial. Lo que presta unidad a ESTAS tesis singulares es una síntesis de una especie enteramente diferente: la llamaremos la síntesis ESTÉTICA. Si tratamos de delimitar la una frente a la otra en su peculiaridad, encontramos como primera nota diferenciante que la síntesis CATEGORIAL es, COMO síntesis, un acto espontáneo; la SÍNTESIS SENSIBLE, POR EL CONTRARIO, NO LO ES. En una, la vinculación es ella misma un hacer espontáneo, una actividad propia; en la otra no. El sentido objetivo de un objeto puro de los sentidos (cosa pura) es una síntesis de ELEMENTOS que no han llegado hacer a su vez mediante síntesis estética: son las últimas notas sensibles”.⁴⁴

-
- 4) En el conocimiento filosófico de una cosa como tal ocurre una síntesis doble o completa: una lógica y una fenoménica. Se descubre la *ratio cognoscendi* y la *ratio essendi* falta normal. En este sentido, la síntesis completa, la cual otorga el conocimiento en sentido estricto, es, pues, una *síntesis fenomenológica*.
 - 5) La *síntesis lógica* muestra inevitablemente una tendencia al conocimiento. La *síntesis fenoménica* es dirigida por la reflexión.
 - 6) Para que una cosa pueda ser vista *como* cosa, este *como* debe llevarse en forma *teorético-reflexiva*”. En Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida... op.cit.*, p, 90.

⁴⁴ Husserl, *Ideas relativas...2, op.cit.*, p, 48.

La función de la síntesis estética puede observarse en distintos estratos. El mirar una cosa es mirarla siempre en algún respecto, estamos dirigidos a una nota o aspecto que viene a la captación como momento particular del sentido estético. Pero podemos también limitarnos a la captación visual y en esta región encontrar parcialidades de la cosa sintéticamente unificadas. Pero además “otra función de la síntesis estética es unir unas con otras las subjetividades que se han constituido en diferentes esferas sensoriales singulares: por ejemplo el estrato visual de la *cosa* con el táctil”.⁴⁵

Después de haber trabajado el tema de la intuición y la síntesis es pertinente ahora ocuparse del tema de la percepción de los objetos o cosas de una forma un poco más expresa. La percepción está sumida en la corriente del vivir, transcurre con ese fluir y siempre con él. El percibir es un momento o auxiliar y coordinador en la realización de la existencia. En este sentido hablar de percepción designará una cadena sintética de referencias. A propósito de la intencionalidad como ese comportamiento de la conciencia que se dirige a, Husserl describe minuciosamente los procesos de la conciencia. Las vivencias tienen la peculiaridad de referirse siempre a algo, a un objeto y al respecto decimos que no se ven sensaciones de color, sino cosas coloreadas; no se oyen sensaciones de sonido, sino la melodía. Las cosas no se presentan solamente por medio de impresiones sensibles. Más bien, sobre la base de la descripción fenomenológica se concluye que nunca se tienen impresiones sensibles aisladas, puesto que las impresiones sensibles son abstracciones analíticas. Retomando el tema de la intuición decimos que los datos inmediatos de la conciencia son la experiencia primaria de la que partimos. La conciencia intuitiva no se reduce a sensaciones, la sensación es siempre de algo que se halla ante uno. De este modo y considerando la estructura intencional de la conciencia, el hecho

⁴⁵ Ibid, p, 49.

primario de la experiencia radica en que se encuentra ante las cosas. Toda conciencia es conciencia de algo y no hay objeto sin sujeto ni sujeto sin objeto. Una cosa puede ser vista, palpada, sentida, oída, etcétera, estas percepciones se diferencian una de otra aún cuando sean experimentadas como percepciones de la misma cosa. Además la percepción de la cosa depende de la perspectiva y de los aspectos variantes dependiendo del lado de aquí o de allá. Entonces es necesario un proceso de percepción a percepción para que la cosa se muestre desde sus diversos ángulos con ello poder conocer sus atributos y sólo así se puede obtener un conocimiento de la percepción de la cosa. Lo que se presenta en cada percepción particular es el comparecimiento de la cosa misma.

Aunque de un modo unilateral y todavía experimentada como perceptible desde puntos diversos y todavía un posible comparecimiento en sus modos de presentación. Bajo esta perspectiva cada percepción particular ofrece más en la experiencia que consiste en referencias o anticipos de aspectos de percepción que se adicionan a la cosa misma. La percepción real implica o conlleva un horizonte posible de percepciones que están a la espera de ocurrir cuando la cosa se ha visto desde el punto apropiado. Todo esto nos lleva al papel de la inactualidad que el conocimiento juega en la experiencia. Las inactualidades permiten determinar la experiencia real y actual, ésta última está comprendida por un horizonte que subyace en una atmósfera de inactualidades que operan implícitamente pero que funcionan. Cada percepción de cosa es permeada por medio de referencias, la cosa percibida aparece entre otras cosas simultáneamente percibidas o co-percibidas dentro del campo de percepción u horizonte. El horizonte se refiere siempre más allá de sí mismo, es el mundo como aquél universo de objetos posibles de percepción. En el proceso de la percepción, las percepciones se cumplen por una subsiguiente síntesis de identificación o como dice Husserl, por una unificación. En este

sentido, por medio de la síntesis de unificación la cosa percibida que en sus varios aspectos era indeterminada en algún grado se despliega en crecientes determinaciones.

Como ya hemos puesto de manifiesto el cuerpo juega un papel determinante en toda experiencia de percepción, papel que se pone de manifiesto en la correlación entre las cinestesis y las presentaciones de percepción de la cosa percibida. En este sentido, la corporalidad queda elevada a la presencia del propio yo, el yo se hace presente en la exterioridad corpórea y sin dejar de tomar en consideración la posición en el mundo. En lo dado individualmente para la conciencia existen referencias a experiencias a modo de potencialidades de lo ya experimentado. Sólo así tenemos acceso a la naturaleza material. Lo que llamamos cuerpo se distingue de todas las cosas restantes como cuerpo propio. Todo lo que no es cuerpo aparece referido al cuerpo propio, tiene una relación con él en una cierta orientación espacial que le es siempre conciente. Al referir al cuerpo las vivencias yoicas, su propiedad yoica localiza tales vivencias en él mismo, a través de la experiencia directa, de la intuición inmediata. El yo mira las cosas como cuerpos enfrentados a él, cuerpos ajenos que se encuentran al cuerpo propio. En este sentido, el yo mira esos cuerpos como portadores de sujetos yo, pero no ve los yoes ajenos en el mismo sentido en que se encuentra a sí mismo en su propia experiencia. De hecho, todos los yoes se captan como centros relativos del único y mismo mundo espacio-temporal: que es el entorno total de todo yo. Para cada yo los otros no son centros, sino puntos de entorno que tienen, por su cuerpo, una posición espacio-temporal diferente en el único y mismo espacio y tiempo del mundo. A partir del yo como punto cero de la orientación o del sistema de coordenadas es desde donde piensa y conoce las cosas del mundo. Las cosa, la porción de mundo vista por muchos, pero que cada quien tiene su fenómeno de ellas. Sin embargo se trata de la misma cosa con sus idénticas propiedades. De

este modo se puede hablar de la constitución intersubjetiva de la cosa, como originada de las experiencias intersubjetivas de los yoos corpóreos. En este sentido gracias a la localización del propio cuerpo se puede establecer la relación entre el objeto y sus modos de presentación. Por lo tanto hablamos de percepción y cuando el arte intensifica la percepción, hablamos propiamente de percepción estética.

§ 10. Fenomenología hylética.

Toda vivencia intencional tiene la propiedad de ser “conciencia de algo”, esto en virtud del carácter propio y fundamental de la intencionalidad. Pero es evidente “que *no todo ingrediente* de la unidad concreta de una vivencia intencional tiene él mismo *el carácter fundamental de la intencionalidad*, o sea, la propiedad de ser “conciencia de algo”.⁴⁶. Un ejemplo de esto serían los datos primarios de la sensación, los datos sensibles o contenidos de la sensación (datos de color, datos de sonido, datos del tacto), los sentimientos sensibles (placer, dolor, cosquilleos) y también elementos sensibles de la esfera de los impulsos, que funcionan, todos ellos, como componentes de la intencionalidad. De hecho, estos datos materiales, son el sostén de la intencionalidad, esto es, se encuentran en “*función Intencional*”.⁴⁷ En este sentido la vivencia intencional es una unidad concreta que se compone de ingredientes y que no todos ellos son intencionales como ya hemos visto, pero siendo “de tal suerte que sobre esos elementos sensibles hay una capa, por decirlo así, “animadora”, que les *da sentido* (o que implica esencialmente un darle sentido), capa mediante la cual se produce de *lo sensible, que en sí no*

⁴⁶ Husserl, *Ideas relativas...I, op.cit.*, p, 82.

⁴⁷ Ibid, p, 203.

tiene nada de intencionalidad, justo la vivencia intencional concreta".⁴⁸ De todo esto se desprende la pregunta por el origen genético de la intencionalidad. Pues no hay intencionalidad sin una base sensible, pero el asunto genético no queda resuelto ni en las *Investigaciones Lógicas* ni en las *Ideas I*. Dice nuestro autor: "Por otra parte, dejamos también indeciso por el pronto si los caracteres esencialmente originadores de la intencionalidad puedan tener concreción sin una base sensible".⁴⁹ Sería necesario averiguar cuáles son esos caracteres esencialmente originadores de la intencionalidad. Pero esto es ya asunto de la fenomenología genética.

Sea como sea es de notar que lo intencional está ligado con el dar sentido, pues como ya hemos indicado, de lo sensible no hay sentido intencional; el sentido es la capa animadora que recubre lo sensible y sólo de ahí surge lo intencional. Las vivencias intencionales como tales, representan una unidad en donde se opera el sentido. Los datos sensibles (materiales) esperan la conformación intencional del sentido. Podemos notar que antes de esa conformación intencional, estamos parados como dice Husserl en: "*materias sin forma y formas sin materia*".⁵⁰

Hemos hablado de estos elementos sensibles, pero aún no sabemos con precisión qué sea la sensibilidad. Y es que si consideramos a la estética como la teoría general de la sensibilidad, tenemos, pues, que averiguar lo que Husserl entienda por sensibilidad. Veamos qué sea eso de sensibilidad:

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Idem.

⁵⁰ Idem.

“Prescindiendo de la doble acepción que resalta en el contraste de “dar sentido” y “sensible”, y que, por perturbador que sea en ocasiones, apenas si se puede evitar, habría que mencionar lo siguiente: sensibilidad designa en una acepción restringida el residuo fenomenológico de lo que procuran los “sentidos” en la percepción exterior normal. Tras de la reducción, se revela una afinidad esencial entre los respectivos datos “sensibles” de las intuiciones externas, y a ella responde una esencia genérica propia de un concepto fundamental de la fenomenología. En su acepción más amplia y esencialmente unitaria, abarca la sensibilidad también los sentimientos y los impulsos sensibles, que tienen su propia unidad genérica y, por otra parte, una afinidad esencial de índole general con aquella sensibilidad de la acepción restringida –todo esto, prescindiendo de la comunidad que expresa principalmente el concepto *funcional* de hyle. Ambas cosas las hace forzosas la vieja transferencia del término primitivamente restringido de sensibilidad a la esfera del sentimiento y de la voluntad, es decir, a las vivencias intencionales en que figuran datos sensibles de las esferas indicadas como “materia” en función de tal. Hemos menester, pues, en todo caso de un nuevo término que exprese el grupo entero por la unidad de la función y exprese el contraste con los caracteres de la forma, y para ello elegimos la expresión de datos *hyléticos o materiales* o también simplemente de *materias*. Allí donde se trata de despertar el recuerdo de las viejas expresiones, inevitables a su manera, decimos *materias sensuales*, acaso también *sensibles*”.⁵¹

Sin lugar a dudas en la base de la teoría general de la sensibilidad se encuentran esos elementos hyléticos de la vivencia intencional. De hecho a esos contenidos materiales que efectivamente están en la conciencia [*reell*] dedica nuestro autor una rama de la fenomenología que lleva el nombre de fenomenología hylética y dice Husserl: “la hylética pura se subordina a la fenomenología de la conciencia trascendental”, y esto es por rango y dificultad, así pues, bajo estos criterios, la hylética pura, aunque sea una disciplina cerrada en sí y como tal tenga su valor propio, bajo los criterios antes mencionados “se halla patentemente muy por debajo de la fenomenología noética y funcional” y adelante agrega: “Las consideraciones y los análisis fenomenológicos que versan especialmente sobre lo material pueden llamarse fenomenológico-hyléticos, como por otra parte los referentes a los elementos noéticos fenomenológico-noéticos. Los análisis sin comparación más importantes y más ricos se hallan de lado de lo noético.”⁵² Al respecto es quizá indispensable aclarar el cambio de terminología en Husserl. En las *Investigaciones Lógicas* el contenido inmanente es lo que llama [*reell*] (lo real de la

⁵¹ Ibid, p, 204.Z pp. 338, 360.

⁵² Ibid, p, 207.

conciencia, lo que efectivamente está como factor ingrediente de la conciencia). En *Ideas I*, la significación es la misma, pero la terminología cambia y le llama contenido material (*hyle*) como eso no intencional que es animado por un sentido o forma intencional (*morphe*).⁵³

Es de suma importancia, pues desde el punto de vista funcional o desde la constitución de las objetividades de la conciencia, suministran los datos hyléticos posibles hilos del tejido intencional, “posibles materias para informaciones intencionales”. Así pues, las materias están “animadas” por elementos noéticos. Los elementos hyléticos y la apercepciones animadoras pertenecen a la vivencia como ingredientes. “En todo caso, en el dominio fenomenológico entero (en el dominio entero –dentro del plano, en que hay que mantenerse constantemente, de la temporalidad constituida), desempeña un papel dominante esta notable dualidad y unidad de la $\diamond\lambda\epsilon$ *sensible* y la $\mu\omicron\rho\phi\downarrow$ *intencional*”.⁵⁴

La *hylé* se entiende como fundamento originario del sentido del mundo, como el sustrato último de la conciencia y, por ello y al mismo tiempo, como posibilidad. De este modo, la *hylé* se nos presenta como un descubrimiento para los análisis fenomenológicos y es una temática central de los mismos análisis husserlianos. Podríamos afirmar sin temor a equivocarnos que la conciencia del ego tiene su fundamento más allá de sí misma, en la *hylé*. De este modo, la *hylé* es algo irreductible por la conciencia reflexiva y consecuencia de la intencionalidad operante del cuerpo vivo [*Leib*]. Hay pues, un hecho originario [*Urfaktum*] que se establece como anterior y suelo de todos los hechos mundanos, por lo tanto, los hechos esenciales (*eidōs*). Este hecho originario es una esencia originaria y apriorística. Este *eidōs* del ego como facticidad originaria se nos presenta como una situación inicial (punto cero) y, por

⁵³ Al respecto y para una mayor aclaración véase el fascinante texto de Zahavi, Dan. Husserl's Phenomenology. Stanford University Press. California: 2003, pp, 57-58.

⁵⁴ Husserl. *Ideas ... I., op.cit.*, p, 203

tanto, independiente de toda realidad o realización singular. Esta facticidad que está a la base de la mundanidad es la *hylé* originaria mediante la cual puedo establecer la constitución de todo el mundo. De este modo, sin los hechos originarios de la *hylé* no sería posible ningún mundo y, por supuesto, tampoco el mundo de la intersubjetividad. Esta *hylé* originaria no es, como es de entenderse, nada estática, sino es más bien plenamente dinámica.

Capítulo III

La axiología fenomenológica como estética*

Una vez tematizado el asunto de la sensibilidad estético-corpórea tenemos la base ya para el aspecto emotivo, pues nuestra proximidad con la obra de arte no es sólo sensible, sino también afectiva, motivacional y, por supuesto, intelectual. Estos asuntos son lo que iremos trabajando en el presente capítulo de nuestra investigación acompañados de la ontología y teoría general del valor, pero para ello iremos abriéndonos paso desde la filosofía de los valores y la actitud natural hasta la significación axiológica de los objetos culturales, en especial, las obras de arte.

§ 11. La filosofía de los valores: El camino hacia una axiología fenomenológica.

La filosofía de los valores se plantea problemas *sui generis* que le son propios y exclusivos. Se trata de una tematización filosófica de los valores que tiene como meta caracterizar, preguntar por la esencia y el modo de ser del valor. Tenemos, no cabe duda, una gran gama de valores (morales, religiosos, económicos, artísticos, estéticos, etc.) y lo que se pretende es averiguar qué es lo que todos ellos tienen en común, qué los hace ser valores, digamos que se intenta indagar qué hace que los valores sean tales aunque sean tan diferentes entre sí y pertenezcan a tan distinta índole.

Kant había ya usado el término de valor, pero no de una forma sistemática aunque ciertamente relevante. Lotze hace ya un tratamiento sistemático del problema de los valores. Y

* Es importante revisar nuevamente el § 6 de nuestra investigación para un mejor entendimiento de lo que presentamos en este Capítulo.

bajo su influencia pensadores como Windelband y Rickert dieron un impulso a esta filosofía de los valores. Pero a mi modo de ver es Nietzsche, quien posteriormente, con la tesis de la transvaloración de todos los valores impulsó decisivamente a esta filosofía. Sea como sea, hay una cuestión fundamental que es ya tema común en la filosofía de los valores y tiene que ver con la objetividad o subjetividad de los mismos. Dicha problemática fue motivo de grandes discusiones. El ejemplo por excelencia, ya clásico, es la polémica que sostuvieron Alexius von Meinong y Christian von Ehrenfels.¹

En este contexto es en el que nace la axiología propiamente como tal desde el ámbito fenomenológico y es que la axiología fenomenológica es un modo sobresaliente de tratar y plantear los problemas relativos a los valores. Bajo la perspectiva fenomenológica se busca fundamentar un objetivismo axiológico que se ha destacado sobre todo, en el ámbito de la moral como una “Ética Material de los Valores”. La fundamentación de los valores está dada en la intuición y en este sentido se recurre a la aprehensión emocional e intuitiva de los valores. La importancia de la axiología fenomenológica puede mostrarse, sobre todo, aunque no exclusivamente, por los trabajos de Scheler y Hartmann que han tematizado sistemáticamente el asunto bajo la influencia de Husserl en el ámbito de la moral. Y bajo de la influencia del mismo, en el ámbito de la estética cabe destacar la tematización de los valores artísticos y estéticos con Ingarden.²

Recordemos que pusimos de manifiesto en el Capítulo 1 de nuestra investigación, que Husserl divide su filosofía en tres grandes regiones, a saber: teórica, práctica y axiológica.

¹ Para una indagación más profunda y extensa sobre esta problemática: cf. Frondizi, Risieri. *¿Qué son los valores?*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.

² Cf. Ingarden, Roman. *Valor artístico y valor estético*. En Osborne, Harold. *Estética*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1976.

Ahora que entramos de lleno al ámbito de la axiología tenemos que considerar que Husserl mismo no sistematizó como tal una axiología, pero se ocupó de ese problema y de la ética en las *Lecciones sobre ética y teoría del valor* de 1908 a 1914 [*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*] que está en el volumen 28 de la *Husserliana* editado por U. Melle. Nosotros para esta investigación no contemplamos dichas lecciones, pero trabajamos las *Ideas I* y las *Ideas II* y a partir de ellas exponemos su axiología.

La intencionalidad es clave para el desarrollo de la axiología. Brentano había tomado el término de la Escolástica para introducirlo en el ámbito de la psicología y la fenomenología, por su parte, se desarrolla en base a dicho término y es que la intencionalidad caracteriza la conciencia de modo fundamental, pues todo acto psíquico es intencional, esto es, está dirigido a un correlato objetivo. Exista o no el objeto hay algo fenoménico que es dado objetivamente a la conciencia. Luego entonces, en el ámbito axiológico, las vivencias valorativas tienen también correlatos objetivos. Asunto que trataremos más adelante y detenidamente. Pero ahora y a propósito de la intencionalidad, recordemos que en las *Investigaciones Lógicas*, Husserl refuta el psicologismo y fundamenta la lógica pura. Y desde ese momento la intencionalidad es una base para la ciencia de esencias que se pone de manifiesto en *Ideas I*. La reducción fenomenológica permitía a Husserl desarrollar una doctrina de fenómenos puros y con las subsecuentes reducciones elaborar una doctrina que describe la conciencia trascendentalmente reducida o pura, conciencia que se caracteriza por la intencionalidad. La intencionalidad, pues, se caracteriza como ser conciencia de algo, es la relación y correlación entre la conciencia y su objeto, pues toda objetividad se constituye en la conciencia y sin dejar a un lado la mención del mismo. La esencia, en sentido trascendental, se da en la intuición o visión de esencias [*Wesensanschauung*]. De este modo los objetos están frente a la conciencia como sus

correlatos intencionales. El acto de conciencia mienta su correlato, tiene carácter de vivencia [*Erlebnis*], con la estructura nóesis-nóema.

Entonces toda vivencia tiene la característica de ser conciencia de algo y esto por su carácter de intencional. Pero como ya hemos analizado anteriormente en el Capítulo II de nuestra investigación, no todo ingrediente de la vivencia es él mismo intencional, o sea, la propiedad de ser conciencia de algo. Los datos hyléticos son un ejemplo de esto, pues son datos que están a la base de la intencionalidad. La intencionalidad, como hemos visto está ligada con el dar sentido. Pero esto que ya hemos analizado y que ahora recordamos brevemente es válido no sólo para las vivencias en la esfera del entendimiento, sino también para la esfera del sentimiento y de la voluntad. Y entiéndase, por supuesto para las vivencias axiológicas, “para las vivencias del agrado y desagrado, del valorar en todo sentido”,³ que es el tema específico de este Capítulo.

§ 12. Actitud natural y actitud fenomenológica desde una dimensión axiológica.

Nuestras experiencias pueden involucrar al principio dimensiones afectivas. Los objetos no se nos presentan como simplemente estando ahí, sino con caracteres de valor o valiosidad, esto es, las cosas aparecen a nosotros como agradables o desagradables, como útiles o inútiles, etcétera. De esta manera nuestro encuentro con las cosas contiene una dimensión afectiva e incluso práctica. De hecho, la ciencia se funda en interés axiológico, pues valora su propio saber. Nuestro encuentro con las cosas no es, pues, meramente presentacional y ello debemos tomarlo

³ Husserl, *Ideas relativas...I*, op.cit., p, 231.

muy en cuenta, como si las propiedades descriptivas de las cosas fueran presentadas de una manera neutral respecto a los intereses y preocupaciones del sujeto y sus rasgos emotivos.

En este sentido podríamos hacer dos observaciones sobre la filosofía madura de nuestro autor que se inicia con las *Ideas I*. En primer lugar, la idea central que presenta este libro es que la vida de la conciencia puede mostrarse, una vez tomada hacia ella la actitud correcta, ya no como parte y parcela del mismo mundo espacial, temporal y causal; dicho de otra manera, ya no como un ser en el mundo. La toma de semejante actitud se considera esencial para fundamentar el mundo y sus ciencias positivas en una filosofía primera trascendental. De otro modo, se tiene la dificultad de fundamentar la totalidad del mundo en una parte de él. Es imposible decir más al respecto en esta ocasión. En segundo lugar, a pesar de su énfasis en la ciencia, el conocimiento y la existencia de cosas de tipos distintos, Husserl tuvo en su planteamiento lugares claros para una teoría del valor y una teoría de la acción, esto es, una axiología fenomenológica y una praxeología fenomenológica, así como una epistemología fenomenológica, desde luego.

Entonces, en la actitud natural nos encontramos en una relación consciente con el mundo. “Este mundo está persistentemente para mí “ahí delante”, yo mismo soy miembro de él, pero no está para mí ahí como un mero *mundo de cosas*, sino, en la misma forma inmediata, como un *mundo de valores y de bienes*, un *mundo práctico*”.⁴ De este modo ya en la actitud natural, el mundo se nos presenta con una dimensión axiológica, pues las cosas se nos presentan ya de forma inmediata con cualidades o caracteres de valor que “son inherentes *constitutivamente a los objetos que “están” “ahí delante” en cuanto tales*, vuélvame o no a

⁴ Ibid, p, 66.

ellos y a los objetos en general”.⁵ Así, pues, las cosas las encuentro ya de entrada como “bellas y feas, gratas e ingratas, agraciadas y desgraciadas, agradables y desagradables, etc.”.⁶ De lo que se trata es de poner la mirada en actitud fenomenológica en estos caracteres de valor. Y ese es nuestro cometido. Para ello vamos a tematizar el asunto del agrado como agrado estético que pertenece, indudablemente, a la esfera axiológica. Veamos.

La intencionalidad sale de nuevo en nuestras investigaciones y es que en la vivencia intencional se dirige el sujeto al objeto intencional; el *cogito* está lanzado al objeto y en esta actualidad de la vivencia intencional, al “*cogito* mismo es inherente, como inmanente a él, un “mirar a” el objeto”.⁷ Es indudable que el yo no puede faltar, pues de algún modo, el objeto, en tanto intencional, brota del yo mismo como su correlato. Esto es, en el “mirar a” el objeto, el yo “mira” con “los ojos del espíritu”,⁸ según sea el acto, esto es, según sea la actitud del yo (ya sea natural, teórica, práctica o axiológica). En “este “mirar a” algo el yo es, según el acto, en la percepción percipiente, en la ficción fingidor, en el querer volente, en el agrado un mirar con agrado, etc”.⁹ Todo depende de cómo “mire” el sujeto, pues ya un mirar con agrado es un mirar estético, según nuestro punto de vista. Por otro lado, debemos mencionar que el objeto intencional, como correlato del sujeto, no quiere decir, en modo alguno, que sea objeto aprehendido como tal.

El correlato noemático de la vivencia intencional que de algún modo es ya su sentido específico, hay que tomarlo tal y “como está “inmanente” en la vivencia”,¹⁰ hay que ver y analizar descriptivamente lo que la misma vivencia nos ofrece de contenido. Pues es de notar

⁵ Idem.

⁶ Idem.

⁷ Ibid, p, 83.

⁸ Idem.

⁹ Idem.

¹⁰ Ibid, p, 214.

que la percepción tiene su correlato noemático que es *lo percibido en cuanto tal*, el recuerdo *lo recordado en cuanto tal*, el juzgar *lo juzgado en cuanto tal*, el agrado *lo grato en cuanto tal*. Se trata de un análisis noemático del correlato en sentido particular, pues en un sentido general se trataría de un análisis fenomenológico de la vivencia misma. Del correlato de la vivencia intencional hay que ver el nóema mismo “justo como suyo, exactamente como está “mentado”, como es “consciente” en él”.¹¹ Este nóema es el que cambia de vivencia en vivencia. Nosotros debemos prestar atención al nóema del agrado mismo, pues vemos el agrado, como a lo hemos indicado, como algo estético.

En el percibir con agrado “algo”, no es, como dice Husserl: “Patentemente, [...] la percepción y concomitante agrado lo percibido y grato a la vez”.¹² Claramente es marcada la distinción entre nóesis y nóema. Es en tal actitud natural donde puede haber un percibir con agrado, ese “algo” de la percepción agradable es, nuevamente en la actitud natural, “algo que está ahí en la realidad trascendente del espacio”¹³ y “la percepción, así como el agrado, un estado psíquico que nos pertenece a nosotros, los seres humanos reales en sentido estricto”.¹⁴ De este modo, entre la percepción con agrado real y el objeto (“algo”) real, existen relaciones reales.

Esto sucede en la actitud natural, pero qué pasa si damos un giro de la mirada y nos ponemos en actitud fenomenológica. Veamos, recordemos que ese mundo trascendente queda ahora colocado entre paréntesis. “Y preguntamos con qué nos encontramos esencialmente en el complejo de vivencias noéticas de la percepción y de la valoración que es el agrado. Con el

¹¹ Idem.

¹² Idem.

¹³ Idem.

¹⁴ Idem.

mundo entero físico y psíquico, ha quedado desconectada la “verdadera” existencia de la relación real en el sentido estricto entre percepción y percepto; y, sin embargo, ha quedado, patentemente, como resto una relación entre la percepción y el percepto (como igualmente entre el agrado y lo grato), una relación que viene a darse esencialmente en “pura inminencia”, es decir, puramente sobre la base de la vivencia de percepción y agrado fenomenológicamente reducida tal como se inserta en la corriente trascendental de las vivencias”.¹⁵

Indudablemente, también la vivencia de percepción con agrado fenomenológicamente reducida es percepción *de* esto “algo”, e igualmente el agrado reducido, agrado por este mismo “algo”. “Éste no ha perdido ni el más leve matiz de todos los elementos, cualidades, caracteres *con los cuales aparecería en la percepción, era “bello”, “seductor”, etc., “en” el agrado*”.¹⁶ En apariencia entre una actitud y otra no se pone en marcha un cambio substancial, diríamos que no hay una gran diferencia. El mismo Husserl lo tenía en mente al decir: “Y sin embargo, todo sigue, por decirlo así, igual que antes”.¹⁷

La diferencia radicaría en la respuesta a la siguiente pregunta: ¿qué es lo percibido en cuanto tal en la actitud fenomenológica? La pregunta misma nos indica ya la diferencia puesto que debemos buscar los elementos esenciales del nóema del percibir con agrado. Husserl nos ha dado una pista que tiene que ver con la “pura inmanencia” que se mencionó anteriormente. Debemos, en este sentido, atender a lo puramente dado en la inmanencia y describirlo en su aparecer. En palabras del mismo Husserl: “describir la percepción en el aspecto noemático”.¹⁸

¹⁵ Ibid, pp, 214-215.

¹⁶ Ibid, p, 215.

¹⁷ Idem.

¹⁸ Idem.

El objeto de la percepción con agrado en la actitud fenomenológica ha “experimentado una *radical* modificación de sentido”.¹⁹ Aparentemente en la descripción noemática sucede exactamente lo mismo en una y en otra actitud, pero “es sin embargo algo radicalmente distinto, por decirlo así, en virtud de un cambio inverso de signos”.²⁰ En la percepción real de la actitud natural lo percibido en cuanto tal, no pertenece a su esencia; en cambio, en la actitud fenomenológica la percepción –ya reducida– sufre una radical modificación, pues sí pertenece como inherente a su esencia lo percibido en cuanto tal. Esto es, el “algo” de la percepción con agrado en la actitud natural puede sufrir alteraciones (arder, descomponerse en sus elementos químicos, etc.) en cambio, el “algo” de la percepción con agrado de la actitud fenomenológica permanece como inalterable, como invariable en su esencia. “Pero el sentido –el sentido de *esta percepción*, algo necesariamente inherente a su esencia– no puede arder, no tiene elementos químicos, ni fuerzas, ni propiedades en sentido estricto”.²¹ Y es que “todo lo que en forma puramente inmanente y reducida es peculiar vivencia, todo lo que no puede concebirse separado de ella tal como ella es en sí y en la actitud eidética pasa *eo ipso* al *eidós*, está separado por abismos de toda naturaleza física y no menos de toda psicología –y ni siquiera esta imagen, por naturalista, es bastante fuerte para indicar la diferencia”.²² Dice Husserl:

“Si empezamos como seres humanos en actitud natural, es el objeto real de veras la cosa que está ahí fuera. La vemos, nos detenemos delante de ella, mantenemos los ojos dirigidos fijamente ella, y tal como la encontramos, como aquello que nos hace frente en el espacio, la describimos y hacemos nuestras frases sobre ella. Igualmente tomamos posición relativamente a ella en el valorar; esto que vemos haciéndonos frente en el espacio nos agrada o nos induce a obrar; lo que aquí se da lo asimamos, lo trabajamos, etc. Si ahora llevamos a cabo la reducción fenomenológica, es víctima toda posición trascendente, o sea, ante todo la que entra en la percepción misma, de los paréntesis desconectores, y éstos se extienden a todos los actos fundados, a todo juicio de percepción, a la posición de valor fundada en éste y el eventual juicio de valor, etc. Esto implica lo siguiente: sólo consentimos en considerar, en describir todas estas percepciones, juicios, etc., como las entidades que son en sí mismos; en fijar cuanto se da con evidencia

¹⁹ Ibid, p, 216.

²⁰ Idem.

²¹ Idem.

²² Idem.

en o con ellos; pero no toleramos juicio alguno que haga uso de la tesis de la cosa “real de veras”, ni de la naturaleza “trascendente” entera, que la “cohaga”.²³

§ 13. Ontología y teoría general del valor.

La axiología fenomenológica de Husserl se basa en dos aspectos: lo valioso se aprehende en actos emotivos y los actos emotivos se fundan en representaciones [*Vorstellungen*]. Esta afirmación será guía para nuestras siguientes investigaciones. Ya en el ámbito de la axiología debemos recordar que en *Ideas I* Husserl define el valor como correlato intencional del acto valorante y es que el valorar es también un acto intencional que mienta algo y siempre tiende a una evidencia. Sólo recordemos que Husserl estaba interesado en el problema fundacional y esto tiene gran importancia y relevancia en el ámbito de la axiología, puesto que los actos emocionales y entre ellos destacan los valorativos, son para Husserl actos fundados y esto quiere decir que suponen actos de otro tipo a saber, los actos dóxico-téticos. Estos primeros actos son la base para los actos valorativos. Esto quiere decir que los actos valorativos son vivencias con varios estratos tanto noéticos como noemáticos. El estrato valorativo del acto puede estar sin que el resto de la vivencia intencional completa pierda su carácter de vivencia como tal. Los estratos superiores son siempre fundados y los inferiores fundantes. Los valores son fundados, se fundan en una vivencia primaria. En este sentido, las capas superiores pueden estar o no estar, pueden desaparecer y la vivencia permanece como íntegra e inclusive a una vivencia concreta se le puede agregar una nueva capa y permanecer como vivencia íntegra; “como cuando, por ejemplo, se sobrepone a una representación concreta un elemento no independiente de “valorar” o, a la inversa, debe desaparecer de nuevo”.²⁴ De algún modo, la

²³ Ibid, pp, 219-220.

²⁴ Ibid, p, 231.

capa valorativa no es una vivencia concreta, es más bien, un elemento no independiente por sí mismo, puesto que depende de la vivencia concreta para existir. Esto quiere decir que la capa valorativa es un agregado del fenómeno total concreto al que se dirige el yo; la capa valorativa, es decir, el valorar y quizá también el valor mismo tiene una existencia, por decirlo así, parasitaria.

Ahora bien, esto no quiere decir que una capa de valorar no sea fundamental, pues la capa de valorar recubre por entero al acto mismo, ya sea de percibir, de fantasear, o de juzgar, y le cambia el sentido. Cuando la capa de valorar o valiosidad recubre el acto del fenómeno total concreto, tenemos una “vivencia concreta de valoración”²⁵ y con ello “*distintos nóemas o sentidos*”.²⁶ Al percibir pertenece como sentido lo percibido y en esto no cambia, sólo cambia el sentido cuando tenemos una nueva capa de valorar. “Necesitamos, por consiguiente, distinguir los objetos, cosas, cualidades, relaciones que en el valorar están ahí como valiosos, o los correspondientes nóemas, de las representaciones, juicios, etc., que fundan la conciencia de valor, y por otro lado, los objetos de valor mismos, las relaciones de valor mismas, o las modificaciones noemáticas que les corresponden; y luego, en general, los nóemas completos pertenecientes a la conciencia de valor concreta”.²⁷

Entonces hay un nivel inferior que es sensible y otro nivel superior que es axiológico. Ambos son indispensables para el estudio de la axiología en Husserl. “Este *objeto* de valor, que en su sentido objetivo encierra el carácter de la valiosidad como propio de su ser-así, es el correlato de la captación teórica del valor. Es por tanto un *objeto* de nivel superior”.²⁸ Entonces

²⁵ Idem.

²⁶ Idem.

²⁷ Idem. Z, pp, 361-362.

²⁸ Husserl, Edmund, *Ideas relativas... 2., op.cit.*, p, 39.

hay captación teórico-axiológica del valor que es ciertamente de nivel superior respecto de la captación meramente sensible de la cosa sin los predicados de valor.

Ahora bien, la conciencia que constituye un objeto de valor revela un componente ingrediente que pertenece a la esfera emotiva, puesto que la constitución del valor de un objeto se pone en marcha en la emoción como el vivir emotivo o, según se vea, preteórico. Esta captación del valor lleva el nombre en Husserl de “valicepción” [*Wertnehmung*] que es un acoger lo valioso y presenta este concepto en analogía a la “percepción” [*Wahrnehmung*] que es un acoger lo verdadero y dice al respecto: “La expresión designa, pues, dentro de la esfera del sentimiento, un análogo de la percepción, la cual representa en la esfera dóxica el primigenio estar (captante) del yo cabe el objeto mismo. Así, en la esfera emotiva, aquel sentir en el cual el yo vive en la conciencia del estar cabe el *objeto* ‘mismo’ sintiendo, y esto es precisamente lo que se quiere decir al hablar de disfrute. Empero, tal como hay por así decirlo un representar a distancia, un mentar representativo vacío que no es en sí mismo un estar cabe, así hay un sentir vacío referido a objetos; y así como aquel se cumple en el representar intuitivo, así el sentir vacío se cumple mediante disfrute. En ambos lados tenemos intenciones paralelamente aspirativas: el aspirar representativo (cognoscente, que tiende al conocimiento) y el valorativo, que tiende a la expectativa, al disfrute. A esta similitud debía dar expresión el paralelismo de las expresiones percepción - valicepción. Sentir el valor que sigue siendo la expresión más general para la conciencia del valor, y en cuanto sentir, se encuentra en todos los modos de dicha conciencia, incluso en los no originarios”.²⁹

Hay pues el objeto valioso, el objeto cubierto por la capa de valorar y el objeto de valor que es el valor mismo e igual en todo lo demás (relación, situación, estado de cosas y

²⁹ Ibid, p, 39.

propiedad). Dice Husserl: “A título de aclaración, obsérvese, ante todo, que para mayor rigor hacemos bien (aquí y en todos los casos análogos) en introducir términos relativos y distintivos a fin de mantener mejor separados el objeto valioso y el objeto de valor, el estado de cosas valioso y el estado de cosas de valor, la propiedad valiosa y la propiedad de valor (lo que [en alemán] tiene todavía un doble sentido). Hablamos de la mera “cosa” que es valiosa, que tiene carácter de valor, *valiosidad*; y, enfrente, del *valor concreto por el objeto de valor* mismo. Igual y paralelamente, de la *mera relación o de la mera situación* y de la *relación de valor* o de la *situación de valor*, allí donde el valorar tiene por base fundante la conciencia de una relación. El objeto de valor implica su cosa, aportando como nueva capa objetiva a la *valiosidad*. La relación de valor entraña la mera relación perteneciente a ella; la cualidad de valor, igualmente, la cualidad de la cosa y encima la *valiosidad*”.³⁰

El “objeto de valor” entre comillas entra en el nóema y el objeto de valor pura y simplemente no entra. Lo valorado es el nóema del valorar y por el momento, hay que tomar esto en un sentido que excluye la cuestión de la verdad de lo valorado; “no es cuestión del ser del valor (de la entidad valorada *ni* de su ser un valor en verdad)”,³¹ lo que ahora nos ocupa. Al sentido del valorar pertenece el contenido del mismo valorar “con toda la plenitud en que es consciente en la respectiva vivencia del valor”.³²

El *cogito* quiere decir el acto como tal de percibir, querer, agradarse, etc. Como dice Husserl: “El *cogito* en general es la intencionalidad explícita”,³³ pero el *cogito* también puede reflexionar sobre vivencias no explícitas. “Así, por ejemplo, con respecto a la conciencia del

³⁰ Ibid, pp, 231-232. Z, pp, 361-362.

³¹ Ibid, p, 232.

³² Idem.

³³ Ibid, p, 273.

fondo no atendido, pero susceptible de ulterior atención en la percepción, el recuerdo, etcétera”.³⁴ El *cogito* es un constante vaivén de vivencias intencionales “llevadas a cabo” y de vivencias “no llevadas a cabo”. La vivencia de un sentimiento o de una agrado llevada a cabo, esto es, como una intencionalidad explícita, “puede pasar a ser una vivencia “no llevada a cabo”, por el camino de los desplazamientos atencionales”.³⁵ Puede estar en una vivencia no explícita. En palabras del propio Husserl: “La vivencia de una percepción llevada a cabo, de un juicio, sentimiento, volición llevada a cabo, no desaparece cuando la atención se vuelve “exclusivamente” a algo nuevo, lo cual implica que el yo “vive” exclusivamente en un nuevo *cogito*”.³⁶ El *cogito* anterior, el no atendido desaparece, queda en la oscuridad, pero sigue existiendo como vivencia, sólo que no atendida, una vivencia modificada. Pueden emerger *cogitationes* que permanecían en el fondo no atendido, en la oscuridad del campo de vivencias por medio del recuerdo o de la misma percepción, etc. Esto tiene sentido aquí, pues posiciones de agrado pueden emerger y actualizarse en el recuerdo, pueden estar “vivas ya antes de que “vivamos en” ellas, antes de que llevemos a cabo el *cogito* propiamente dicho, antes de que el yo “se manifieste activo” juzgando, agradándose, apeteciendo, queriendo”.³⁷ Esto quiere decir que las posiciones dóxicas pueden, y de hecho, cambian. Toda intención de acto (la intención de agradarse, la intención valorativa, etc.) “entraña en su esencia en carácter del género tesis dóxica que se “corresponde” con él en ciertas formas”.³⁸

Quizá nuestro análisis se ha enfocado en el nóema, pero por otro lado es de notar que las nóesis ya sean afectivas, apetitivas o volitivas están fundadas ya sea en percepciones,

³⁴ Idem.

³⁵ Idem.

³⁶ Idem.

³⁷ Ibid, p, 274.

³⁸ Ibid, p, 275.

recuerdos, en representaciones por medio de signos, etc. Estos actos noéticos son posicionales, dóxicos, ponentes. “Así, por ejemplo, un sentir agrado estético está fundado en una conciencia de neutralidad de contenido perceptivo o reproductivo, una alegría o tristeza en una creencia (no neutralizada) o una modalidad de la creencia, un querer o no querer igualmente, pero por referencia a algo valorado como agradable, bello, etc”.³⁹

Pero esto no está del todo separado pues si hay “nuevos elementos noéticos surgen también en los correlatos *nuevos elementos noemáticos*”⁴⁰ y viceversa, pues si hay nuevos contenidos noemáticos, las respectivas nóesis cambian en su ponibilidad dóxica. El sentido mismo, en tanto nóema, es el que puede cambiar, pues está fundado y se abraza en la “*nóesis subyacente*”,⁴¹ y si sus elementos cambian, correlativamente el sentido noemático cambia “*El nuevo sentido aporta una totalmente nueva dimensión del sentido; con él no se constituyen nuevas determinaciones parciales de las meras “cosas”; sino valores de cosas, valiosidades, objetividades de valor concretas: belleza y fealdad, bondad y maldad; el objeto de uso, la obra de arte, la máquina, el libro, la acción, el acto, etc*”.⁴²

Una vivencia de grado superior es la valoración, pues la nóesis y el nóema, en el caso de lo valioso, son de grado superior. “*En el nóema de grado superior es, digamos, lo valorado en cuanto tal un núcleo de sentido rodeado de nuevos caracteres téticos*”.⁴³ Lo valioso, lo grato puede corresponder análogamente a lo posible, a lo probable, al nulo, al sí, realmente. En todo momento la conciencia es posicional: “el “valioso” es dóxicamente susceptible de ser puesto como algo que “es” valioso. Este “es” corresponde al “valioso” como carácter *suyo*

³⁹ Ibid, p, 277.

⁴⁰ Idem.

⁴¹ Ibid, p, 278.

⁴² Ibid, p, 278. Z, p, 341.

⁴³ Idem.

puede concebirse también *modalizado*, como todo “es” o “cierto”: la conciencia es entonces conciencia de un *valor posible*, tan sólo se sospecha que la “cosa” es valiosa; o bien es consciente como *probablemente valiosa* o como *no-valiosa* (lo que no quiere decir exactamente lo mismo que de un valor negativo o que sea mala, fea, etcétera, el “no-valioso” expresa simplemente un tachar el “valioso”). Todas las modificaciones semejantes hacen presa en la conciencia del valor, en las nóesis valorativas, no sólo extrínsecamente, sino intrínsecamente, así como paralelamente en los nóemas”.⁴⁴ En la conciencia del agradarse va implícito posicionalmente el agradable, esto es, lo implícito quiere decir que es accesible a la posición dóxica y por eso es predicable de suyo. “Según esto, cae toda conciencia afectiva, con sus nuevas y fundadas nóesis afectivas, bajo el concepto de conciencia posicional tal como nosotros habíamos entendido este concepto –con referencia a las posicionalidades dóxicas y últimamente a las certezas posicionales”.⁴⁵

La conciencia posicional descubre lo valioso como probable, como nulo, como cierto e incierto. De hecho, “toda vivencia afectiva, como todo valorar, desear, querer, está caracterizada *de suyo*, o como estar cierto, o como sospechar, o como presumible o dudoso valorar, desear, querer. Además, el valor, por ejemplo, si no nos fijamos especialmente en las modalidades de la posición dóxica, no está puesto actualmente por fuerza en su carácter dóxico. El valor es consciente en el valorar, lo agradable en el agradarse, lo alegre en el alegrarse, pero a veces de tal suerte que en el valorar no estamos enteramente seguros; o de tal suerte que la cosa se limita a hacer sospechar que es valiosa, quizá valiosa, mientras que todavía no tomamos partido por ella en el valorar. Viviendo en semejantes modificaciones de

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Ibid, p, 279.

la conciencia valorativa, no necesitamos fijarnos especialmente en lo dóxico. Pero podemos hacerlo cuando, por ejemplo, vivimos en la tesis de sospecha y luego pasamos a la correspondiente tesis de creencia, que tomada predicativamente cobra esta forma: “la cosa podría ser valiosa”, o dándole un giro en la dirección noética y del yo valorador: “sospecho que es valiosa (quizá valiosa)”. Igualmente, con otras modalidades”.⁴⁶ Las diversas capas intencionales de una “cosa” son de un grado inferior. En cambio las capas intencionales de un “valor” son de grado superior. Sea como sea, lo cierto es que los actos de agradarse, los actos de sentimiento, son, en tanto actos, vivencias intencionales, esto quiere decir, que la *intentio* es ya un tomar posición. En el valorar, agradarse está algo puesto, esto quiere decir que lo dóxico está implícito en ellos, pues son actos ponentes en pleno sentido. Los actos del sentimiento son posicionales, o son “*posiciones*”, sólo que no precisamente dóxicas”.⁴⁷ Esto quiere decir que no todos los actos posicionales son dóxicos, pues solamente “están emparentadas como posiciones las de sentimiento con las dóxicas”.⁴⁸ Solamente emparentadas, quiere esto decir que puede realizarse un trabajo análogo al que ha elaborado con detenimiento nuestro autor. Oigamos al propio Husserl: “En esto radican últimamente las analogías advertidas en todo tiempo entre la lógica general, la teoría general de los valores y la ética, que, perseguidas hasta sus últimas profundidades, conducen a la constitución de disciplinas paralelas generales y formales, la lógica formal, la axiología y la práctica formales”.⁴⁹

Ahora bien Husserl concibe, aunque no desarrolla, una axiología formal que tendría como meta investigar las condiciones de posibilidad del valorar como tal. En este sentido la

⁴⁶ Ibid, p, 282. Z, p, 346.

⁴⁷ Ibid, p, 280.

⁴⁸ Idem.

⁴⁹ Idem.

axiología formal tendría que configurar una teoría esencial del valor entendido como un objeto axiológico. Y así, a las verdades corresponden actos cognoscitivos y a los bienes actos morales, a los valores corresponden actos valorativos. Tanto para los bienes y los valores, esto es para la ética y la axiología, la lógica juega un papel fundamental pues es la regla de la experiencia y posibilidad de investigación sistemática de las leyes formales que para nuestro interés requirieran la esfera emocional. Entre las leyes formales como ámbito de la lógica podríamos destacar en la esfera de las emociones las leyes axiológicas, digamos aquellas leyes que permiten un valorar correcto o racional y buscar sus condiciones de posibilidad. En este sentido la evidencia teórica tiene su paralelo en una evidencia axiológica. En este sentido hay formas racionales del valorar que tendrán que adecuarse con aquello que se valora realmente que es su correlato. En este sentido podemos decir que Husserl define un objetivismo axiológico y un apriorismo del valor. El valor tiene carácter originario y el valorar un carácter reflexivo; en este sentido decimos que el valor es lo sentido anímica o emotivamente en el valorar.

La intencionalidad destaca un ámbito axiológico objetivo y sus contenidos son experimentados por la conciencia valorativa. Al lado del axiología formal Husserl concibe, como hemos dicho anteriormente, una axiología material que tendría como meta determinar las clases fundamentales de valores al modo de una ontología regional. “El resultado de todo esto es que *todos los actos en general –incluso los actos del sentimiento y de la voluntad– son “objetivantes”, “constituyentes” originariamente de objetos, fuentes necesarias de diversas regiones del ser y, por lo tanto, de las ontologías correspondientes. Por ejemplo, la ciencia valorativa constituye la objetividad “axiológica”, que es nueva frente al mero mundo de las cosas, o que es un “ente” de una nueva región, en cuanto que justo por obra de la esencia de la*

conciencia valorativa en general quedan diseñadas tesis dóxicas actuales como posibilidades ideales que ponen de relieve objetividades de un nuevo contenido –valores– como “mentados” en la conciencia valorativa. En los actos de sentimiento están mentados afectivamente, viniendo mediante la actualización del contenido dóxico de estos actos a estar mentados dóxicamente y luego como lógicamente expresados”.⁵⁰

Dice Husserl: “Obsérvese que *en estas consideraciones se ha ensanchado el concepto de la “ontología formal”*. Los valores, los objetos prácticos, se subordinan al rótulo formal “objeto”, “algo en general”. Bajo el punto de vista de la ontología analítica universal, son, pues, objetos materialmente determinados, y las correspondientes ontologías “formales” de los valores y las subjetividades prácticas son disciplinas materiales. Por otra parte, tienen las analogías que radican en el paralelismo de los géneros téticos (creencia o modalidad de creencia, valorar, querer) y las síntesis y formas sintácticas específicamente coordinadas con estos géneros, su fuerza, y una fuerza tan grande, que Kant designa literalmente como “analítica” la relación entre el querer el fin y el querer los medios, confundiendo sin duda la analogía con la identidad”.⁵¹

Por otro lado, Husserl nos ha hablado de intuiciones axiológicas⁵², digamos que son intuiciones que identifican juicios de valor y que funcionan de forma análoga a como las intuiciones categoriales satisfacen sus juicios. Las intuiciones axiológicas en su complejidad involucran una legitimación cognoscitiva y emocional. Los juicios de valor están fundados en la experiencia del valor e incluyen la presentación y la afección que son parte integrantes de las valoraciones. Cuando se cumplen juicios de valor se experimenta la evidencia de las creencias

⁵⁰ Ibid, p, 283.

⁵¹ Ibid, p, 354. Z, p, 340.

⁵² Cf. Edmund, Husserl. *Ideas relativas...2, op.cit*, p, 38.

que está por debajo a la valoración en el ámbito de la presentación y con ello asegurar la descripción fenomenológica de una experiencia valorativa en su aprehensión veraz.

La plenificación otorga evidencia al juicio de valor y se relaciona con la capa afectiva de la experiencia del valor. De este modo experimentamos nuestra condición emocional en el sentimiento de agrado o desagrado. Pues los “actos valorativos (en lo posible tomados en sentido amplio como cualesquiera actos de agrado y desagrado, de cualesquiera tomas de posición de la esfera emotiva y de cualesquiera síntesis ejecutadas en la unidad de una conciencia emotiva y esencialmente propias de ella) pueden referirse a objetividades predadas, y en ello su intencionalidad se muestra a la vez como constitutiva para objetividades de nivel superior, análogas a las objetividades categoriales de la esfera lógica. Nos las vemos, pues, con una clase de objetividades que se constituyen como productos espontáneos, como conformaciones politéticas de los actos politéticamente unificados (enlazados en la unidad de un acto constituyente) que las producen. No son solamente, en general, objetividades fundadas y en ESTE sentido objetividades de nivel superior, sino objetividades que precisamente se constituyen primigeniamente como productos espontáneos y que sólo como tales pueden venir a darse originariamente”.⁵³ Los actos valorativos son actos de agrado y el agrado es, o tiene que ser, estético. Por otro lado: “Patentemente, es el paralelismo entre las sintaxis pertenecientes a la esfera de las tesis dóxicas y las pertenecientes a todas las demás tesis (el paralelismo del “y”, “o”, etc. dóxico con los valorativos y volitivos) un caso especial del mismo parentesco esencial. Por los actos sintéticos del sentimiento –es decir, sintéticos en el

⁵³ Husserl, Edmund, *Ideas relativas...* 2., *op.cit.*, p. 37.

sentido de las formas sintácticas discutidas aquí– constituyen *objetividades afectivas sintéticas* que se tornan en una objetivación explícita mediante los correspondientes actos dóxicos”.⁵⁴

Finalmente volviendo al tema de la fundación o de esta concepción fundacional que Husserl expone en las *Investigaciones Lógicas*, podemos decir que es ahí donde Husserl encuentra ambiguo el término de presentación que más tarde llamará Husserl acto objetivamente. Presentación se refiere a la materia del acto, al contenido del acto en donde el objeto es presentado en el acto objetivamente. Ese es el sentido que Husserl da a la concepción fundacional. La afirmación fundacional nos dice que todo acto fundado en una presentación conlleva una materia del acto que se presenta como idéntica a la materia del acto de la intención objetivante y presenta los rasgos descriptivos del objeto en esa manera de presentarse en el acto fundado. Dicho de otra manera, los actos no objetivantes no se fundan en un acto, sino en el contenido descriptivo que pertenece a un acto objetivante. Esto quiere decir que nuestro encuentro con un objeto no necesariamente tiene que ser en la percepción o ser meramente perceptual, sino incluso axiológico.

La materia del acto en el ámbito trascendental se convierte para Husserl en el sentido noemático en donde está contenido el nóema de un acto. En el terreno trascendental lo fundacional se presenta de otro modo: hay capas distinguibles de sentido en el nóema fundado, una capa presentacional funda otra capa de sentido. A propósito de esto podemos considerar distintas capas en el sentido noemático de los actos emotivos. En primer lugar una capa descriptiva que es de reconocimiento. Es el momento que presenta propiedades descriptivas de la cosa y sobre él se funda un momento o capa afectiva que presenta la propiedad de valor de la cosa y ambos fundan la motivación del sujeto a la acción que es propiamente una capa

⁵⁴ Husserl, *Ideas relativas...I*, op.cit., p, 290.

desiderativa. Ahora bien, las propiedades descriptivas de la cosa guardan cierta independencia respecto de la valoración de la cosa poseedora de características valorativas. De algún modo los elementos noéticos del valorar pueden ser desnudados, por decirlo así, de la afección y aprehender la cosa en un acto puramente objetivante como sin valor, como haciendo abstracción de la capa valorativa o afectiva y podemos incluso dejar a un lado la motivación. Para entender estas tres capas en el ámbito de la axiología husserliana, pongamos un ejemplo parafraseando uno del mismo Husserl. Imaginemos un poeta que contempla un cielo azul resplandeciente y espectacular, sin duda reconoce y puede describir lo que se le presenta, la escena le afecta de modo tal que ciertamente experimenta cierto goce contemplativo de su belleza y con ello estar motivado para escribir una hermosa poesía. Hasta el momento se seguirían las capas una tras otra. Por otro lado puede que ni siquiera le afecte tal espectáculo y no tener un goce contemplativo, en este caso no estaría en experiencia y actitud estéticas. O puede tener el goce estético, pero puede no estar motivado a realizar algo distinto de lo que ya hace: contemplar y disfrutar la escena. Pero cuando decimos que el goce es contemplativo sugerimos que en cierta medida se está motivado a preservar el momento, a seguir disfrutando la experiencia del goce. El momento afectivo y el momento de la motivación, pueden ser eliminados, pero el del reconocimiento o presentación, no en la medida en que estemos y nos movamos en la esfera de las emociones, pues ya hemos dicho que la capa afectiva se funda en la presentación o reconocimiento. Pero ¿es posible que el momento de reconocimiento sea indeterminado y sin embargo el momento afectivo sea vivido? Esto es, ¿las emociones pueden presentar el valor de un objeto antes de su conocimiento? Según todas nuestras reflexiones, podríamos dar una respuesta afirmativa.

La experiencia emocionada extrae su preciso significado del contexto en el que ocurre. Hay emociones aprehensibles que son originadas por descripciones y ello se funda en las presentaciones y puede dirigirse de vuelta al objeto. Aquí hablamos de una constitución de un reconocimiento en una afección que aprehende un objeto como valioso. Por otro lado están los estados del sujeto, sus emociones que son la respuesta afectiva al valor sentido en un sentimiento aprehensivo.

§ 14. La significación axiológica de los objetos culturales.

Este párrafo no tiene como finalidad caracterizar la noción de cultura en Husserl, para esto sería necesario revisar el texto de *La filosofía como ciencia estricta*, el de la *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, el de *La filosofía en la crisis en la humanidad europea* e inclusive los artículos que Husserl escribió para la revista japonesa *Kaizo*, entre otros. En todo caso, diremos que las reflexiones de nuestro autor en torno a la cultura son sobre todo reflexiones éticas que tienen que ver con la idea de una renovación de la cultura por medio de la filosofía, entendida siempre ésta, como una ciencia estricta. Más bien nuestro interés estriba en la idea de significación axiológica, pues lo que pretendemos es revisar el significado de objetos culturales, específicamente el arte. O por lo menos, intentar dirigir nuestra reflexión a este punto, ya que sería una tarea sumamente ambiciosa, pues Husserl mismo no dedicó su atención y análisis al tema del arte como tal en forma exhaustiva, asunto que nos hubiese facilitado la tarea en sumo grado. De este modo lo que ensayamos, para esta ocasión, es solamente el trazar algunas líneas de posible investigación. Así, el punto fuerte de nuestra presentación estará basado en la significación a un nivel axiológico. Ahora bien, nuestro análisis, referente a la significación, se centrará en el Capítulo 1 de la 6ª de las

Investigaciones lógicas. Y lo referente a la axiología, que ya hemos analizado, lo retomaremos de nuestras propias investigaciones. Debemos tomar en cuenta que la axiología misma no es un tema “central” o un “concepto operatorio” de la fenomenología de Husserl, como en algún lugar mencionara Eugen Fink⁵⁵, sin embargo, me parece de suma importancia para el análisis de objetos culturales e inclusive para una estética de corte fenomenológico. Así pues, empezaremos con la idea de significación para pasar posteriormente a agregar el sentido axiológico de la significación misma y finalmente la relación de ambos conceptos en su aplicación a objetos culturales o, para ser más precisos, al arte.

Al hablar de significación lo primero que salta a la vista es el poner de manifiesto su origen mismo. En todo caso, “la significación de las expresiones reside innegablemente –y es ésta una muy valiosa intelección– en la esencia intencional de los actos correspondientes”.⁵⁶ En este sentido, debemos prestar atención a qué tipo de actos son los que desempeñan una función significativa y cuáles no. O si todo acto en general desempeña una función significativa. Para responder a esto, hay que analizar la relación que guardan entre sí la intención significativa, el cumplimiento significativo y la intuición correspondiente. Podemos decir que todos los actos son objetivantes, pero ¿son todos significativos o por lo menos dan y cumplen un sentido específico? Ahora bien, no cabe duda que todos los actos puedan ser expresados, esto quiere decir que en todo conocimiento y significación va implícito el aspecto lingüístico. Dice Husserl: “Entendemos la expresión de una percepción sin percibir nosotros mismos; entendemos la expresión de una pregunta sin preguntar, etc. No tenemos las meras palabras, sino también las formas o expresiones mentales. En el caso contrario, cuando los actos que son

⁵⁵ Cf. Fink, Eugen. *Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl*. En *Husserl. Cahiers de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós, 1968., pp, 192-205.

⁵⁶ Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas*, 2, op.cit, p, 598.

objeto de la intención están realmente presentes, la expresión coincide con lo que debe ser expresado y la significación adherida a las palabras se ajusta a lo significado, su intención mental encuentra la intuición impletiva”.⁵⁷ Esto quiere decir que si bien es cierto que todos los actos son expresables, no por ello están en función de significación o, en otras palabras, actos expresados son actos que dan significación, pero no todo acto de significación es un acto expresado. A propósito de esto nuestro autor menciona lo siguiente: “Exactamente como tampoco las significaciones de los enunciados sobre las cosas externas residen en estas cosas (los caballos, las casas, etc.), sino en los juicios que pronunciamos interiormente acerca de ellas, o en las representaciones que contribuyen a edificar estos juicios”.⁵⁸ Si entendemos bien esto, y aplicándolo a nuestro tema, quiere esto decir que las significaciones no residen en los objetos culturales, ni en ningún tipo de objeto, sino más bien, residen en el acto de significarlos. La significación de objetos culturales es un acto del sujeto correspondiente. Entendamos esto, las significaciones lo son de proposiciones, expresiones, juicios sobre vivencias o actos, pero no de las vivencias o actos mismos, ni de los objetos correlativos a estos actos. La expresabilidad de los actos no significa que éstos puedan estar en función significativa o en función de dar sentido. Expresabilidad designa la capacidad o posibilidad de emitir enunciados sobre los actos. Pero estos actos no funcionan como depositarios de la significación. Evidentemente, no es lo mismo el acto que da expresión y los actos que experimentan la expresión o también puede haber una unidad superior que “acote la totalidad de los actos *que son aptos para una función significativa en sentido lato* –sea la función de la

⁵⁷ Ibid, p, 606.

⁵⁸ Ibid, p, 607.

significación misma, sea la del «cumplimiento significativo»—, de tal suerte que los actos de todos los demás géneros queden excluidos, *eo ipso* y por ley, de semejantes funciones”.⁵⁹

De lo dicho hasta aquí se desprende, en primer lugar, que la significación tiene que ver con la percepción. Aclaremos las cosas: el acto de significación no es el acto de percepción. Bien puede haber un juicio de percepción en el cual el enunciado de percepción sea precisamente la mención expresiva de la percepción y no la expresión misma, y mucho menos la significación. Quizá la significación sea aquél acto que esté libre de las limitaciones que impone la percepción, y que se une al acto expresado cuando la expresión exprese de manera propia. “No en vano se dice que *la expresión expresa la percepción*, o que expresa lo que está «*dado*» en la percepción. La misma percepción puede servir de base a diversos enunciados; pero como quiera que varía el sentido de estos enunciados, dicho sentido se «rige» por el contenido fenomenológico de la percepción”.⁶⁰ De este modo la percepción no constituye la significación de un enunciado expresado, lo pronunciado en el enunciado es sobre la base de una percepción que como tal no es una significación plena, pero sí contribuye en algo a la significación. “Pero como no se puede negar que el sentido del enunciado unitario reside en el total acto de mentar, que le sirve de base en el caso dado —ya se exprese o no plenamente en las palabras por virtud de las significaciones generales de éstas—, tenderemos que confesar, según parece, que la percepción presta alguna contribución al contenido significativo del juicio, haciendo intuitiva la situación objetiva que expresa judicativamente el enunciado”.⁶¹ Puede haber significación sin una base de percepción. “Esta concepción, según la cual la *percepción es un acto que determina la significación, pero no la contiene*, se encuentra confirmada por la

⁵⁹ Ibid, p, 609.

⁶⁰ Ibid, p, 610.

⁶¹ Ibid, pp, 611-612.

circunstancia de que también expresiones esencialmente ocasionales de la especie de *esto* son usadas y entendidas muchas veces sin base intuitiva adecuada. La intención hacia el objeto, concebida por primera vez sobre la base de una intuición adecuada, puede repetirse o reproducirse con el mismo sentido, sin que intervenga ninguna percepción ni imaginación adecuada”.⁶²

En segundo lugar, salta a la vista la idea de intuición. ¿La significación está constituida por la intuición, o qué relación guardan ambos conceptos? La intuición también contribuye en algo a la significación “en el sentido de que sin el auxilio de la intuición la significación no podría desplegarse en su referencia *determinada* a la objetividad mentada”.⁶³ Al igual que en la percepción, el acto de la intuición no es la significación plena, no es como tal depositario de una significación. Aunque creemos que en algo pueda contribuir a la significación. Digamos que pueda suministrar algunos elementos para la significación completa. La intuición es sumamente importante para la significación, puesto que la “intuición le da la determinación de la dirección objetiva y con ella su última diferencia. Esto, empero, no exige que resida en la intuición una parte de la significación misma”.⁶⁴

Intuición y percepción, pues, contribuyen en algo a la significación, pero por sí mismos no son la plena significación. En toda percepción se percibe un “algo”. Sin la percepción de este “algo” no se puede mentar el “algo” mismo, es decir, la percepción del “algo” es un acto, y la mención (expresiva, judicativa, enunciativa, etc.) de ese “algo” es un nuevo acto que se edifica sobre el anterior. En el mentar el “algo” basado en su percepción y correspondiente intuición, que es otro acto, reside el “algo” mismo. “*En este mentar demostrativo reside*

⁶² Ibid, p, 613.

⁶³ Ibid, p, 612.

⁶⁴ Idem.

exclusivamente la significación".⁶⁵ Este demostrar un carácter de acto que posee el mostrar se rige por la intuición y así se determina en su intención; esto se denomina esencia intencional. La significación de esto "algo" no reside pues en la percepción y en la intuición, ni en ninguna otra representación ya sea imaginativa o de la fantasía; la significación es independiente de toda representación.

No perdamos de vista que queremos buscar el origen de la significación. Analicemos esto con otras palabras, el nombre al nombrar el objeto lo nombra por medio del acto significativo, cuya especie y forma se expresa en la forma del nombre. Entre el nombre y lo nombrado hay cierta unidad que presenta un carácter descriptivo. El nombre se superpone palpablemente al objeto percibido y esto es así, puesto que la palabra no pertenece a la conexión objetiva que expresa (la cosa física), la palabra no es nombrada como algo que esté adherido a la cosa. Lo que está en plena relación no es el nombre y lo nombrado, sino las vivencias de acto descritas. Lo que da unidad a los actos, su relación, es establecida por actos no ya tanto de significar, sino de conocer. Es de notar que en la vivencia misma no hay objetos, sino solamente la percepción, que en el fondo es un estado de conciencia. Todo acto de conocimiento se funda en una percepción. Está dada pues la vivencia expresiva con la percepción correspondiente en un conocer que fusiona y constituye la vivencia misma. La significación de la palabra y del conocimiento resultan idénticos, puesto que la significación se une con lo significado.

Hemos hablado de un conocer y en este conocer se establece una relación del nombre a lo dado en la intuición como nombrado, pero el conocer como tal no es el significar mismo. En la comprensión de la palabra o nombre se establece un significar pero aquí no se conoce nada.

⁶⁵ Idem.

El objeto de la intuición es el mismo que el objeto del pensamiento y se expresa si se habla de un cumplimiento; de hecho el objeto es intuido, exactamente el mismo es pensado o significado. El cumplimiento se da fenomenológicamente en la referencia del objeto intuido y el objeto pensado con plena identidad. La identidad misma es un acto como tal. “Para designar con más exactitud «como qué» sea conocido lo conocido, la reflexión objetiva apunta a la significación misma (al «concepto» idéntico), en lugar de apuntar al acto de significar; y el giro en que se habla del conocer expresa así la aprehensión de la misma situación unitaria desde el punto de vista del objeto de la intuición (o del objeto del acto impletivo) y en relación al contenido significativo del acto significativo. En una relación inversa, se dice también, aunque las más de las veces en una esfera más estrecha, que el pensamiento «concibe» la cosa, es el «concepto» de la cosa. Notoriamente, después de esto que acabamos de exponer, puede designarse como acto identificador, no sólo el cumplimiento, sino también el conocer –que no es sino otra palabra”.⁶⁶ En el cumplimiento la intención significativa es lo que cumple coincidentemente con la intuición. El conocimiento es el resultado de esta coincidencia. Si hablamos de unidad de coincidencias quiere esto decir que es una unidad indivisa que se compone de algunos elementos que se despliegan en el tiempo, por decirlo así. “Para caracterizar mejor aún la conciencia del cumplimiento indiquemos que se trata de un carácter de vivencia, que desempeña un gran papel también en el resto de nuestra vida psíquica”.⁶⁷ La intención significativa, y toda otra intención, es una vivencia intencional que puede fundar relaciones de cumplimiento.

⁶⁶ Ibid, p, 623.

⁶⁷ Ibid, p, 626.

Ahora bien los actos en general (incluidos los actos de sentimiento) son todos ellos objetivantes, es decir, constituyentes de objetos. La conciencia valorativa constituye la objetividad axiológica; esta nueva objetividad, el valor como tal, es un nuevo contenido y constituye una nueva región que es distinta al mero mundo de las cosas. De esto se desprende, “como una consecuencia más, se comprende la posibilidad, incluso la necesidad, de disciplinas formales y materiales, noéticas o noemáticas y ontológicas referentes esencialmente a la intencionalidad afectiva y volitiva”.⁶⁸ Esta disciplina, en nuestro caso, sería la axiología.

Todos los actos, hemos dicho, son objetivantes. Esto quiere decir que constituyen objetos como culturales y en este sentido cumplen con un sentido intencional específico, en nuestro caso un sentido axiológico, un sentido valorativo, un sentido que cambia la significación como tal. “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 de valor* 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. Todas estas objetividades deben ser descritas tal como se dan, en sus especies fundamentales y en sus órdenes de grados, planteando y resolviendo por respecto a ellos *los problemas de la constitución*”.⁶⁹ Ahora bien, las significaciones como tales no residen en los objetos culturales, sino más bien, residen en el acto de significarlos. La significación de objetos culturales es un acto del sujeto correspondiente. Ahora bien, el acto de percepción es ya intencional y contribuye en algo a la significación (aunque hay significación sin percepción), pero hay que recordar que tiene como ingrediente un contenido sensible, que

⁶⁸ Husserl, *Ideas relativas...I*, op.cit., p, 283.

⁶⁹ Ibid, pp, 365-366.

en sí mismo no es intencional. Cuando percibo un objeto cultural, una obra de arte, puedo valorar el acto y darle un sentido intencional cambiándole la significación. El dar sentido y significación a un acto no reside en la expresabilidad del acto. Sin embargo, en el juicio estético o juicio valorativo, reside algo de la significación. La significación es independiente de toda representación, pero cambia en el modo del dar sentido intencional valorativo, De lo sensible surge la valoración como una capa “animadora” que le da sentido intencional y significación. Pues las vivencias intencionales en general, y esto incluye o no excluye a las valoraciones, se presentan como unidades en virtud de la operación de dar sentido, como dijimos antes.

Finalmente, los objetos culturales son para Husserl objetos espirituales “en parte *reales* y en parte ideales, configuraciones del “espíritu *objetivo*””.⁷⁰ Ejemplos de esto serían todas las cosas que tienen un sentido espiritual comprensivo, las cosas de la vida corriente en el interior de la cultura, los objetos de uso, las obras de arte. Así, el arte es visto por Husserl como un fenómeno cultural y es el objeto de estudio de la estética. Pero en sentido estricto es el arte una región del “orbe” espacio-temporal en su totalidad, de la naturaleza como tal, es decir, el arte abarca una pequeña parte, pero significativa, de los objetos que nos encontramos en el “orbe” espacio-temporal, de todo lo “mundano” en general. De hecho, lo “mundano” como tal, no abarca todos los objetos individuales en general y en especial no abarca lo que denominamos obras de arte y tampoco los instrumentos (útiles) y cualquier objeto que tenga que ver con valores, bienes y finalidades, no abarca como tal a los objetos culturales. “La palabra, la oración, el texto literario entero (el drama, el tratado) tiene su contenido espiritual,

⁷⁰ Husserl, *Ideas relativas...2*, op.cit., p, 287.

su “sentido” espiritual”,⁷¹ son por tanto, culturales. Otra vez, la naturaleza en sentido amplio no incluye obras de arte ni valores que son, sin embargo, objetos de conocimiento y ciencia posible. El arte, ciertamente pertenece al campo de las realidades trascendentes (espacio-temporales) y es el correlato de la estética. Husserl habla en repetidas ocasiones de diversas actitudes que puede tomar el sujeto, existe la actitud teórica, la práctica y la axiológica. A nosotros nos interesa esta última ya que es en esencia la que, en el más amplio sentido, valora, valora lo bello e inclusive lo feo. Obviamente, hablar de actitudes remite al sujeto respectivo. Cada actitud está determinada por las vivencias de conciencia que Husserl denomina como actos dóxicos, esto es, objetivantes, ponentes. Como es de suponer cada actitud es distinta a las demás y, precisamente, la diferencia radica en el modo como los actos dóxicos son ejecutados, ya sea en función cognoscitiva o valorativa. Hay un saber estético que de alguna manera sobre la base de la experiencia con obras de arte, pretende saber qué es eso que llamamos arte como fenómeno de la cultura que hace su aparición fenoménica en la conciencia y que puede ser descrito como tal.

⁷¹ Ibid, p, 285.

Capítulo IV

Estética fenomenológica como estética trascendental

Una vez desarrollada en general la fenomenología misma, lo sensible y lo axiológico entramos de lleno en el presente capítulo al pensamiento estético en Husserl, desde luego que ya hemos tenido acceso al problema estético a lo largo de nuestra investigación, pero ahora es el momento de enfrentarnos a la descripción fenomenológica de la obra de arte con ayuda de la modificación de la neutralidad en el aspecto de la imaginación y la fantasía. Una vez lograda la descripción de la obra, pasaremos al análisis de la vivencia estética en el flujo temporal de la conciencia y con ello al análisis del sujeto estético mismo, sujeto, que por lo demás, es un sujeto encarnado. Sin embargo el análisis comienza con ciertos señalamientos de la crítica al naturalismo en el ámbito de la estética y culmina enfrentando la contemplación estética y la mirada fenomenológica.

§ 15. Crítica a la estética naturalista.

Consideramos que en una primera etapa en la estética, Husserl se ocupa de la lucha y superación de todo escepticismo, pues nuestro autor veía que se estaba desarrollando una especie de estética, ética y no se diga una lógica de corte naturalista y, desde luego, psicologista. Y a propósito de la naciente psicología dice Husserl que “ella es, se dice, la psicología científica exacta buscada desde hace mucho tiempo y por fin realizada; gracias a ella, la lógica, la teoría del conocimiento, la estética, la ética y la pedagogía han adquirido por

fin su fundamento científico y están en vías de convertirse en ciencias experimentales.¹ Ahora bien, sabemos que en las *Investigaciones Lógicas* inicia Husserl una lucha contra el psicologismo, pero también sabemos que Husserl divide su filosofía en tres grandes regiones (Teórica, Axiológica y Práctica) y es que “al dominio de la ciencia estricta pertenecen por lo tanto, sin duda, todos los ideales teóricos, axiológicos y prácticos, que el naturalismo falsea al mismo tiempo que les asigna una significación empírica”.² Entonces si nuestro autor refuta e imputa al naturalismo y al psicologismo, en el ámbito de la lógica, ser, a fin de cuentas, una forma de escepticismo, lo mismo podría realizarse, por analogía, en los ámbitos de la ética y la estética. Ahora bien, hemos ya hablado de la división de la filosofía en Husserl, pero más allá de esto, es el modo en que nuestro autor divide y coordina sistemáticamente las regiones de la vida misma, no está demás decir que la vida se equipara a la razón y ésta “no padece por ser distinguida en «teórica», «práctica» y «estética», o lo que se quiera”³ Efectivamente, ya incluso en *La filosofía como ciencia estricta*, Husserl menciona a propósito de la crítica al naturalismo:

“También puede someterse a una crítica semejante la axiología y la doctrina práctica del naturalismo, inclusive la ética y asimismo la propia praxis naturalista. Pues es inevitable que los contrasentidos teóricos produzcan contrasentidos (desacuerdos evidentes) en la conducta actual, ya sea teórica, axiológica o ética. El filósofo naturalista es, por así decirlo y bien considerarlo, idealista y objetivista en su procedimiento. Lo anima el deseo de presentar científicamente (ósea de modo obligatorio para todo ser racional) lo que en todas partes es genuina verdad, belleza y bondad auténticas; de hacer conocer el modo de determinarlas de acuerdo a su esencia universal, de alcanzarlas en los casos particulares. Cree haber cumplido su meta por medio de la ciencia de la naturaleza; y, entusiasmado con esa idea, se considera maestro y reformador práctico en lo que se refiere a la verdad, el bien, lo bello de acuerdo a la ciencia de la naturaleza. Pero no es más que un idealista que anticipa y pretende fundamentar teorías que niegan justamente lo que presupone en su actitud idealista, ya sea construyendo teorías, ya sea fundando y proclamando a la vez valores o normas éticas como las más bellas y mejores. Por cierto, tiene sus presupuestos en la medida en que se ocupa de teorías, en que presenta objetivamente valores como normas de validez y en que propone reglas prácticas de acuerdo a las cuales cada uno ha de querer y obrar. El filósofo naturalista enseña, predica, moraliza, reforma. Pero niega lo que toda prédica, todo postulado como tal, presupone de acuerdo a su significación. Sólo

¹ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia... op.cit.*, p, 18

² *Ibid*, p, 16.

³ Husserl Edmund. *La filosofía como autorreflexión... op.cit.*, pp, 141-142.

que no predica como los antiguos escépticos, *expressis verbis*: la única posición razonable consiste en negar la razón, tanto la razón teórica como la razón axiológica y la práctica.⁴

La analogía y paralelismo no sólo es una estrategia discursiva contra el psicologismo y su refutación en las tres grandes esferas de la filosofía o la vida, sino sobre todo como iniciativa fenomenológica radical e implicación de poner en marcha “el principio fenomenológico” y, por supuesto, la máxima de la fenomenología: el “regreso a las cosas mismas”. Pues ir a las cosas mismas es en el fondo ir a la conciencia, pues es en ella donde los fenómenos se dan en el fluir intencional de la vida. La dación de los fenómenos, provengan estos de cualquier sentido objetivo, estados de cosas, hechos, etc., es el inicio de la defensa, ciertamente sistemática, de la objetividad fenomenológica ya sea en los juicios de verdad, valorativos sean éstos éticos y, por supuesto, estéticos. Entonces, en este darse y los modos de darse los fenómenos (dentro de sus propios límites) en la vida de la conciencia, es lo que interesa a la fenomenología, puesto que lo dado puede ser intuitivo categorial, estética y axiológicamente. Los valores, ya sean artísticos o estéticos no son dados, al igual que lo categorial y en esa forma en que nos son dados radica su objetividad. Esto quiere decir en el fondo que los valores de cualquier índole, las obras de arte, los útiles, etc., son “objetos de conocimiento y ciencia posibles”.⁵ Entonces la estética en Husserl no sólo es posible, sino incluso es posible como una ciencia no ya naturalista, claro está, sino fenomenológica. Y esto es posible en la medida en que se lleve a cabo una crítica de la razón estética, como trabajo análogo a una crítica de la razón teórica o especulativa.

Para la realización de la crítica de la razón en el ámbito de la estética es necesaria un cambio de actitud, un cambio de la mirada del mentar específico, esto es, una reflexión. Y si el

⁴ Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia...*, *op.cit.*, pp, 14-15.

⁵ Husserl, *Ideas relativas...2*, *op.cit.*, p, 33.

cambio de la actitud natural a la actitud fenomenológica estaba dado en Husserl, metódicamente, por medio de la *epojé*, en el ámbito estético, podemos, por analogía, realizar un cambio metódico de actitud por medio de una *epojé* estética.

Sea como sea, “si hacemos de las ciencias naturales nuestra morada, en la medida en que están desarrolladas como ciencias exactas todo lo encontramos claro y comprensible. Estamos seguros de hallarnos en posesión de verdades objetivas, fundamentadas por métodos fidedignos, que realmente alcanzan lo objetivo. Sin embargo, en cuanto reflexionamos, caemos en extravíos y perplejidades. Nos envolvemos en patentes incompatibilidades y hasta en contradicciones. Estamos en constante peligro de caer en el escepticismo, o, mejor dicho, en cualquiera de las diversas formas del escepticismo, cuya nota común, por desgracia, es una y la misma: el contrasentido”.⁶ Entonces para la realización de la estética fenomenológica debemos dejar a un lado la actitud natural y entrar en la actitud estética que es una actitud fenomenológica.

§ 16. Modificación de neutralidad: imaginación y fantasía.

Antes de comenzar el análisis de la siguiente etapa en la estética en Husserl, debemos preparar el terreno y para ello dedicaremos nuestra atención a la cuestión de la imaginación y la fantasía como modos de la modificación de neutralidad. Así, pues, a modo de preparación para la siguiente etapa de la estética husserliana, recordemos que en *Ideas I* Husserl estudia la modificación de la neutralidad que da lugar a la conciencia del objeto imagen, la cual está en la base de la estética misma, pues la estética supone la neutralización de los objetos físicos. Lo

⁶ Husserl, Edmund. *La idea...op.cit.*, p. 31.

que se da como neutro, se da “como si” no tuviera ningún carácter de la modalidad de ser, “como si” toda cualidad física hubiera desaparecido. Por ejemplo, la madera, el óleo o lo que sea en una obra de arte, ya no están como objetos naturales, sino ahora tenemos imágenes que funcionan como apariciones irreales. Sin embargo, es de notar que el arte y la vivencia afectiva que implica, sólo son posibles mediante su estrato de objeto físico y sólo así, el arte pertenece a un mundo percibido, a un mundo intersubjetivo y con ello, es posible la participación en el goce estético. Cuando hablamos de neutralización, el objeto físico, el artefacto, se transforma en obra de arte, esto es, en un objeto que obra lo estético en el espectador. En otros términos esto quiere decir que la aprehensión imaginativa como tal, que implica la neutralización de todo substrato material, es una condición necesaria para la estética fenomenológica. Si no hay una conciencia de “neutralidad”, no hay estética. Husserl está al tanto de este aspecto al mencionar que la “actualidad de la posición de la existencia es, según lo antes expuesto, lo neutralizado en la conciencia perceptiva de una “imagen”. Vuelto a la “imagen” (no a aquello de lo que es), no aprehendemos como objeto nada real, sino justo una “imagen” como una ficción”,⁷ diríamos nosotros como una imagen estética. Y enseguida menciona nuestro autor que el “aprehender tiene la actualidad de estar vuelto el yo hacia algo, pero no es un aprehender “real”, sino un mero aprehender en la modificación del “*quasi*”; la posición no es una posición actual, sino modificada en el “*quasi*”.”⁸ Esto quiere decir que para que exista el goce estético se debe estar apartado de la realidad objetiva-natural. La imaginación y la fantasía como modos de neutralización de dicha realidad, nos sumergen en la ficción artística, pues “en la modificación de neutralidad de las representaciones, esto es, en las meras *fantasías*,

⁷ *Ideas relativas...I, op.cit.*, p, 267.

⁸ Idem.

tenemos una vez más las potencialidades atencionales, cuya conversión en actualidades da por resultado sin duda “actos” (*cogitationes*), pero posiciones de todo punto neutralizadas, de todo punto dóxicas en el modo del “*quasi*”. Lo fantaseado no es consciente como “realmente” presente, pasado o futuro; “flota” sólo delante, como algo sin actualidad de la posición”.⁹

La modificación de la conciencia que llama Husserl de neutralidad, anula por completo y quita su fuerza a toda modalidad dóxica o como dice Husserl “El carácter de posición ha perdido su fuerza”.¹⁰ Esta modificación no efectúa nada, es más bien la neutralización de todo efectuar. Está como dice Husserl “encerrada en todo abstenerse de efectuar, ponerlo fuera de juego, colocarlo entre paréntesis, “dejarlo indeciso” y, sin embargo, tenerlo por “indeciso”, “sumirse con el pensamiento” en el efectuar o “limitarse a pensar” lo efectuado, sin “cooperar”.¹¹ Esto quiere decir que en las posiciones neutralizadas “*sus correlatos no contienen nada susceptible de ser puesto, nada realmente predicable*; la conciencia neutral no desempeña en ningún respecto frente a aquello de que es conciencia el papel de una “creencia”.¹² Puesto que en toda nóesis y nóema neutralizados no tiene sentido hablar de razón o sinrazón. De lo que se trata es de conservar el nóema en un sentido puro. Esto para garantizar una experiencia originaria que nos permita aprehender el sentido noemático “como si” fuera independiente de todo carácter tético, de toda posicionalidad del ser. Para esto Husserl plantea la modificación de la neutralidad. Aquí el nóema es afectado por esta modificación y pierde toda presentación del ser.¹³

⁹ Idem.

¹⁰ Ibid. p, 259

¹¹ Ibid, p, 258

¹² Ibid, p, 259

¹³ Al respecto dice André de Muralt que “el nóema neutralizado es un nóema reducido a su sentido noemático, como el mundo suspendido por la *epoché* es reducido el fenómeno trascendental, es decir a la significación del mundo. Todo ocurre de una parte y de otra “como si” el carácter y el mundo real fueran suprimidos, mientras que

En este punto existe para Husserl un enredo nada fácil de desenredar que consiste en confundir la modificación de neutralidad con la fantasía. Pues para nuestro autor “la fantasía misma es de hecho una modificación de neutralidad”.¹⁴ O lo que es lo mismo, que “es el *fantasear* en general la *modificación de neutralidad de la representación “ponente”*, de la representación en el más amplio sentido concebible.”¹⁵ Pero aunque sea así “tiene que distinguírsela de la modificación universal de neutralidad con sus múltiples formas, que siguen a todas las de posición”.¹⁶ La distinción que quiere nuestro autor es complicada, pero él encuentra una diferencia fundamental y dice: “La radical diferencia entre fantasía, en el sentido de representación neutralizante, y modificación neutralizante en general, se muestra –para hacer resaltar con todo relieve todavía este decisivo punto diferencial– en que la *modificación de fantasía*, como representación que es, es *reiterable* (hay fantasía de cualquier grado: fantasías “de” fantasías), mientras que la *repetición de la “operación” de neutralizar* está *esencialmente excluida*”.¹⁷ Pues “*toda fantasía de grado superior* puede pasar libremente a ser una *fantasía directa* de lo fantaseado indirectamente en aquélla, mientras que esta libre posibilidad *no* tiene lugar en el paso de la *fantasía* a la *percepción correspondiente*”.¹⁸ Una fantasía de grado superior es una fantasía de fantasía. Sea como sea, Husserl cree además necesario distinguir todavía entre los contenidos de la sensación y los contenidos de la fantasía.

sólo son suspendidos al perder toda “fuerza” posicional. En la *epojé*, es decir en la neutralización, encontramos de nuevo la *ficción fenomenológica* deliberadamente querida (la *epojé* es libre) con vistas al interés teórico de la fenomenología pura; se trata de el *Als-ob* (como si), del *Phantasieren*, de la suspensión, que admite originalmente una idealidad, una significación que es de hecho una *quasi-realidad*, una realidad suspendida en lo que es su “fuerza” de realidad”. Muralt, André. *La Idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*. Centro de Estudios Filosóficos. UNAM, 1963, p. 295

¹⁴ *Ideas relativas...I, op.cit.*, p. 261

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ *Idem.*

¹⁷ *Ibid*, p. 263.

¹⁸ *Ibid*, p. 264.

El fantasma no es dato de la sensación, sino fantasía del dato de la sensación. Y es que por debajo de las percepciones yacen sensaciones y por debajo de las fantasías yacen fantasmas. El contenido sensible de la sensación no es el fantasma, no equivale a ninguna interpretación de la percepción o de la fantasía. El contenido de la sensación no es el objeto de la fantasía.

Para cualquier estética fenomenológica y fenomenología del arte la imaginación y la fantasía desempeñan, pues, un papel de primerísimo orden, ya que el arte ejerce una actividad en la vida al modo de una afección sensible. Sin lugar a dudas se hace necesaria una fenomenología de la fantasía y de la imaginación, y para ello necesitamos un análisis eidético de las vivencias de la fantasía y de la imaginación. Sólo recordemos al respecto que la fenomenología es para Husserl una ciencia eidética y nunca una ciencia de hechos. Ahora bien, hay que tomar en cuenta que la fantasía y la imaginación¹⁹ son vivencias de representación, pues en la representación de la fantasía se aprehende algo, se trata de una aprehensión original. Y además, considerar que dentro de la fenomenología constitutiva la fantasía y la imaginación juegan un papel importante, pues nos proveen datos intuitivos que ponen de manifiesto la universalidad del eidos. La imaginación y la ficción no se mueven en el ámbito de las percepciones actuales, sino que inauguran una dimensión objetiva esencial. Ya que la fantasía puede ser “tan perfectamente clara que haga posible una perfecta aprehensión de las esencias y una perfecta evidencia de éstas”²⁰ Pues el “eidos, la esencia pura puede ejemplificarse

¹⁹ “La imaginación y la ficción son necesarias para la elaboración de la idea” Muralt. *La Idea... op.cit.*, p, 60, revelan la esencia. Y más adelante afirma que: “Ésta implica que la idea es una especie de *imagen* en tanto que es una *realidad-como-si*, una irrealidad tratada como realmente real [● ● ● ● ● ●]” Idem. O que: “El *Als-ob* de la experiencia ideal equivale a lo real de la experiencia efectiva, lo que debe ser comprendido en un sentido puramente ideal, puesto que el *Als-ob* de la idea expresa la posibilidad del acabamiento pleno del hecho real en devenir”. Ibid, p, 61 Y finalmente: “Sólo el punto de vista fenomenológico-descriptivo permite sustituir a la distinción hecho-eidos, la distinción real-imaginario, *Wirklichkeit-Phantasie*.” Ibid, p, 62

²⁰ *Ideas relativas...I, op.cit.*, p, 156

intuitivamente “*en meros datos de la fantasía*”.²¹ En este sentido podemos aprehender originariamente una esencia en sí misma no solamente de intuiciones empíricas, sino “*igualmente de intuiciones no experimentativas, no aprehensivas de algo existente, antes bien “meramente imaginativas”*”.²²

Imaginación y ficción multiplican las existencias entendidas éstas como los actos posicionales, esto es, como la certeza de una realidad. Pero no al modo de una realidad, sino puramente irreal. En este sentido decimos que toda conciencia de posición admite una duplicidad imaginaria y ficticia, una “*quasi posición*” que es el duplicado de un acto ponente. En este sentido imaginación y ficción nos ofrecen una nueva posibilidad. Pero entonces hablamos de una posibilidad real y otra ficticia. Lo real no admite lo ficticio, pues si yo veo realmente algo amarillo y lo fantaseo morado, la percepción real “amarillo” desmiente lo “morado” fantaseado. Pues es imposible que el objeto sea a la vez amarillo y morado. Sin embargo lo fantaseado es posible e incluso en tanto no pierda su carácter de fantaseado, podemos creer en ello; pues lo amarillo real, puede llegar a ser morado. En la percepción real el correlato es el ser y en la fantasía el correlato es la posibilidad de ser. Sin embargo imaginación y fantasía no son subalternos a la percepción, puesto que la estética se funda en la aprehensión imaginativa; no son meros simulacros de la percepción, sino auténticas representaciones del objeto imaginado o fantaseado e inclusive una aparición originaria en persona del objeto imaginado. Puesto que la imagen sirve como substrato de la visión de esencias. O como dice Husserl:

“Es parecido, se añadirá quizá aún, a lo que pasa del caso de las *ficciones arbitrarias*: el centauro que toca la flauta y que libremente nos imaginamos que es, justo, un producto de nuestra imaginación.

²¹ Ibid, p, 23

²² Idem

Respondemos: cierto que la “formación de conceptos” e igualmente la libre ficción se llevan a cabo con espontaneidad y que lo espontáneamente engendrado es, de suyo se comprende, un producto del espíritu. Mas, a por lo que concierne el centauro que toca la flauta, es una representación en el sentido en que se dice que es una representación lo representado, pero en aquel en que representación es el nombre de una vivencia psíquicas. El centauro mismo no es naturalmente nada psíquico, no existen en el alma plena conciencia, como ninguna otra parte, es “nada”, es pura y simplemente “imaginación”; dicho más exactamente: la vivencia imaginativa es imaginación *de* un centauro. En tanto es esto, es, sin duda, inherente a la vivencia misma el “centauro-mentado”, el centauro-fantaseado. Pero no se confunda tampoco esta vivencia imaginativa como lo que ella imaginado en cuanto tal.”²³

De alguna manera las experiencias ficticias corresponden a las experiencias reales. Las experiencias ficticias pertenecen a la posibilidad, la representación y la imaginación forman parte de dicha posibilidad. Para Husserl “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”.²⁴ Las *cogitationes* siempre están en referencia a algo, esto es, todo cogito apunta hacia algo aunque ese algo no esté situado en el mundo natural como en el caso de la fantasía que apunta hacia algo irreal. En el caso de la fantasía su *cogitatum* no es un objeto que esté posicionado en la existencia de la naturaleza. La fantasía es una representación por imagen. Como hemos visto a cada representación perceptiva corresponde una posible representación de la fantasía, una especie de simulacro de la percepción. Pero ambas imaginación y fantasía se relacionan con el mismo objeto. Nos podemos representar a la manera de la fantasía un paisaje, unas islas afortunadas. O como dice Husserl:

“Si producimos en la libre fantasía cualesquiera formas espaciales, melodías, procesos sociales, etc., o fingimos actos de experimentar algo, de agradarnos o desagradarnos algo, de querer algo, etc., en ellos podemos por “ideación” intuir originariamente, y en casos incluso adecuadamente, múltiples esencias puras: sean las esencias de la forma espacial, de la melodía, del proceso social, etc., *en general*, sean de una forma, melodía, etc., del respectivo *tipo* especial. Es indiferente el que tales cosas se hayan dado o

²³ Ibid, p, 57. Z, pp, 366-367.

²⁴ Ibid, p, 158

no en una experiencia actual. Aun cuando la libre ficción condujese, por el milagro psicológico que fuera, a imaginarse datos de índole en principio nueva, por ejemplo, datos sensibles que no se hubiesen presentado, ni hubiesen de presentarse nunca en ninguna experiencia, esto no alteraría en nada el carácter originario de la forma de darse las esencias correspondientes, bien que datos imaginados no sean nunca datos reales”.²⁵

En las imágenes físicas (un cuadro, una fotografía, etc.) lo aparecido como imagen es una irrealdad, es la intuición de lo no-presente que se presenta como irreducible al carácter cósmico del soporte material (lienzo, papel, etc.). En la fantasía no existe un soporte material, ya que la fantasía no es imagen, pues lo fantaseado no es retrato de algún objeto. Estamos dirigidos intencionalmente hacia un objeto de la intuición de lo que se aparece como no estando presente. De alguna manera, la fantasía y la imaginación están en eterno conflicto con la realidad. Lo imaginado no se confunde con el soporte material y lo fantaseado no es un estado mental. A propósito de la imaginabilidad decimos que hay 1) el objeto físico (lienzo, papel, etc) 2) el objeto-imagen o la imagen representante 3) el objeto representado (el tema de la imagen). Y es que la aprehensión imaginativa da lugar a la consideración estética y ésta aprehensión imaginativa brota de la percepción del soporte material de la obra de arte. De alguna manera es necesaria la manifestación de las cosas y del mundo tal y como son, para esto, es necesario que las cosas y el mundo ya no aparezcan como objetos, sino como imágenes estéticas o valores que se viven afectivamente.

§ 17. Descripción de la obra de arte.

Teniendo muy en consideración lo que hemos analizado en el párrafo anterior, ahora podemos acceder a una segunda etapa tendría que ver con la descripción fenomenológica de la

²⁵ Ibid, p, 23

obra de arte. Ahora bien, ya hemos mencionado algo acerca de la máxima fenomenológica y es que el lema ¡A las cosas mismas! implica un complicado trabajo de conversión de la actitud natural a la actitud fenomenológica. Quizá el cambio de actitud pretende poner fin a la metafísica especulativa. ¡Volver a las cosas mismas! es un retorno reflexivo a los actos intencionales que dan sentido a los objetos constitutivamente. Los actos en tanto inmanentes están volcados al objeto trascendente abriendo de este modo el campo de la correlación intencional como ámbito de la fenomenología. El lema habría que interpretarlo no tanto en sentido literal, sino en cuanto al modo en el que nos son dados los fenómenos en su cómo, esto es, el modo de su revelación. En este sentido las palabras aparición, aparecer son relativas al fenómeno donde suena la raíz griega de la luz. Pero esto no es posible sin la intuición y es que como sabemos es importante para la fenomenología, es cierta visión de lo que se da, de lo que aparece, del fenómeno. El fenómeno es, pues, dación de lo que aparece, pero esta dación implica ya una conquista de la actitud natural y a esto llama Husserl en exposiciones complejas, *epoché*. Entonces lo que se nos aparece a la conciencia (fenómeno) se nos da “en persona” eliminando todo prejuicio y dando paso a la *objetividad* constituida. En una revelación del objeto en su aparecer fenoménico.

La dificultad estriba cuando fenomenológicamente nos aproximamos al fenómeno artístico, asunto que el mismo Husserl realizó, pero en contadas ocasiones. Tenemos que analizar en lo que sigue la relación entre arte y fenómeno o mejor, el arte como fenómeno o en su aparición fenoménica a la conciencia. De hecho cuando nuestro autor describe fenomenológicamente una obra de arte, lo realiza a propósito de las relaciones imaginación-neutralización que ya hemos analizado y que hay que tener muy presente. A este respecto pensamos por ejemplo en el grabado de Dürero «El caballero, la muerte y el diablo» y empieza

nuestro autor el análisis de la obra diciendo: “Distinguimos aquí, primero, la percepción normal, cuyo correlato es la *cosa* llamada “*grabado*”, esta hoja en el cartapacio”.²⁶ Hasta aquí estamos, con certeza, en la percepción normal de la actitud natural que, en tanto acto, es ponente y que no ha sido modificado en modo alguno. Continúa Husserl: “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 figuritas como a objetos; estamos vueltos a las realidades exhibidas, más exactamente, a las realidades “reproducidas”, el caballero de carne y hueso, etcétera”.²⁷ Al tomar conciencia de la reproducción, esto es, de las figuritas sin color que se exhiben en imágenes, la conciencia que procura la reproducción artística ha sido modificada al modo de la neutralidad. Entonces, según Husserl hay una “modificación de neutralidad de la percepción”,²⁸ diríamos nosotros de la conciencia que percibe en actitud natural, puesto que en la contemplación estética de los objetos artísticos, son éstos, de algún modo, neutralizados y ya no se nos ofrecen como siendo ni como no siendo, en ninguna modalidad posicional, como *quasi-ente* (*gleichsam seiend*). Dice Husserl a propósito del grabado “*Este objeto-“imagen” reproductor no está ante nosotros ni como existente, ni como no-existente, ni en ninguna otra modalidad de posición; más bien, es consciente como existente, pero como “quasi-existente en la modificación de neutralidad del ser”*”.²⁹ Entonces, de algún modo el objeto artístico es *irreal*, pues el objeto artístico no aparece como objeto, sino que es apariencia de objeto, parece un objeto, pero, en todo caso, es objeto irreal, pero no obstante sea así, es objeto que remite a una estructura intencional, puesto que en

²⁶ Ibid, p, 262.

²⁷ Idem.

²⁸ Ibid, p, 263.

²⁹ Idem.

el fondo las configuraciones estéticas son intencionales. El objeto de la contemplación estética es un objeto neutralizado. En la conciencia de imagen como en la contemplación estética, intervino la modificación de neutralidad pues el objeto ya no lleva consigo los caracteres posicionales de ser. En este sentido notemos que cuando comienza la contemplación estética el objeto físico cambia y penetra en la dimensión propia de la obra de arte, pues el material ha sido neutralizado. Digamos que el objeto ya no es como objeto intramundano, sino que tiene la función de entrar en la realidad que representa la imagen estética. Con ello se constituye una dimensión única en el ser de la obra, una dimensión ontológica del arte.

Sin embargo este artefacto que llamamos obra de arte que parece un objeto de algún modo trastorna, en esa modificación fenomenológica del acto, la vida intencional del sujeto, pues se trata en el fondo de un vivir de la manera señalada, esto es, estéticamente. Entonces el objeto artístico en tanto percibido es un nóema neutralizado que es reducido a su sentido noemático. Ocurre esta neutralización, pues el objeto artístico es un “como si”, es decir, en tanto objeto-imagen reproducido ha perdido su fuerza posicional existencial. En la neutralización de la percepción entramos al ámbito de la ficción, se trata del “como-si” (*Als-ob*) de la fantasía, de una quasi-realidad. Husserl establece de este modo una relación interesante entre la neutralización y la contemplación estética, en tanto se ocupa de la relación entre fantasía y neutralización. La contemplación estética es desinteresada* y es un hecho que ilustra la modificación que neutraliza la percepción simple y posicional de la actitud natural. De algún modo es reductiva y esto quiere decir que, en el fondo, se pone en práctica una *epojé* de corte estética.

* Volveremos a ello al final de nuestro trabajo cuando en el § 21 enfrentemos precisamente la contemplación estética VS mirada fenomenológica.

§ 18. Análisis de la vivencia estética

Una tercera etapa de la estética en Husserl tendría que ver con el análisis fenomenológico de las vivencias intencionales en que no son dados en su originariedad los fenómenos artísticos y estéticos. Con un análisis de la conciencia valorativa. En esta etapa del análisis de las vivencias hay que poner en claro descriptivamente en primer lugar el dato hylético o contenido material como sostén del acto estético y la conformación intencional a un nivel axiológico y en base a esto el análisis de la vivencia estética misma. Para esto habría que recordar y revisar nuestros análisis del Capítulo II y Capítulo III de nuestra investigación. El primero que versa sobre la sensibilidad y el otro sobre la axiología. Una vez analizados estos dos niveles (sensible y axiológico), podemos entrar al análisis de la vivencia estética, pero reconociendo que Husserl lo que tematiza en general son los actos teóricos, pero en repetidas ocasiones menciona que es posible trabajar de manera análoga con otros actos de la esfera del sentimiento y de la voluntad. Entonces trabajemos análogamente y para ello sigamos un ejemplo que el padre de la fenomenología utiliza para la tematización de los actos teóricos, pero que nos pueden servir para nuestro trabajo de forma paralela. Dice Husserl: “Una cosa es tener en general conciente que el cielo azul es, y otra vivir en la ejecución del juicio –el cielo es ahora azul– percatándose, captando, mentando específicamente”.³⁰ El juzgar implica ya un acto teórico. Siguiendo con nuestra temática dice: “Aclarémonos esto con un ejemplo. Pusimos antes en contraposición el mero tener conciente en la visión el cielo azul y la ejecución teórica de este acto. Dejamos de ejecutar el ver de esta manera señalada cuando, viendo el cielo azul resplandeciente, vivimos

³⁰ Ibid, p, 33.

en el arrobo ante él. Si hacemos esto, no estamos en la actitud teórica o cognoscente, sino en la actitud emotiva”,³¹ que es en el fondo una actitud estética. Entonces, una cosa es el mero estar conciente del ver un cielo azul y otra el juzgar teóricamente sobre el cielo azul. Pero cuando vivimos en el arrobo, la cosa cambia. Continúa Husserl: “A la inversa, bien puede haber agrado mientras nos hallamos en actitud teórica, cuando como *físicos* estamos dirigidos, observándolo, al cielo azul resplandeciente; pero entonces no vivimos en el agrado”.³² En el mero estar conciente del cielo azul estamos en la actitud natural, es un simple percatarse de lo que está ahí, pero cuando, por ejemplo, se da una explicación científica del por qué es azul el cielo, estamos y juzgamos en actitud teórica. En cambio cuando vivimos en el arrobo, encanto o agrado del cielo azul, estamos en actitud estética. El acto, en el fondo es el mismo, es un acto de ver el cielo azul, pero debido a la actitud, al modo de vivir eminente, al interés, el acto de ver el cielo azul sufre una modificación fenomenológica. Vivir en el agrado, en este ejemplo, es el estar dirigido, contemplándolo, al cielo azul que ahora estéticamente, resulta resplandeciente. Agrega nuestro autor enseguida: “Ésta es una modificación fenomenológica esencial del agrado, o del ver y el juzgar, según la cual pasamos de una actitud a la otra. ESTE PECULIAR CAMBIO DE ACTITUD PERTENECE COMO POSIBILIDAD IDEAL A TODOS LOS ACTOS, y en todos ellos le corresponde la modificación fenomenológica correspondiente.”³³ Esto es, los actos que desde un principio no son estéticos pueden serlo mediante un cambio de actitud. Pero detengámonos, hay aquí algo interesante cuando dice Husserl que “puede haber agrado mientras nos hallamos en actitud teórica” sin que “vivamos en el agrado”. Puede haber agrado sin vivir en el agrado. Esto significa que en la actitud teórica

³¹ Ibid, p, 37.

³² Ibid, p, 38.

³³ Idem.

puedo reconocer lo grato, lo agradable y en este ejemplo reconocer judicativamente el cielo azul resplandeciente, pero efectivamente, no se vive en el agrado. En todo caso se reconoce lo grato y se juzga valorativamente sobre ello. En el fondo esto ha servido para la comprensión de las modificaciones fenomenológicas que, a priori, pueden sufrir todos los actos.

A continuación Husserl propone otro ejemplo que está más apegado a nuestros intereses y dice: “Podemos contemplar un cuadro “disfrutándolo”. Entonces vivimos en la ejecución del agrado estético, en la actitud de agrado, que precisamente es una actitud “disfrutante”. Podemos luego, con los ojos del crítico de arte o del historiador del arte, juzgar el cuadro como “hermoso”. Entonces vivimos en la ejecución de la actitud teórica, judicativa, y ya no en la actitud valorativa, en la actitud del agrado”.³⁴ Efectivamente, una cosa es vivir en el disfrute estético ante un cuadro, digamos, vivir en el arrobamiento ante él y otra juzgar teóricamente como historiador o crítico del arte al mismo cuadro. De hecho, el historiador o crítico de arte que juzgan teóricamente, según su disciplina, obras de arte, pueden mediante un cambio de actitud pasar a la actitud estética y entonces disfrutar estéticamente una obra de arte.

Así pues, la obra de arte es la misma, el cielo azul es el mismo, pero mediante un giro de la mirada del mentar específico el acto de ver ya sea el cuadro o el cielo azul, se modifica fenomenológicamente. Cuando el físico ve y reconoce el cielo azul como resplandeciente y cuando el crítico o historiador del arte reconocen al juzgar el cuadro como hermoso, en el fondo reconocen lo grato teóricamente. Entonces puede haber agrado sin vivir en el agrado. Puedo reconocer, pues, lo grato teóricamente sin vivir en el agrado estético. Juzgo el cielo o el cuadro valorativamente, sin vivir estéticamente. Enfatiza Husserl en este punto cuando dice que en “el agrado estético, algo es para nosotros conciente en cuanto estéticamente grato, en cuanto

³⁴ Idem.

bello. Sea el punto de partida el hecho de que vivimos en el agrado estético, de que nos abandonamos con agrado, pues, al *objeto* aparente. Podríamos REFLEXIONAR SOBRE EL AGRADO, como cuando después enunciamos: eso me agrada. El juicio es ciertamente un juicio sobre mi acto de agrado. Pero dirigir la MIRADA AL OBJETO y su belleza es algo totalmente distinto”.³⁵ Entonces, el juicio de reflexión sobre el acto de agrado es, en tanto juicio, teórico y no se confunde con el vivir estéticamente.

La actitud estética es, según esto, un comportamiento emotivo en el cual vivimos al apreciar y valorar obras de arte. La actitud estética es la vivencia de una obra de arte, en la cual se intensifica la conciencia de la imagen. En esta medida la función de la actitud estética es relajar. Si esto sucede, si hay un disfrute, entonces hablamos de acto estético. Sin embargo, dice Husserl que “si lo entendemos, como EQUÍVOCAMENTE sucede con frecuencia, como un tener-por-valioso judicativo, eventualmente como un predicar sobre el valor, entonces con ello se expresa un comportamiento teórico y no un comportamiento emotivo”³⁶ o estético Hay que decir que en el juicio sobre el valor, juicio que puede nacer del reconocimiento de lo grato e inclusive puede nacer “de la actitud del abandono puramente disfrutante, la obra de arte es objetiva de una manera totalmente distinta: es intuita, pero no solamente intuita sensiblemente (no vivimos en la ejecución de la percepción), sino AXIOLÓGICAMENTE INTUIDA. En el abandonarse activo del estético “estar-ocupado-con-ella-en-el-agrado”, del gozo estético entendido como acto, el *objeto*, dijimos, es *objeto* del disfrute”.³⁷ Entonces en el abandono estético del agrado la obra de arte se intuye axiológicamente como objeto del disfrute y entonces vivimos en el gozo estético. Pero en el teorizar judicativamente, aunque sea en la

³⁵ Ibid, pp, 43-44

³⁶ Ibid, p, 38.

³⁷ Idem.

forma de la valoración, la obra de arte ya no es objeto del abandono disfrutante, sino objeto teórico doxotético.

§ 19. Las vivencias en el flujo temporal de la conciencia.

Un análisis de las vivencias estéticas no puede concluir sin hacer referencia al tiempo fenomenológico. No podemos hablar de las vivencias estéticas considerándolas como si estas fueran estáticas. Debemos considerarlas en el ámbito de una fenomenología genética. Para ello debemos puntualizar algunos aspectos fundamentales que tienen que ver con el avance de la fenomenología husserliana.

El desarrollo de la fenomenología de Husserl puede verse desde la concepción de la intencionalidad y también de la constitución.³⁸ Consideramos que la tematización de los actos intencionales en las *Investigaciones Lógicas*, le ha servido de base a nuestro autor para la formulación de la reducción fenomenológica como modo de acceso a la fenomenología trascendental de las *Ideas I*. Digamos que ha dado paso a la caracterización de la diferencia entre la fenomenología descriptiva y la fenomenología constitutiva. Esto quiere decir que en este marco la intencionalidad va acompañada del problema constitutivo. Ahora bien, en este punto debemos establecer la diferencia entre una fenomenología estática y una fenomenología genética, pues consideramos, en este contexto, que se trata de dos versiones de la intencionalidad y de la constitución misma. Quizá la génesis fenomenológica pueda dar cuenta del proceso de constitución del mundo y de sí mismo. Entonces a partir de esto consideramos

³⁸ Para la problemática de la constitución puede verse Ingarden, Roman. *El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl*. En *Husserl. Cahiers de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós, 1968, pp. 215-232.

que la fenomenología no es sólo una disciplina que se dirige al modo en que conocemos y a la validez del conocimiento mismo, sino que también nos permite analizar, desde su perspectiva genética, las condiciones de posibilidad de nuestros actos y el origen de la motivación de los mismos. Esto que hemos mencionado debemos analizarlo detenidamente en lo que sigue.

Sabemos que con el llamado ¡A las cosas mismas! Husserl funda la fenomenología. Ahora bien, el llamado lo podemos ubicar en la necesidad de construir una filosofía primera que de cuenta de la validez del conocimiento de los objetos sobre los cuales trabajaran las ciencias particulares. Sabemos y ya lo hemos puesto de manifiesto en repetidas ocasiones que la descripción de las cosas mismas no es una descripción empírica o directa. Más bien acceder a la mismidad de las cosas consiste, fenomenológicamente, en la descripción del cómo o al modo de manifestarse a la conciencia, al cómo salen a la luz para la conciencia. Esto se logra mediante un retroceso a los actos intencionales que caracterizan a la conciencia, pues la conciencia siempre es conciencia de algo, esto es, es intencional. Sin embargo, hay que notar que el objeto no se reduce a las vivencias que de él tengamos, pues el objeto trasciende las vivencias y también los contenidos de sensación. Esto quiere decir que la existencia o inexistencia del objeto no afecta en nada a nuestra relación intencional con él mismo. La conciencia no porta el objeto, sino sólo su referencia intencional. Por otro lado, en la fenomenología descriptiva, debemos recordar, que los contenidos de sensación no son parte del acto intencional, sino la base del mismo, pero tampoco el yo forma parte, pues cuando estamos dirigidos intencionalmente a un objeto, el yo no está presente aunque los actos sean realizado por el yo, Digamos que del yo tenemos noticia sólo cuando, posteriormente, reflexionamos sobre los actos. Señalemos para finalizar este punto que la primera versión de la fenomenología es, pues, una disciplina descriptiva de los actos intencionales, sobre todo aunque no

exclusivamente. En este sentido, la pregunta fundamental al respecto es por la validez y verdad en el ámbito de la lógica y de conocimiento en general, sin dejar a un lado la pregunta por la unificación de la conciencia en un sentido ontológico.

En las *Ideas I* Husserl da un giro a su fenomenología descriptiva y plantea menesterosamente una fenomenología trascendental. De hecho, el método de la reducción fenomenológica muestra el acceso a los fenómenos desde el campo de la conciencia trascendentalmente reducida. El mundo natural se reduce al mundo vivido y con ello ganamos una comprensión del mundo, pues éste es ahora constituido subjetiva e intersubjetivamente. A partir de la reducción, la conciencia se descubre como aquel reino universal donde tiene lugar la correlación entre el ser y nuestra experiencia de lo que es. *Ego-cogito-cogitatum*.

Con esto, la fenomenología es a partir de 1913 una filosofía trascendental. Sólo recordemos que el concepto trascendental está ligado con el concepto de razón, pues la razón tiene para Husserl un carácter intencional y teleológico. La razón se despliega en la relación entre intención y cumplimiento o plenificación y esto sucede en la experiencia misma. Esto quiere decir que la fenomenología trascendental describe la correlación intencional entre el objeto intencionado y su plenificación en la intuición. La constitución del objeto es producto de la actividad sintética de la conciencia. De este modo los objetos son unidades de sentido y con ello se abre una nueva concepción de la intencionalidad que consiste en que ella ya no está circunscrita a un acto intencional que apunta a su objeto, sino que ahora la intencionalidad está referida a un plexo de actos noéticos dadores de sentido. Ya sea descriptiva o ya sea trascendental la fenomenología estática tiene como finalidad aclarar las estructuras intencionales de la conciencia, pero también, y esto es fundamental, su tarea consiste en llevar a claridad intuitiva el objeto presentado en la correlación. Es recurrir a la experiencia originaria

que tenemos del objeto a partir de lo dado a la intuición y con ello acceder al *eidós* o esencia objetiva, pero con ello se busca, no se pierda de vista, la evidencia misma en el conocer. La fenomenología estática, en la que nos hemos movido, procede teniendo presente que los actos intencionales son objetivantes, es decir, que su función es al apercpción del objeto intencional. Estos actos fundan los no objetivantes o fundados.

Teniendo estos análisis presentes podemos, así me lo parece, plantear ampliamente y sin profundidad, pues el asunto que ahora vamos a analizar requiere mayor atención y dedicación, algunos rasgos de la otra cara de la fenomenología, nos referimos a la fenomenología genética. Según la línea de análisis que hemos llevado a cabo a penas arriba, desde la fenomenología genética la intencionalidad y la constitución mismas adquieren otra dimensión. Ahora bien, recordemos que en los análisis estáticos de *Ideas I* podemos ver que la aprehensión del objeto intencional no es una efectuación de la conciencia por medio de un acto aislado y de la presencia del objeto, sino que la aprehensión del objeto como siendo idéntico consigo mismo se efectúa en una síntesis activa que realiza la conciencia mediante un plexo de actos dadores de sentido constitutivo. El objeto se constituye como una unidad en la multiplicidad de sus apariciones. Y en base a esa dación del objeto identificamos la nóesis, el nóema y el objeto intencionado. Describir esto es tarea de la fenomenología estática. Ahora bien en este punto debemos analizar la génesis como método complementario de la inserción del objeto en la historia del yo, por decirlo así. Esto implica una descripción fenomenológica sobre la temporalidad de la conciencia y por su origen mismo. Ello implica preguntar por la posibilidad misma de la correlación intencional. Esto es, sabemos que el contenido hylético no es intencional, pero es la base del acto intencional, aquí la pregunta es por la génesis de la intencionalidad misma, por el devenir del acto intencional, una especie de arqueología de la

conciencia intencional. Este devenir está inserto en un flujo temporal de los actos, pues cada acto no es una unidad aislada, sino que está rodeado por un horizonte de lo recientemente sido y un horizonte de lo por-venir. Cuando hablamos de horizonte debemos considerarlo en una doble dimensión, por un lado los objetos tienen un horizonte temporal (las artes temporales, la melodía por ejemplo) o tienen un horizonte espacial (las artes espaciales y ornamentales, la escultura por ejemplo). Sin embargo, la consideración temporal de la estructura de los actos implica una nueva concepción genética de la constitución. La constitución se da en el flujo temporal y espacial de los objetos. Desde esta perspectiva es posible hablar de una historia del objeto que se constituye en el flujo de la conciencia o bien, de la inserción del objeto en nuestra historia yoica.

Una vez puesto manifiesto el problema genético –por su puesto que esto requeriría mayor atención– podemos pasar al análisis del tiempo que se presenta ahora como necesario y es justificable por lo anteriormente dicho. Veamos.

A) Tiempo objetivo.

Sabemos perfectamente, como ya lo hemos indicado, que podemos tener acceso al pensamiento husserliano a través de la fenomenología puramente estática cosa que sería de gran importancia y provecho, pero la cuestión no está en quedarse solamente ahí. Todavía encontramos una zona de pensamiento más difícil, radical y oscura de la fenomenología, nos referimos a la genética. Sabemos además que a esta otra parte están dedicados los trabajos de la época, ciertamente fecunda, de Friburgo. Pensamos que metódicamente nosotros podemos tener acceso a esa fenomenología genética, a ese modo más complejo de la filosofía Husserl, si

empezamos con las reflexiones sobre el tiempo. Y es que el tiempo de las vivencias aparece ante la conciencia trascendental.

Husserl parte, en buena medida, para sus reflexiones filosóficas o, lo que es lo mismo, fenomenológicas, de lo que él denomina "actitud natural". Reafirmando lo anterior dice: "Empezamos nuestras consideraciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo *"en actitud natural"*".³⁹ Aquí, no es el propósito aclarar aquello que sea la actitud natural, solamente mencionaremos que dicha actitud es en la que nos encontramos ante el mundo de un modo cotidiano, pre-reflexivo, pre-filosófico o, si se quiere, de una manera ingenua, vaga; es la actitud en la que el mundo está simplemente ahí delante de o para mí. Evidentemente la actitud natural como tal no es filosófica, pero consideramos que la reflexión sobre dicha actitud es ya una actitud filosófica o fenomenológica.

La referencia a la actitud natural no es gratuita, sino que resulta de mucha importancia, pues también en ella se tiene conciencia, se experimenta o, incluso, se intuye el tiempo (que es lo que ahora nos importa), aunque sea de un modo natural o pre-filosófico. En la actitud natural, "puedo cambiar mi posición en el espacio y en el tiempo, dirigir la mirada allá y acullá, hacia delante o hacia atrás en el tiempo; puedo procurarme percepciones y representaciones siempre nuevas, más o menos claras y ricas, o también "imágenes" más o menos claras en que me hago intuitivo lo posible conjeturable en las formas fijas del mundo espacial y temporal".⁴⁰ Además, se tiene "conciencia de un mundo extendido sin fin en el espacio y que viene y ha venido a ser sin fin en el tiempo".⁴¹ De este modo, se tiene la noción

³⁹ Ibid, p, 64. Z, p 337.

⁴⁰ Ibid, p 66.

⁴¹ Ibid, p 64.

de una extensión del mundo infinita ya sea “en el orden del ser de su presencia espacial”⁴² o en el “orden del ser en la secuencia del tiempo”.⁴³ Además de la extensión infinita espacio-temporal, lo importante aquí es que la noción de infinito también se presenta de otra manera que resulta muy interesante y complejo. Veamos, por un lado, está el horizonte infinito del mundo conocido, esto es, de lo percibido actualmente y determinado más o menos con claridad.

Por otro, este horizonte infinito del mundo conocido al que nos hemos referido anteriormente, “está en parte cruzado, en parte rodeado por un *horizonte oscuramente consciente de realidad indeterminada*”.⁴⁴ Este contorno de lo desconocido, nebuloso e indeterminado “es, por lo demás infinito”⁴⁵ y “está necesariamente ahí”.⁴⁶ Ahí, como el mundo está en la actitud natural en la que ahora está puesta nuestra atención. “Este mundo que está ahí delante para mí ahora, y patentemente en cada hora de la vigilia, tiene su horizonte temporal infinito por dos lados, su conocido y su desconocido, su inmediatamente vivo y su no vivo pasado y futuro”.⁴⁷

Hay, pues, para Husserl dos nociones de “horizonte infinito” que nos son dadas en la actitud natural; por un lado se encuentra el lado conocido y por el otro el desconocido. Ambos están en estrecha relación con el tiempo, aunque también con el espacio. Nuestro autor hace referencia a una “extensión infinita” y notamos que es usada indistintamente para referirse al espacio o al tiempo. Y es que en ésta encontramos la noción de espacio como extensión y la del

⁴² Ibid, p 65.

⁴³ Idem.

⁴⁴ Idem.

⁴⁵ Idem.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ Idem.

tiempo como infinitud. La cuestión está en que en la actitud natural nos es posible concebir un espacio infinito así como un tiempo extenso.

De alguna manera, el lado conocido, tiene que ver, pues, con lo que es percibido actualmente, lo que es determinado con claridad y que es lo “inmediatamente vivo”, lo consciente. Del otro lado, rodeando y circundando al primero, está precisamente lo contrario, el lado desconocido, indeterminado, inactual, oscuro, lo “no vivo pasado y futuro”, lo inconsciente, para cuadrar la idea. Ambos lados son, pues, extensamente infinitos. Por otro lado, hay un tema capital para la fenomenología; tema que no está del todo separado de lo que anteriormente hemos analizado. Nos referimos a las vivencias y “entre las más universales peculiaridades esenciales de la esfera pura de las vivencias tratamos en primer lugar la *reflexión*. Lo hacemos así en gracia a su *universal* función metodológica; el método fenomenológico se mueve íntegramente en actos de la reflexión”.⁴⁸ Efectivamente, al analizar el tema de las vivencias o actos, se remite forzosamente a la reflexión. Resultan realmente inseparables y como veremos, posteriormente, la cuestión del tiempo tampoco está desligada de la problemática que ahora nos proponemos analizar. El tema de la reflexión* nos indica, de alguna manera, un cambio de actitud, una modificación de la actitud natural. Si decimos, con Husserl, que la fenomenología se mueve en actos de la reflexión, decimos con ello que ahora estaríamos hablando de una actitud fenomenológica. Y es que la reflexión, como modificación de la conciencia es algo que puede experimentar toda conciencia.

De este modo, pues, antes de ejecutar la modificación o el cambio de actitud o de la mirada, esto es, antes de entrar expresamente en la esfera trascendental o, lo que es lo mismo,

⁴⁸ Ibid, p 172. Z, p 345.

* En este punto es conveniente revisar los análisis que hemos realizado en el § 2 de nuestra investigación. Lo que hacemos enseguida es analizar brevemente la reflexión en el ámbito de la temporalidad

antes de poner en marcha la reducción fenomenológica como actitud reflexiva, debemos indagar todavía sobre el tiempo objetivo. “La vivencia vivida realmente en cada paso se da, al caer bajo la mirada reflexiva, *como* realmente vivida, como existiendo “ahora”; pero no sólo esto: se da también como habiendo existido hace un momento, y en tanto no era mirada, justo como tal, como no habiendo sido reflejada”.⁴⁹ En la actitud natural tenemos vivencias, pero no “reflejadas” o reflexionadas, esto es, vivencias sin “caer bajo la mirada reflexiva” sin haber sido miradas fenomenológicamente. Bajo la actitud reflexiva, las vivencias son “realmente” vividas. Esto no quiere decir que una “simple” vivencia de la actitud natural, una vivencia en la cual no está puesta la mirada o la atención filosófica, no sea real. Las vivencias existen real y naturalmente, independientemente de si volvemos la mirada penetrante sobre ellas o no. Es claro que en la actitud natural nos damos cuenta de las vivencias y en la misma actitud no cabe duda de que existen para nosotros, las vivimos. La cosa cambia “cuando en la reflexión inmanente son dentro de la *retención* (del recuerdo “primario”) “todavía conscientes” como habiendo existido “hace un momento””.⁵⁰ Me parece que cuando Husserl habla de reflexión inmanente ya está operando un cambio de actitud, de ahí que hable de recuerdo “primario” o retención. Y agrega nuestro autor:

“Estamos convencidos, además, de que también la reflexión sobre la base de y “en” el *recuerdo* nos da a conocer nuestras vivencias anteriores, que “entonces” estaban presentes, entonces eran perceptibles inmanentemente, aunque no inmanentemente percibidas. Exactamente lo mismo es válido, según la manera de ver natural e ingenua, por respecto a la *expectativa* que dirige su mirada hacia delante. Ante todo entra aquí en cuenta la inmediata “*protención*” (como pudiéramos decir), lo exactamente homólogo de la inmediata retención, y luego la expectativa, que representa las cosas de una manera totalmente distinta, la expectativa *reproductiva* en su sentido más propio, que es lo homólogo del *recuerdo*. En ésta, aquello sobre que versa la expectativa intuitiva, aquello de que se tiene conciencia, al dirigir la mirada hacia delante, como “venidero”, tiene, gracias a la reflexión posible “en” la expectativa, a la vez la significación de algo que será percibido, así como lo recordado tiene la significación de algo que ha sido percibido. Así, pues, también en la expectativa podemos reflexionar y llegar a ser conscientes de nuestras propias vivencias, que no enfocábamos en ella,

⁴⁹ Ibid, p 173.

⁵⁰ Idem.

como pertenecientes a aquello de que estamos expectantes en cuanto tal: como hacemos siempre que decimos que *veremos* lo venidero, donde la mirada reflexiva se ha vuelto a la vivencia “venidera” de percepción”.⁵¹

Hay, pues, dos modos de analizar reflexivamente el recuerdo aunque también es válido para la expectativa, como veremos que lo menciona el propio Husserl. Podemos volver la mirada reflexiva sobre el recuerdo, pero también puede existir una reflexión “en” el mismo recuerdo. “Primero es consciente sin reflexión en el recuerdo, digamos el curso de una pieza musical, en el modo de lo “pasado”. Pero a la *esencia* de lo consciente en tal modo es inherente la posibilidad de reflexionar sobre el haber sido percibido de ello. Igualmente existe para la expectativa, para la conciencia que lanza la mirada al encuentro de lo que “viene”, la posibilidad esencial de desviar la mirada desde esto que viene hacia su haber de ser percibido”.⁵² En este sentido, podemos afirmar que toda vivencia es como un río unificado que fluye, “en que se tiene conciencia del vivo ahora de la vivencia frente a su “antes” y “después”, un río, pues, de retenciones y protenciones. “Pues exactamente consideradas, tienen en su concreción sólo *una fase absolutamente originaria*, aunque siempre en flujo continuo, el momento del *ahora vivo*”.⁵³

B) Tiempo en la conciencia inmanente o tiempo fenomenológico.

En lo anterior hemos hecho el esfuerzo de analizar el tiempo en la actitud natural. Sin embargo, inevitablemente fue inmiscuido el tiempo fenomenológico. Hacer una separación tajante entre

⁵¹ Idem. Z, 345.

⁵² Ibid, p 177.

⁵³ Ibid, p 178.

el tiempo objetivo y el tiempo fenomenológico resulta algo complejo, pero ahora enfocaremos toda nuestra atención en el tiempo fenomenológico.

Dice Husserl: “Exposición especial requiere el tiempo fenomenológico como universal peculiaridad de todas las vivencias”.⁵⁴ Y posteriormente añade: “Muy de observar es la distinción entre este *tiempo fenomenológico*, esta forma de unidad de todas las vivencias que entran en *una* corriente de ellas (la de *un* yo puro) y el *tiempo “objetivo”*, esto es, *cósmico*”.⁵⁵ En este sentido, vemos que el tiempo como tal posee su propia esfera de investigaciones, constituye un campo cerrado propio, independiente y posee su peculiar dificultad. Además se distingue perfectamente del tiempo objetivo.

El tiempo fenomenológico implica ya, a mi modo de ver, tomar parte o llevar a cabo la reducción fenomenológica. En este sentido los hechos y las reflexiones anteriores ahora deben transformarse, deben sufrir una modificación, deben ser (colocados entre paréntesis) para que de este modo puedan ser vistos ya como ejemplares de esencias universales, que de acuerdo al cometido de la fenomenología debemos hacernos dueños, para, así, podamos estudiar sistemáticamente el tiempo fenomenológico dentro del marco de la intuición pura. “Con la reducción fenomenológica ha perdido la conciencia no sólo su “vinculación” (lo que sin duda es una imagen) aperceptiva a la *realidad* material y su inserción, aunque sólo sea secundaria, en el espacio, sino también su inclusión en el tiempo cósmico.”⁵⁶ Y un poco más adelante, intenta Husserl hacer una distinción entre estas dos modalidades del tiempo, elaborando para esto una comparación o analogía con el espacio. Veamos:

⁵⁴ Ibid, p 191..

⁵⁵ Idem. Z, p 334.

⁵⁶ Idem.

“El tiempo cósmico tiene con el tiempo fenomenológico en cierto modo una relación análoga a la que tiene el “extenderse” inherente a la *esencia* inmanente de un contenido concreto de la sensación (digamos de un contenido visual dentro del campo de los datos de la sensación visual) con la “extensión” espacial objetiva, es decir, la del objeto físico que aparece y se “matiza” visualmente en este dato de la sensación. Así como sería un contrasentido subsumir bajo el mismo género esencial una nota de la sensación, como el color o el extenderse, con la nota de la cosa que se matiza o escorza por medio de lo anterior, como el color de la cosa y la extensión de ésta, lo mismo es por respecto a lo temporal en sentido fenomenológico y lo temporal en sentido cósmico. En la vivencia y sus notas puede exhibirse bajo la forma de apariencia del tiempo trascendente; pero en principio no tiene sentido aquí, como en ninguna otra parte, suponer una semejanza de “imagen” entre la exhibición y lo exhibido, semejanza que, en cuanto tal, supondría una unidad de esencia”.⁵⁷

El tiempo fenomenológico es algo que universalmente compete a todas las vivencias, algo que les da unidad a las mismas. Un “tiempo que es necesariamente inherente a la vivencia en cuanto tal, con sus modos de darse, el ahora, el antes, el después, y las modalidades determinadas por éstos, el simultáneamente, el sucesivamente, etc., no se puede medir ni por la posición de sol, ni con un reloj, ni por medio de nada físico, ni en general se puede medir”.⁵⁸ No sólo es, pues, algo inherente a las vivencias en general, “*sino una forma necesaria de unión de unas vivencias con otras*”.⁵⁹

Esta unión necesaria de las vivencias por medio del tiempo fenomenológico tiene, sobre todo, relación con la idea de duración, pues es evidente que toda vivencia es temporal, dura, esto es, toda vivencia empieza y finaliza y en tanto que la vivencia dura se inserta en un flujo continuo de duraciones, o corriente de vivencias, que como tal, no puede empezar ni finalizar. A este flujo o corriente nosotros llamamos tiempo fenomenológico. “Toda vivencia tiene necesariamente un horizonte de tiempo lleno e infinito por todos lados. Esto quiere decir al mismo tiempo: toda vivencia pertenece a una “*corriente de vivencias*” infinita”.⁶⁰

⁵⁷ Ibid, pp. 191-192

⁵⁸ Ibid, p 191.

⁵⁹ Ibid, p 193.

⁶⁰ Idem.

En este sentido existen las vivencias realmente durando en el tiempo fenomenológico de la conciencia inmanente. Esta duración de las vivencias sólo es posible “a menos que se constituya en un río continuo de modos de darse como unidad del proceso o de la duración”.⁶¹ Con esto nos damos cuenta de que el modo de darse de la vivencia temporal es otra vivencia. “Pero también puedo fijar la atención en su modo de darse: en el modo actual del “ahora” y en cómo a este “ahora”, y en principio todo “ahora”, se adhiere con necesaria continuidad otro nuevo y siempre nuevo, y cómo, a uno con esto, todo “ahora” actual se convierte en un “hace un momento”, y el “hace un momento” a su vez y continuamente en un siempre nuevo “hace un momento” de “hace un momento”, etc. Y así, para todo nuevo ahora adherido”.⁶² Es obvio que esto pasa en todas direcciones, pues cada ahora es como un punto continuamente de la duración. Cada impresión actual del ahora se convierte de continuo en retención y ésta en una retención reflexionada o modificada y así *in infinitum*. Lo mismo para las protenciones. “Añádase la dirección contraria de las continuas transformaciones: al antes corresponde a el después, al continuo de las retenciones un continuo de las protenciones”.⁶³ En este sentido, todo ahora puntual, en tanto que dura, tiene su horizonte del antes, de un ahora pasado. Toda vivencia del ahora es precedida por vivencias pasadas que en su momento fueron horas puntuales. Además todo ahora de las vivencias tiene su horizonte del después.

“Necesariamente se convierte todo ahora de las vivencias, aunque sólo sea el de la fase final de la duración de una vivencia que cesa, en un nuevo ahora, y éste es necesariamente un ahora lleno”.⁶⁴ Así, pues todo ahora tiene su horizonte del antes y su horizonte del después. De

⁶¹ Idem.

⁶² Ibid, pp. 193-194.

⁶³ Ibid, p 194.

⁶⁴ Idem.

ahí la idea de continuidad o flujo continuo, de horizonte de la temporalidad. Estamos pues, ante una corriente de las vivencias como una unidad infinita de la sucesión temporal. Además del horizonte del antes y del después, menciona Husserl un horizonte más originario que es el horizonte del propio ahora y que está visto desde la simultaneidad. “Todo *ahora* de vivencias tiene un horizonte de éstas que tienen precisamente también la forma originaria del "ahora", y en cuanto tales constituyen el *horizonte originario y uno del yo puro*, el *ahora* originario y total de la conciencia correspondiente”.⁶⁵ De este modo, estando al tanto de las tres dimensiones temporales del antes, el después y lo simultáneo, estamos ya en condiciones de aprehender la esfera fenomenológica temporal del yo puro o trascendental como una unidad encerrada en sí misma. Una cosa es hablar de la conciencia inmanente del tiempo y otra cosa es hablar del tiempo mismo. Husserl al hablar de la unidad de la conciencia inmanente del tiempo, tiene la necesidad de buscar la síntesis de dicha unidad y dice:

“Sin embargo, hemos excluido expresamente esta protosíntesis de la conciencia primitiva del tiempo (que no hay que concebir como una síntesis activa y discreta) con los problemas correspondientes. Ahora vamos hablar, pues, de las síntesis, no dentro del marco de esta *conciencia* del tiempo, sino dentro del marco del *tiempo mismo*, del tiempo fenomenológico concretamente lleno, o lo que es igual, de las síntesis de las vivencias pura y simplemente, o tomadas como las hemos tomado siempre hasta aquí, como unidades duraderas, como procesos que transcurren en la corriente de las vivencias, la cual nos ella misma otra cosa que el tiempo fenomenológico lleno”.⁶⁶

Hemos hablado aquí de la *unidad de la conciencia inmanente del tiempo*, que también podemos comprenderla, siguiendo a Husserl, como unidad omnicomprendiva de las vivencias de una corriente de vivencias. Las vivencias, pues, se constituyen, en cuanto unidades que se extiende en el tiempo fenomenológico, en la conciencia continua y "primitiva" del tiempo. Todas las vivencias, por distintas que sean unas a otras se constituyen como una totalidad en la

⁶⁵ Ibid, p 195.

⁶⁶ Ibid, p 284.

corriente del tiempo fenomenológico. Sin embargo, lo que es válido para una vivencia suelta, por decirlo así, vale para la corriente entera de las vivencias. Al tiempo fenomenológico fue posible el acceso con una actitud reflexiva o haciendo la reducción, pudimos fijarnos en el modo de darse en la conciencia los tramos de vivencias correspondientes a distintas sensaciones de la duración de las vivencias, y de acuerdo con ella decir que la conciencia toda que constituye esta unidad de duración se compone, sin solución de continuidad, de secciones en que se constituyen las secciones de vivencia de la duración. Finalmente, hablar de fenomenología es hablar de las cosas mismas y hablar de éstas equivale a analizar el modo en que se dan en la conciencia, pero aquí hemos hablado específicamente del tiempo. Veamos cómo se da la cosa temporal:

“La cosa se da en su esencia ideal de *res temporalis* en la “*forma*” *necesaria del tiempo*. La “ideación” intuitiva (en cuanto intuición de una “Idea” merece muy especialmente aquí su nombre) nos da a conocer la cosa como durando necesariamente, como extensible sin término por principio, en el respecto de su duración. Aprehendemos en una “*intuición pura*” (pues esta ideación es el concepto de la intuición pura de Kant fenomenológicamente hablando) la “Idea” de la temporalidad y que todas las notas esenciales encerradas en ella.”⁶⁷

§ 20. El sujeto estético.

Analizado ya el tema de las vivencias estéticas y éstas en el flujo de la unidad de la conciencia, podemos pasar a revisar una cuarta etapa de la estética husserliana que tendría que contemplar al sujeto mismo valorando. Pues una cosa es el análisis de la vivencia estéticamente valorativa y otra el sujeto mismo que valora. Hablamos de un sujeto corpóreo que está en actitud de disfrute estético, esto es, que vive, intuye, piensa y siente de un modo estético. Es pertinente mencionar que por ahora no trabajaremos la cuestión de la corporalidad, pues ya lo hemos realizado en el Capítulo II de nuestra investigación, pero es pertinente recordar todo lo dicho

⁶⁷ Ibid, p 359.

ahí en este momento. Así, pues, Husserl se ha empeñado en describir la vida trascendental encarnada que además de percibir y significar el mundo cumple con intencionalidades afectivas, axiológicas, prácticas y por supuesto, teóricas; pero esta vida trascendental es esencialmente intersubjetiva. En este punto de nuestra investigación no está por demás decir que trabajamos en el ámbito de una fenomenología de la subjetividad trascendental. El ego trascendental, como bien sabemos, tiene un carácter antinatural, pero tiene una correlación intencional con el mundo. Este ego trascendental imagina y fantasea objetos, está dirigido intencionalmente a los objetos aunque en este caso, no objetos reales, sino objetos irreales, posibles. De hecho los valores estéticos por carecer de una posición real no son menos consistentes en las cosas reales. Esta irrealidad como carácter de la no-posición en la realidad mundana de la actitud natural, nos invita, en el ámbito del estética, a considerar la vida trascendental. Pues el ego trascendental realiza la desconexión del mundo real, pero en el caso de la imaginación y la fantasía estéticas, la desconexión se establece al modo de la neutralidad como ya hemos analizado.

Así, podemos atribuirle predicados significativos a las cosas, predicados como “los rubros de encanto, belleza, utilidad, conveniencia práctica, perfección [...] valores, bienes, finalidades, instrumentos, bueno-para-algo, etc”⁶⁸ Que no interesan al investigador de la naturaleza. A nosotros nos interesa el sujeto en actitud estética, pues el arte es el correlato intencional de la experiencia ejecutada en dicha actitud. En el fondo es una actitud valorativa, pues valora lo bello, lo grato, etc. La actitud remite al sujeto respectivo. Entonces hablamos de un sujeto estético que valora. Aunque digamos que las obras de arte pertenecen a la esfera de correlatos del sujeto estético, de un sujeto valorativo posible, con esto claro está,

⁶⁸ Ibid, p, 32.

no queda determinado lo que sea el arte. Ahora bien la actitud estética del sujeto respectivo se determina, aunque no exclusivamente, por vivencias de conciencia que se denominan actos dóxicos (objetivantes). Y decimos que no exclusivamente porque en la actitud teórica o práctica también hablamos de actos objetivantes. Lo que distingue esta actitud frente a otras estriba, más bien, en el modo peculiar en que las vivencias son ejecutadas en función estética-valorativa. Una cosa es experimentar algo y otra cosa es el ejecutar el experimentar en sentido específico, esto es, estético. Se trata de “vivir” de la manera señalada de un modo eminente, se trata de un “vivir” experimentando, creyendo, juzgando, etc., estéticamente. Es un estar dirigido intencionalmente a la obra de arte con mirada activa específicamente mentante. Y es precisamente a estas vivencias dóxicas ejecutadas en esta actitud a las que llamamos actos estéticos. En estos actos la obra de arte no está solamente ahí, sino que el yo estético está dirigido a ella, objetivándola estéticamente.

Los objetos representados en una pintura se nos aparecen como irreales, como imágenes. Por ello nuestro interés se dirige hacia el objeto representado como tema de la imagen puramente estética. Si hablamos de interés nos referimos a un interés estético mediante el cual el sujeto está volcado emocional y afectivamente hacia el objeto representado en imagen. El interés va acompañado por el goce, por una satisfacción del tipo afectiva. Es un agrado que al dejar fuera la existencia misma se dirige y se determina por el aparecer del fenómeno artístico. Todo esto conlleva un máximo de sensibilidad un plus de la sensibilidad misma. En la conciencia trascendental es posible una donación de sentido en la constitución del objeto estético que es independiente como unidad sensible. En la actitud estética el sujeto se ausenta del mundo cotidiano al contemplar una obra de arte. El arte desfamiliariza al sujeto, lo saca de su cotidianidad. Hay que decir que no hay contradicción entre el carácter unitario del

objeto del goce estético y la progresión de las emociones por aquel suscitadas en la vida del sujeto. El sujeto que constituye el objeto fantaseado y el imaginado se experimenta en sus mismos actos.

Finalmente el sujeto estético es, pues, objetivante en este sentido específico, esto quiere decir que pone como existente o *quasi* existente una objetividad del sentido respectivo, es decir, constituye una obra de arte. Las vivencias intencionales están referidas a esa objetividad que posee el carácter de lo *irreal*, al objeto estéticamente captado como tal, y en este sentido, las vivencias son dadoras de sentido estético. Entonces, las vivencias estéticas intencionales constituyen para el objeto artístico, diversos estratos objetivos, estratos hacia los cuales el sujeto está, también, en actitud estética. Esto es posible sólo mediante un giro de la mirada, pues mediante un cambio al interés estético salen ellas del estadio de constituir pre-estético al estético. Los estratos de sentido bajo esta perspectiva entran en el ámbito del sentido estético: surge un nuevo objeto, objeto de la captación y la determinación estética. En el fondo, quiere esto decir que a través del cambio, esto es, del cambio de la actitud pre-estética a la estética, el sujeto mismo y por entero su vida ha sufrido una modificación fenomenológica y ahora es sujeto estético. Los actos estéticos permiten al sujeto referirse al objeto estético dado, y en este sentido ejercen una operación constituyente; se constituyen objetividades sensibles que pueden convertirse en objetos estéticos sólo cuando el sujeto se orienta con un interés estético mentándolas, cuando ejecuta actos que las captan y las determinan estéticamente, es decir, cuando los predicados de valor estético son captados. En el fondo, estos son actos de nivel superior que se inician mediante giros de la mirada del mentar específico, en una reflexión, en un giro retrospectivo, en una *epojé* estética.

§ 21. Contemplación estética VS mirada fenomenológica.

Husserl considera que la contemplación estética es similar a la mirada fenomenológica. Bajo esta premisa se entiende incluso que el proceder artístico es semejante al proceder fenomenológico, pues en ambos se hace a un lado la actitud natural, se desconecta dicha actitud. De esto podemos percatarnos en una carta que nuestro autor envía en 1907 al poeta Hofmannsthal en la que dice nuestro autor: “La intuición de una obra de arte *puramente* estética se ejecuta en estricta puesta entre paréntesis de cualquier actitud existencial del intelecto y de cualquier actitud del sentimiento y de la voluntad que como tal presuponga una actitud existencial. O mejor: la obra de arte nos traslada (a la vez que nos obliga) al estado de la intuición puramente estética que excluye a aquélla actitud [existencial]”⁶⁹ Husserl es claro, la intuición estética implica un cambio de actitud en la que se deja a un lado la actitud existencial por medio de una puesta entre paréntesis, esto es, por medio de una *epoché* que nosotros llamamos estética. Un poco más adelante afirma dando a entender que hay una similitud entre la intuición estética y el trabajo fenomenológico y éste trabajo al compararlo con la actividad creadora del artista, dice: “Pues también el método fenomenológico reclama la estricta desconexión de todas las proposiciones existenciales. Ante todo, en la crítica del conocimiento”⁷⁰ E insiste nuestro autor, “el mirar fenomenológico es asociado de cerca al mirar estético en el arte “puro”; sólo que, claro está, no es un mirar para gozar estéticamente, sino ante todo para indagar con vistas a *conocer*”⁷¹ Y enseguida agrega: “El *artista* que “observa” el mundo para alcanzar desde él, para sus fines, conocimiento de la Naturaleza y del Hombre, se comporta respecto al mundo de forma parecida a como lo hace el

⁶⁹ *Carta de Husserl...op.cit*, p, 62.

⁷⁰ *Ibid*, p, 63.

⁷¹ *Ibid*, p, 64.

fenomenólogo”.⁷² Esto quiere decir que para el artista que actúa de forma parecida al fenomenólogo, el mundo se torna fenómeno y la existencia del mundo le es indiferente como al fenomenólogo. Este modo de actuar es para “apropiárselo intuitivamente para abarcar así la plenitud de las configuraciones, materiales para configuraciones creativas estéticas”.⁷³ En la intuición puramente estética el sello del ser o del no-ser, del ser posible o ser probable, etc., queda desconectado, lo que interesa es lo reproducido artísticamente (el objeto-imagen) y en este sentido se aplica la modificación de la neutralización de la percepción que va acompañada de la *epojé* estética. En este sentido podemos decir que la estética fenomenológica y la actividad creadora artística dejan a un lado la actitud natural, la ponen entre paréntesis.

Entonces para la realización de la estética fenomenológica debemos dejar a un lado la actitud natural y entrar en la actitud estética que es una actitud fenomenológica. Si Husserl nos ha dicho que el proceder del artista es similar al proceder del fenomenólogo. Quizá lo interesante, por ahora, sea revisar cómo es que Husserl considera el proceder artístico. Sabemos que su proceder es similar al proceder del fenomenólogo y lo que haremos es intentar tematizar fenomenológicamente ese proceder artístico. Pero lo verdaderamente importante para nosotros, será enfrentar la contemplación o goce estético con la mirada puramente intuitiva fenomenológica y para ello nos vamos a ayudar del mismo Husserl. Ahora bien, tanto la contemplación estética como la mirada fenomenológica son actitudes que remiten a un sujeto desinteresado.⁷⁴ Pues la *epojé* al hacer aparecer la intencionalidad en el objeto conlleva un

⁷² Idem.

⁷³ Idem.

⁷⁴ “La *epojé*, en efecto, es una actitud teórica que permite al objeto aparecer *en sí*, en su ipseidad esencial, sin participación interesada del científico. Se trata aquí del aspecto noemático de la actitud desinteresada del yo en la actitud fenomenológica; por un lado (noético), el sujeto debe desinteresarse de su objeto y describirlo puramente tal como aparece; por otro lado (noemático), debe dejarse al objeto “libre” de manifestarse él mismo en su autenticidad, sin ninguna ingerencia de parte del sujeto en la experiencia de su ipseidad; *ninguna cuestión debe*

desinterés que tiene como finalidad garantizar la intuición originaria de la cosa misma en su aparecer fenoménico. Esto garantiza, pues la dación del objeto en el darse a sí mismo.

Sin lugar a dudas el artista opera incomparablemente más en la fantasía que en la percepción con la figura o el modelo de su obra. El artista, como dice Husserl del geómetra pero que consideramos, lo dicho por nuestro autor, como válido también para el artista:

“tiene que esforzarse para lograr en la fantasía claras intuiciones, de lo que le libran el dibujo y el modelo, pero al dibujar y modelar realmente está ligado, mientras que en la fantasía tiene la incomparable libertad de dar las formas que quiera a las figuras fingidas, de recorrer formas posibles que se modifican unas en otras sin solución de continuidad, en suma, de engendrar un sinnúmero de figuras nuevas; libertad que le abre literalmente el acceso a los espacios de las posibilidades propias de las esencias con sus infinitos horizontes de conocimientos esenciales. Por eso los dibujos *siguen* normalmente a las construcciones de la fantasía y al puro pensar eidético que se lleva a cabo sobre la base de éstas y sirven principalmente para fijar etapas del proceso ya llevado a cabo con anterioridad y poder representárselo de nuevo con más facilidad. También cuando mirando la figura se “vuelve a pensar”, son los nuevos procesos del pensamiento que se agregan procesos de la fantasía –por su base sensible– cuyos resultados fijan las nuevas líneas de la figura”.⁷⁵

Así pues el proceder del artista y del fenomenólogo es similar, pues “para el fenomenólogo, que se las ha con vivencias reducidas y los correlatos esencialmente

*ser planteada por el fenomenólogo al objeto; esta ausencia de interrogación dirigida al objeto expresa precisamente el desinterés del fenomenólogo y garantiza la libertad en la autenticidad del objeto, garantiza la donación originaria del objeto, la originalidad de su donación. No hay que entender por esto que la fenomenología no implique ninguna cuestión dirigida al objeto, ni que no ofrezca ninguna respuesta al interés fenomenológico, sino que la cuestión debe surgir por sí misma en la cosa misma. Si el sujeto no plantea cuestión, el objeto no es menos puesto en cuestión por ello. No es el sujeto quien cuestiona, es el objeto mismo el que se vuelve cuestión. Es por esto que la actitud de suspensión es tan importante, no hace falta que el sujeto turbe el aparecer originario de la cosa, no hay que manchar la pureza de la donación originaria de la cosa. Hay que dejarla hablar a ella misma. Es necesario que el sujeto sea desinteresado al máximo, es decir que se abstenga de todo interés (siempre más o menos intempestivo). Esto representa evidentemente una tensión extraordinaria para el sujeto: suspende su interés teórico natural, pero no por ello deja de querer conocer al objeto filosóficamente. Tensión reflexiva o recogimiento que trata de hacer el silencio en sí para dejar hablar al objeto, tensión contra la naturaleza, puesto que la reacción natural sería precisamente ir hacia el objeto y preguntarle lo que es –abrazarlo como diría Sartre–, tensión fenomenológica en el sentido más fuerte, pues la actitud natural está suspendida pero subsiste un interés teórico; hay que vivir en la *epojé* un interés teórico que ha surgido ya en la actitud natural”. Muralt. *La Idea...* op.cit., p, 287*

⁷⁵ *Ideas relativas...I, op.cit., p, 157*

correspondientes a éstas, no son las cosas en general distintas”⁷⁶ a las del artista, pues hay infinitas formas fenomenológicas de las esencias. Y hablando del fenomenólogo dice aclara nuestro autor que a “su libre disposición están sin duda, dándose originariamente, todos los tipos capitales de percepciones y representaciones, como ejemplificaciones perceptivas para una fenomenología de la percepción, de la fantasía, del recuerdo, etc. También dispone en la esfera del darse originariamente, y por regla más general, de ejemplos de juicios, conjeturas, sentimientos, voliciones. Pero como se comprende, no de todas las posibles formas especiales, como tampoco dispone el geómetra [en nuestro caso el artista] de dibujos y modelos para las infinitas formas de cuerpos. En todo caso requiere también aquí la libertad en la investigación de las esencias necesariamente el operar en la fantasía”.⁷⁷

En el caso del artista y del fenomenólogo se trata de ejercitar ampliamente y en forma variada la fantasía en la libre transformación de sus datos y con ello fecundarla con observaciones posibles en la intuición originaria. Ahora bien, no podemos perder de vista que estos análisis que emprende Husserl giran en torno a la comparación entre fenomenología y geometría. Pero este análisis lo realiza Husserl en el contexto del modo de acceso a la aprehensión de esencias y para ello enfatiza en la importancia de la fantasía. En este sentido, el *eidos*, la esencia pura puede ejemplificarse intuitivamente “*en meros datos de la fantasía*”.⁷⁸ De este modo podemos aprehender originariamente un esencia en sí misma no solamente de intuiciones sensibles, sino “*igualmente de intuiciones no experimentativas, no aprehensivas de algo existente, antes bien “meramente imaginativas”*”.⁷⁹ La geometría es utilizada aquí por

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Ibid, p, 158.

⁷⁸ Ibid, p, 23

⁷⁹ Idem.

Husserl puesto que en todas las ciencias eidéticas y, claro está, en la fenomenología misma “pasan a ocupar las representaciones y, para hablar más exactamente, *la libre fantasía un puesto preferente frente a las percepciones, incluso en la fenomenología de la percepción misma*.”⁸⁰ Según esto último la actividad creadora artística en tanto tiene como base representaciones de la fantasía y la imaginación, puede ser considerada como una disciplina eidética. En este sentido el arte sería, sin lugar a dudas para Husserl una actividad eidética. Y la estética tiene que reconocer esto último. Husserl está al tanto de esto, pues incluso menciona que: “Un extraordinario provecho cabe sacar de lo que nos brinda la historia, en medida mayor aún el arte y en especial la poesía, que sin duda son productos de la imaginación, pero que en lo que respecta a la originalidad de las innovaciones, a la abundancia de los rasgos singulares, a la tupida continuidad de la motivación exceden con mucho a las operaciones de nuestra propia fantasía, y a la vez y gracias a la fuerza sugestiva de los medios de expresión artística se traducen con especial facilidad en fantasías perfectamente claras al percibir las en la comprensión”.⁸¹

Sea como sea es claro que para Husserl “la “ficción” constituye el elemento vital de la fenomenología, como de toda ciencia eidética; que la ficción es la fuente donde saca su sustento el conocimiento de las “verdades eternas”. ”⁸² En este sentido la ficción es lo vital de la creación artística. Por ello dirá Husserl que existen “razones por las cuales en la fenomenología, como en todas las ciencias eidéticas, pasan a ocupar las representaciones y, para hablar más exactamente, *la libre fantasía un puesto preferente frente a las percepciones, incluso en la fenomenología de la percepción misma, aunque excluida la fenomenología de los*

⁸⁰ Ibid, p,157.

⁸¹ Ibid, p,158.

⁸² Idem

datos de la sensación.”⁸³ Arte y fenomenología en cuanto disciplinas de la esencia pura, ignoran toda afirmación sobre la existencia real. “Justo de esto depende el que ficciones claras les brinden bases no sólo tan buenas, sino en gran medida mejores que los datos de la percepción y experiencia actual.”⁸⁴

La contemplación estética o goce estético es un contemplar con goce desinteresado y es un hecho que ilustra la modificación que neutraliza la percepción simple y posicional de la actitud natural. De algún modo es reductiva y esto quiere decir que, en el fondo, se pone en práctica una *epojé* de corte estética. La contemplación estética “neutra” se parece a la mirada pura del fenomenólogo. Quizá, de algún modo la contemplación neutra y desinteresada del fenomenólogo tiene un modo estético. Pues en la neutralización de la percepción entramos al ámbito de la ficción, se trata del “como-si” (*Als-ob*) de la fantasía, de una quasi-realidad. Husserl establece de este modo una relación interesante entre la neutralización y la contemplación estética, en tanto se ocupa de la relación entre fantasía y neutralización.

El goce estético es una manifestación del mundo por medio de una afectividad sensible, pero para que exista el goce estético es necesario que la obra de arte sea una imagen, esto es, que no pierda su carácter representativo, una irrealidad que se contrapone a la realidad objetiva de la actitud natural. Para ello, es necesaria la neutralización que ejecuta la conciencia; mediante dicha neutralización la mera cosa material puede tornarse imagen estética. La fantasía y la imaginación desempeñan un papel fundamental en esta actividad neutralizadora de la conciencia que da origen al goce estético. Así, pues, lo estético presupone una aprehensión intuitiva del objeto de la imagen y el goce estético se establece en la manera de representar el

⁸³ Ibid, p, 157.

⁸⁴ Ibid, p, 182.

objeto en la imagen. En otros términos esto quiere decir que la obra de arte solicita, por decirlo así, la sensibilidad del artista y del espectador estético. Puesto que la cosa material objetiva en su estructura estética que llamamos obra de arte exige que sea considerada o vista como obra. Puesto que la obra obra lo estético mismo en el espectador y con ello el goce estético. De nuevo, esto quiere decir que el goce estético se apoya en nuestro encuentro primario e intuitivo con el mundo sensible. El goce estético no se opone a la experiencia sensible del mundo. De hecho el goce estético es goce de nuestra experiencia sensible y originaria del mundo. En este sentido hay continuidad entre la sensibilidad en un sentido amplio y la sensibilidad intensa estética. Una cosa es la sensibilidad de colores y otra cosa es la sensibilidad artística que implica una conciencia y juicio axiológico e incluso una afección emotiva. Sin embargo, la experiencia sensible originaria siempre va acompañada de un goce estético. De alguna manera el goce estético es posterior al goce inmediato que el sujeto experimenta en su manera de representar sensiblemente el mundo. El goce estético acontece originariamente en una sensibilidad subjetiva. En este sentido experimentamos el mundo en la medida en que somos sensibles. La sensibilidad es la condición de experiencia perceptiva del mundo en sentido amplio, pero también es la condición de la sensibilidad estética de las obras de arte, puesto que el goce estético se arraiga en nuestra experiencia sensible del mundo. La experiencia estética cumple las potencialidades de la percepción de un modo intenso.

La actitud estética al igual que la actitud fenomenológica desconecta toda la corriente de la vida mundana, pero en el caso estético, se invita a la constitución del mundo estético que es puramente sensible. El mundo estético ya no es objeto de un conocimiento temático, algo que afecta la esfera del sentimiento. Más bien la sensibilidad estética rompe con el mundo de la sensibilidad cotidiana y nos coloca delante de un objeto estético. Esto quiere decir que la

aprehensión estética de la obra de arte implica una ruptura con el mundo de la percepción, ruptura que se deja ver como neutralización. En este sentido constatamos que el goce estético no es posible sin el fundamento de la modificación de neutralización de los datos de la percepción, que de algún modo son los cimientos materiales de la obra de arte. Entonces hay una neutralización de la posición existencial del soporte material de la obra de arte. Esto implica un dirigir la mirada hacia algún fragmento del objeto percibido, pero la estética como tal acontece como aprehensión de la unidad sensible de la obra misma la cual es una composición de elementos sensibles finamente separados entre sí. La obra es una unidad que puede concretizarse mediante intuiciones sensibles o perceptivas.

Conclusión

Hemos dicho en la introducción a esta exploración sistemática que la estética en Husserl aún está en sus comienzos. Esto quiere decir que aún no hemos finalizado una investigación que requiere más años de atención y análisis. Sin embargo hemos aquí al final de este primer acercamiento a este trabajo que ahora presentamos y concluimos en el que hemos tenido la fortuna de indagar por el pensamiento estético de un autor tan fructífero como es Husserl. En el transcurso de esta investigación, que fue modificándose conforme iba avanzando en su desarrollo, nos hemos percatado que existen otras posibilidades, otras posibles líneas de investigación que tienen que ver, claro está, con una estética husserliana. Hay todavía un terreno fértil, fecundo y fructífero que puede ser cosechado y dar aun mayores y mejores frutos. Tenemos toda la intención y el empuje necesario para continuar con nuestras investigaciones al respecto. Queremos, en verdad, sistematizar totalmente, en el caso de que esto se pueda, una estética husserliana. Pues lo presentado aquí, es un primer acercamiento.

Ahora bien, como puede observarse al irse adentrando en la lectura de este trabajo, hemos recorrido diversas líneas de investigación, abordado distintas cuestiones. Tenemos que recordar que ya desde el inicio hemos dicho que una estética en Husserl es muy breve. Sin embargo en este nuestro recorrido por el pensamiento estético de Husserl nos hemos percatado de que una estética, aunque sea breve, es válida como posibilidad, se nos ha presentado como una posibilidad de reflexión filosófica sobre Husserl. De hecho, es el modo en que hemos tenido acceso a la filosofía de nuestro autor. Pero sin tener prácticamente acceso a algún texto exclusivamente sobre el arte o sobre la estética de Husserl. No existe tal texto. Lo que hay son algunas referencias al arte en la inmensidad de la obra de Husserl. A lo que hemos podido tener

acceso, es a algunos breves ejemplos sobre el arte y con ello hemos logrado obtener una visión del arte y la estética en el marco global y amplio de su pensamiento fenomenológico. De este modo, hemos podido encontrar lineamientos teóricamente significativos que nos ha permitido tropezar con algunos conceptos básicos sobre una estética en Husserl. De toda la investigación que hemos podido realizar debemos destacar en esta conclusión un concepto que ha estado presente y que, sin embargo, no hemos podido tematizar de forma explícita, nos referimos al sentido estético. El sentido estético, en tanto sentido, conlleva una intencionalidad *sui generis* que debemos analizar. Y unido a esto, debemos enfatizar y darnos a la tarea de tematizar la relación entre arte y fenómeno que da título a nuestro trabajo, esto es, debemos justificar el título mismo de nuestra investigación. Aunque, considero que en una lectura atenta del trabajo, pueda verse su pertinencia. Ahora bien, unido a estas dos cuestiones, se nos presenta la necesidad de puntualizar el otro aspecto al que ya hemos aludido y en todo caso se ha podido sospechar que el arte para Husserl ocupa un lugar intermedio entre naturaleza y espíritu. Sólo recordemos, al respecto, que en las *Ideas II* Husserl ha trabajado la constitución de la naturaleza material y la constitución de la naturaleza espiritual.

Entonces hay tres concepciones que, por lo menos, debemos abordar en la presente conclusión: el sentido estético, la relación entre arte y fenómeno y el arte: entre naturaleza y espíritu. Aspectos fundamentales que iremos comentando no en un orden específico, sino que se tratan un tanto mezclados. Y es que estas cuestiones no están separadas unas de otras, sino que se implican mutua y recíprocamente.

Comencemos afirmando que el sentido es un problema clave en una estética fenomenológica. Las obras de arte exigen al espectador una forma de acercarse a ellas, ya sea en la contemplación, en el goce, el deleite o el sumergimiento. Desde luego los objetos

artísticos no son cualesquiera tipos de objetos, son objetos que atraen de un modo especial, pues consideramos que en la obra de arte hay un *plus* que trastorna todo mi ser, mi sensibilidad, mi emotividad, mi pensamiento, mi comprensión. ¿Cómo determinar ese *plus* de la obra de arte que me fascina? ¿Qué es? Esta pregunta no es de fácil respuesta, y sin embargo hay un “algo” que me atrae.

La obra de arte, en tanto obra, no debe perder su carácter de obra. Esto significa no solamente que el arte expresa o significa ya sea un sentimiento, una idea o inclusive todo un pensamiento. Desde luego que esto es así. Pero en el obrar de la obra hay un producir o un reproducir (πο• ησι•), un traer ahí delante, como diría Heidegger. El arte produce algo en mí, obra algo en mí. Lo artístico toma cuerpo en mí. Eso que el objeto artístico obra, en tanto no sea contemplado, se mantiene en posibilidad y sólo se actualiza (obra propiamente) en tanto yo lo contemplo en actitud estética, emotiva. Es esto, lo expresivo, lo que produce lo que obra lo que distingue al objeto artístico de los demás objetos, sean éstos naturales o técnicos. De algún modo es esto que hemos resaltado lo que constituye históricamente la noción de arte.

En este punto podemos abordar la relación entre arte y fenómeno, cuestión que ahora se reviste de gran importancia en nuestra investigación. El arte, sin lugar a dudas posee un carácter cósmico. Es una cosa material que posee una estructura estética (sensible) y con ello diversas texturas.. Ahora bien, en la actitud o contemplación estética, a la cual podemos acceder por una *epojé* estética, esto material queda desconectado, suspendido, neutralizado. La *epojé* estética tiene una función análoga a la *epojé* fenomenológica. Recordemos al respecto que la *epojé* no es un alejarse de las cosas mismas, sino más bien un modo de acceso a los fenómenos. La *epojé* fenomenológica se aplica al mundo en su totalidad, la posicionalidad

existencial, natural y objetiva queda desconectada. ¿Con qué nos quedamos? Con el fenómeno en su aparecer, es decir, con aquello que aparece a la conciencia y eso que aparece, que es vivenciado, puede ser descrito. Ahora bien, la *epojé* estética puede ser aplicada, también al mundo en su totalidad, pero sobre todo es aplicada ante objetos artísticos. Lo que da por resultado de su aplicación metódica, es el fenómeno artístico en su aparecer, digamos que ha sido desconectado lo cósmico-real de la obra. Pero ¿qué es esto artístico en su aparecer originario a la conciencia? Las realidades exhibidas en la obra o, mejor dicho, las *quasi* realidades reproducidas de la obra. Esto quiere decir que la obra obra algo *quasi* real en mi conciencia y esto es el arte como fenómeno. Aventurándonos a decir esto mismo en otros términos, podemos sugerir que lo desconectado es lo *Körper* de la obra, esto es, su cuerpo físico, inerte, sólido, material y nos quedamos con el *Leib* de la obra, esto es, lo vivo, lo orgánico “como si” lo representado en la obra realmente cobrara vida. En este sentido afirmamos que lo que hay que ver es la obra y no al objeto.

Esto quiere decir que el arte es una actividad espiritual. La noción de arte incluye creatividad y sobre todo espiritualidad.* Para nosotros en este obrar productor y expresivo reside que sea dado el sentido estético. En otros términos el arte es el medio por el cual un sentido es puesto ahí delante y obra en el sujeto contemplativo estéticamente. De alguna manera el sentido estético tiene que ver con la intención del autor y la contemplación del espectador desinteresado. Pero no se identifica con ninguno de los dos polos. Está dado en el entrelazo estético entre ambos. El sentido estético es inmanente que apunta intencionalmente a una trascendencia, se abre, por decirlo así, a una trascendencia intencional en la inmanencia

* Véase al respecto el fabuloso texto de Kandinsky que inevitablemente surge ahora en nuestra memoria llamado *De lo espiritual en el arte*.

misma. El sentido estético es inmanente al objeto artístico que en tanto objeto para una conciencia es intencional. Pero el sentido lo es también de la experiencia estética del espectador. El sentido es sentido para un espectador estético y el sentido es el sentido de la intencionalidad de la obra de arte (es inmanente a la obra).

Desde luego que sería pertinente indagar en la postura husserliana sobre el sentido, pero es un tema que aun tenemos pendiente. Pero a propósito de nuestras reflexiones sobre el sentido debemos mencionar que el sentido es meramente espiritual. Sin embargo, el arte es, de alguna manera, expresión de la naturaleza y creación del espíritu. En el arte se deja ver una dimensión sensible, material, natural, pero también una dimensión espiritual, cultural, histórica. La obra de arte es un objeto cultural, pero es también expresión de la naturaleza. La obra es estructura sensible y sentido anímico. En este sentido el arte posee una doble dimensión que lo hace ser mediador entre naturaleza y espíritu. El arte pertenece a ambos mundos, es sensible y axiológico, es un híbrido que transforma a la naturaleza y al espíritu. El arte en tanto cosa material, incorpora, por decirlo así, lo material mismo al ámbito de la significación cultural.

Con estas breves reflexiones sobre estas tres temáticas decisivas para la conclusión de nuestro trabajo, me parece que hemos podido dar una visión de conjunto sobre la sistematización de la estética husserliana. Y con ello podemos concluir la investigación que aquí presentamos.

Bibliografía

Bibliografía de Husserl

Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas, 1*, Madrid: Alianza Editorial, 2001.

Husserl, Edmund. *Investigaciones Lógicas, 2*, Madrid: Alianza Editorial, 2001.

Husserl, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*, Buenos Aires: Editorial Nova, 1962.

Husserl, Edmund. *La idea de la fenomenología*, Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1997.

Husserl, Edmund. *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Madrid: Alianza Editorial, 1994.

Husserl, Edmund. *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1992

Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México D.F.: UNAM, 1997.

Husserl, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro Tercero: La fenomenología y los fundamentos de las ciencias*. Tr. Luis E. González revisada por Antonio Ziri3n Q. UNAM, México, 2000

Husserl, Edmund. *Meditaciones Cartesianas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996

Husserl, Edmund. *La relaci3n del fenomen3logo con la historia de la filosof3a*, en Ziri3n, Antonio (comp.), *Actualidad de Husserl*. México D. F.: Facultad de Filosof3a y Letras, UNAM/Fundaci3n Gutman/Alianza Editorial Mexicana, 1989.

Husserl, Edmund. *L3gica formal y l3gica trascendental. Ensayo de una cr3tica de la raz3n l3gica*. México D.F.: Centro de Estudios Filos3ficos. UNAM, 1962

Husserl Edmund. *La filosof3a como autorreflexi3n de la humanidad*. En E. Husserl, *Invitaci3n a la fenomenolog3a*. Barcelona: Ediciones Paid3s, 1992

Husserl Edmund. *El art3culo «Fenomenolog3a» de la Enciclopedia Brit3nica*. En E. Husserl, *Invitaci3n a la fenomenolog3a*. Barcelona: Ediciones Paid3s, 1992

Bibliografía Secundaria

Chávez, Román Alejandro, *La aventura fenomenológica mexicana: una contribución y una historia escrita*. México D.F.: Revista de Filosofía No.110/Universidad Iberoamericana/Departamento de Filosofía, Año 36, mayo-agosto, 2004.

Fink, Eugen. *Los conceptos operatorios en la fenomenología de Husserl*. En *Husserl. Cahiers de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós, 1968.

Fronzizi, Risieri. *¿Qué son los valores?*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1994.

García-Baró, Miguel, *Husserl (1859-1938)*. Madrid: Ediciones del Orto, 1997.

Ingarden, Roman. *El problema de la constitución y el sentido de la reflexión constitutiva en Husserl*. En *Husserl. Cahiers de Royaumont*. Buenos Aires: Paidós, 1968.

Ingarden, Roman. *Valor artístico y valor estético*. En Osborne, Harold. *Estética*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1976.

Moreno Márquez, César. *Fenomenología y filosofía existencial. I Enclaves fundamentales*. Filosofía. Thémata (14). Madrid: Síntesis, 2000.

Muralt, André. *La Idea de la fenomenología. El ejemplarismo husserliano*. Centro de Estudios Filosóficos. UNAM, 1963.

Nenon, Thomas. Embree, Lester (Ed). *Issues in Husserl's Ideas II*. Kluwer Academic Publishers, 1996.

Ricoeur, Paul. *Husserl. An Analysis of his phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1995.

Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary (Ed). *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Lima, Perú. Pontificia Universidad Católica del Perú/Instituto Riva Agüero, 1993.

Schuhmann, Karl. *La idea de Husserl de la filosofía*. Tomado de *Actualidad de Husserl*. México D.F.: Alianza Editorial Mexicana, 1989.

Xolocotzi, Ángel. *Fenomenología de la vida fáctica. Heidegger y su camino a Ser y tiempo*. México D.F.: Universidad Iberoamericana/Plaza y Valdés, 2004.

Xolocotzi, Ángel. *Retroceder a las cosas mismas sin supuestos. Réplica a Antonio Zirión en Xolocotzi Ángel (comp.), Hermenéutica y Fenomenología. Primer Coloquio*. México D.F.: Universidad Iberoamericana/ Cuaderno de Filosofía No. 34, 2003.

Zahavi, Dan. *Husserl's Phenomenology*. Stanford University Press. California: 2003

Zirión, Antonio. *Historia de la fenomenología en México*, Serie Fenomenología Coedición Red Utopía, A.C.- Jitanjáfora Morelia Editorial, Red 2003.

Zirión, Antonio (comp.), *Actualidad de Husserl*. México D. F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/Fundación Gutman/Alianza Editorial Mexicana, 1989.

Zirión, Antonio. *La palabra de las cosas. Reflexiones sobre el lema "A las cosas mismas"* en Zirión, Antonio (comp.), *Actualidad de Husserl*. México D. F.: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM/Fundación Gutman/Alianza Editorial Mexicana, 1989.

Zirión, Antonio. *La noción de fenomenología y el llamado a las cosas mismas* en Xolocotzi Ángel (comp.), *Hermenéutica y Fenomenología. Primer Coloquio*. México D.F.: Universidad Iberoamericana/ Cuaderno de Filosofía No. 34, 2003.

Zirión, Antonio. *Ideas I en español, o de cómo armaba rompecabezas José Gaos*. *Investigaciones fenomenológicas*, (3), 2001, SEFE – UNED.