Teoría de la lectura y de la escritura desde una perspectiva hermenéutica[1]

A theory of reading and writing from a hermeneutic perspective

LUZ GLORIA CÁRDENAS MEJÍA
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia.
Colombia

Resumen:

En este texto se hace una presentación de lo que significa leer y escribir desde una perspectiva hermenéutica, a partir especialmente de los planteamientos de Paul Ricoeur . Sus diferencias con respecto al hablar y el escuchar, la mutua dependencia entre los procesos de la lectura y la escritura y la comprensión que mediante ellas se da, del mundo, los otros y de nosotros mismos. Desde esta perspectiva se establecen las diferencias que se dan entre los textos literarios, científicos y filosóficos y las implicaciones que esto tiene para la lectura y la escritura filosófica.

Palabras clave: Hermenéutica, comunicación, lenguaje, texto, lectura, escritura, estilo, filosofía

Abstract:

In this paper we have a discussion on what reading and writing means from a hermeneutic perspective,
specifically from Paul Ricoeus' proposals. Their differences with respect to speech and listening are considered, as well as the mutual dependence among the reading process, writing, comprehension, the world and ourselves. From this perspective, the differences between literary, scientific and philosophical texts are established, as well as the implications they have for philosophical reading and writing.

Key words: hermeneutics, communication, language, text, reading, writing, style, philosophy.

1 Una versión inicial de este texto fue publicada en: *Cuadernos Pedagógicos*. Número 9, Medellín, Universidad de Antioquia. Facultad de Educación, 1999. Aquí hemos completado esta versión además con nuevas notas y referencias. El texto ha sido recogido para el presente volumen, dada la importancia y actualidad que reviste la "Hermenéutica" como teoría y práctica de la interpretación. A dicha práctica le es inherente una constante disposición para indagar y comprender en la comunicación, el acontecer filosófico, literario y simbólico. Ricoeur se refiere a la lectura y a la escritura en varias de sus obras. Ricoeur, P. *Herméneutique*. Cours professé à l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain-la-Neuve, Editions du Sic, 1971-1972, p.p. 124-136. Ricoeur, P. *Del texto a la acción. Ensayos de Hermenéutica II*. México, Fondo de Cultura Económica, 2002, p. p. 95-109. Ricoeur, P. *Tiempo y narración. Configuración del tiempo en el relato histórico*. Madrid, México, Siglo XXI Editores, 1995, p. p. 146-147. Ricoeur, P. *Tiempo y narración. El Tiempo Narrado III*. Madrid, México, Siglo XXI Editores, 1996, p. p. 864-900. Ricoeur, P. *Teoría de la interpretación*. Madrid, México, Siglo XXI Editores, 1998, p. p. 38-57. Ricoeur, P. *Sobre la traducción*. Buenos Aires, Paidós, 2005, p. p. 29-58.

Este texto no pretende ser una discusión crítica sobre la teoría de la lectura y la escritura ni pretende entrar en diálogo con otras filosofías que no sean la hermenéutica ni establece una discusión al interior de la misma. Es decir, no es un texto de erudición. Es a partir de una experiencia de lectura animada por el diálogo con Ricoeur y a veces con Gadamer que pretende dar cuenta de una propia y singular apropiación. Su supuesto tiene de trasfondo una experiencia de lectura que muchas veces se enfrenta al reto de la no-comprensión, de la dificultad y en últimas de la tan compleja y apasionante tarea de la escritura.

Una mirada sobre la experiencia de la conversación

Desde la perspectiva hermenéutica la comunicación no se entiende solamente como un intercambio de información entre un emisor y un receptor. La comunicación es conversación. La conversación se comprende fundamentalmente desde una subjetividad que solo es en tanto se abre hacia un mundo que se despliega como horizonte. Esta doble condición de la subjetividad y del mundo hace posible un fluir constante de significaciones, las cuales originan a su vez diversas formas expresivas por medio de las cuales se configura el mundo, la subjetividad y los otros.

Este fluir sólo se comprende a su vez desde la dinámica de la pregunta[2] y la respuesta. La pregunta abre y da sentido a la conversación misma. De esta manera nos concebimos fundamentalmente como seres que responden a preguntas. La pregunta como tal nos habla de nuestra situación en el mundo, de la forma que nos proyectamos y nos configuramos en el especial acontecimiento[3] que es la conversación. En ella hablamos de nuestro esfuerzo continuo por ampliar nuestra comprensión y construir un saber que nos permita configurar nuestras formas de habitar el mundo[4].

2 Para un exposición detallada del acto de preguntar ver: Parret, H. "La question et la requête: vers une théorie antropologique de l'acte de poser une question I, II." En: *Revue de Méthaphysique et de Morale*, Nº 2, 3, 1981. Aquí nos referimos específicamente a la pregunta en el sentido en que Gadamer la plantea: la pregunta desde la experiencia. "No se hacen experiencias sin la actividad de la pregunta" Gadamer. *Verdad y Método*. I. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1977, p. 439.

3 "El discurso tiene como modo de presencia un *acto*, la instancia del discurso (Benveniste) que, como tal, tiene la naturaleza del acontecimiento. Hablar es un acontecimiento actual, un acto transitorio, evanescente; por el contrario, el sistema es atemporal, porque es simplemente virtual" Ricoeur, P. *El conflicto de las interpretaciones*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2003, p, 82.

4 Cfr. Hans-George Gadamer. *Verdad y método*, p.p. 439-458.

Los textos[5]

Conversamos y al hacerlo construimos formas en las cuales expresamos nuestra comprensión. Una de esas formas son los textos escritos en los cuales mediante la palabra fijada por la escritura damos forma al diálogo permanente que realizamos con el mundo, con los otros y con nosotros mismos[6]. El filósofo francés Paul Ricoeur centró su interés en desarrollar desde una perspectiva hermenéutica una teoría del texto que permita comprender la triple relación llamada por él *mimética*, entre el mundo, el texto y el lector[7].

Según Ricoeur un texto en cuanto forma expresiva de nuestra comprensión es discursivo. Esta afirmación exige, por lo tanto, una previa aclaración sobre lo discursivo en cuanto tal. Para Ricoeur el discurso es **un decir algo a alguien sobre algo**[8]. A partir de la anterior se hace necesaria una primera distinción con relación a la lingüística de Saussure, para quien existe una diferencia entre lengua y habla. Para él un saber sobre el lenguaje sólo es posible desde la lengua, pues el habla como tal es un acontecimiento que se produce en un espacio y en un tiempo determinado y por lo tanto eminentemente singular. Las anteriores características hacen del habla un fenómeno imposible de ser tratado como un objeto de investigación científica. La lengua por el contrario es un fenómeno que carece de sujeto, de mundo, es virtual en la medida en que es sólo la condición de la comunicación y no la comunicación misma en acto; por esto es objeto de investigación, pues puede ser tratada como un sistema de signos, los cuales se definen en relación unos con otros[9].

Es solamente con el trabajo realizado por Benveniste sobre el habla como discurso, como se hace por fin posible su investigación. Dos lingüísticas entonces se configuran, una de la lengua y otra del discurso, una centra sus análisis en los signos, la otra en la palabra. A partir de la distinción anterior le es posible a Ricoeur elaborar una teoría del discurso a la cual integra a su vez los desarrollos de una semántica filosófica. Esta Teoría del discurso se presenta desde sus rasgos distintivos en forma de binas, con el fin de subrayar el hecho de que el discurso requiere una metodología diferente de estudio a la de la operación de segmentación y de distribución propia de la lingüística.

Los rasgos son presentados de la siguiente manera:

1- Todo discurso se produce como acontecimiento, pero solo se comprende como sentido. Con esto se quiere marcar que aunque el discurso como tal, aparece y desaparece, sin embargo permanece como significación, pues es posible identificarlo y reidentificarlo como el mismo.
2- Función identificadora y función predicativa. Estas funciones permiten distinguir el decir algo (función predicativa) del decir sobre algo (función identificadora).
3- Estructura de los actos de discursos. Este rasgo permite responder a la pregunta ¿qué hacemos cuando hablamos? Con lo cual se diferencia, el **acto locutivo**, lo que se dice, (función identificadora y predicativa), de la fuerza con que se dice,

5 "Llamamos texto a todo discurso fijado por la escritura" Ricoeur, P. "¿Qué es un texto?" En: *Historia y narratividad*. Barcelona, Paidós, 1999, p. 60.

6 "La liberación del texto respecto a la oralidad entraña un verdadero cambio, tanto de las relaciones entre el mundo y el lenguaje, como de la relación que existe entre éste y las distintas subjetividades implicadas, como la del autor y el lector" *Ibíd.*, p. 62

7 Ricoeur desarrolla su propuesta de las tres mimesis en su texto *Temps et récit*. Traducción al español: Paul Ricoeur. *Tiempo y narración* I II III. México, Siglo XXI, 1995, 1995, 1996.

8 Ricoeur presenta su teoría del discurso en varias de sus obras. En este artículo seguiremos la presentación que él elabora en su texto *La Métafore vive*. Traducción al español: Paul Ricoeur, *La Metáfora Viva*. Madrid, Ediciones Europa, 1980. p. p. 98-110.

9 Sobre este tema ver: "Estructura y hermenéutica" En: Ricoeur, P. *El conflicto de las interpretaciones* p. p. 31-37.

acto ilocutivo, (orden, constatación, deseo etc.) del **acto perlocutivo** (efectos en los destinatarios del discurso).

4- Sentido y referencia: la referencia indica la trascendencia del lenguaje, el salir por fuera de su inmanencia. Con este rasgo propiamente se manifiesta la manera en que el lenguaje se liga con el mundo.
5- Referencia a la realidad y referencia al locutor. En la medida en que el discurso alude a una situación, a una experiencia, a la realidad, al mundo, hace referencia al propio locutor[10].

A partir de los anteriores rasgos se puede establecer con mayor claridad lo que caracteriza al discurso como un acontecimiento[11].

1- El discurso se realiza siempre temporalmente.
2- El discurso se retrotrae a quien lo pronuncia.
3- El discurso es siempre acerca de algo, se refiere a un mundo.
4- El discurso tiene además de un mundo un otro, el interlocutor a quién está dirigido.

Una vez descritos los rasgos del discurso y lo que lo caracteriza propiamente como un acontecimiento, Ricoeur justifica la distinción entre lenguaje hablado y lenguaje escrito con el fin de poder de esta manera elaborar una teoría adecuada de los textos. La distinción se hace desde sus diferentes formas de actualización, es decir desde las características que permiten distinguir el acontecimiento oral del escrito.

1- En el lenguaje hablado la instancia del discurso posee el carácter de acontecimiento fugaz, sólo la escritura permite su fijación; pero realmente lo que puede ser fijado mediante ésta es la significación, lo dicho, lo que puede ser identificado y reidentificado como lo mismo.
2- En el discurso hablado la referencia al sujeto que lo pronuncia es inmediata. La intención subjetiva del sujeto que habla y la significación del discurso se superponen. En el discurso escrito la intención del autor y el significado del texto dejan de coincidir, su vínculo no queda abolido, sino distendido y complicado. Lo que el texto dice ahora importa más que lo que el autor quería decir, sólo, en palabras de Ricouer, la significación puede rescatar a la significación.
3- El diálogo siempre tiene un referente, la 'situación' común que viven sus interlocutores. El texto al ser fijado mediante la escritura se libera de esta referencia ostensible y como contrapartida abre un 'mundo'. En palabras de Ricoeur: "Entender un texto es al mismo tiempo iluminar nuestra propia situación o, si ustedes lo prefieren, interpolar entre los predicados de nuestra situación todas las significaciones que convierten nuestra situación en un mundo"[12].
4- El discurso oral está dirigido a un interlocutor. El texto escrito se dirige a todo aquel que sepa leer, con esto se quiere decir que sus potenciales lectores pueden de hecho pertenecer a todo tiempo y espacio históricos y culturales.

10 Cada uno de los rasgos se elabora a partir de teorías específicas, el primero desde las distinciones establecidas por Paul Grice en su teoría de la significación, entre la significación del enunciado, la significación de la enunciación y la significación del enunciador. El segundo rasgo desde la descripción detallada introducida por P.F. Strawson. El tercero al referirse J.L. Austín. El cuarto es introducido desde la distinción elaborada por la filosofía contemporánea de Frege y por la fenomenología de Husserl y su noción de intención.

11 Cfr. Paul Ricoeur. *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*. Argentina, Editorial Docencia, 1985, p. p. 49-54.

12 *Ibíd*., p. 53.

La lectura[13]

Para Paul Ricoeur la experiencia que se tiene en el acontecimiento del habla y la escucha es diferente a la experiencia en el acontecimiento de la escritura y la lectura. Es propiamente en la lectura donde realmente aparece el problema de la interpretación. Nos encontramos solos con el "mundo" del texto, el autor no está más allí para hacernos comprender su sentido.

Cuando leemos, estamos atentos, escuchamos, nos preguntamos por el sentido del texto. Podemos leer todo aquello que puede tener significación, y tiene significación todo aquello que es susceptible de ser interrogado por su sentido. Sólo significa aquello que puede ser comprendido. ¿Qué es entonces comprender un texto? comprender es construir su significación. "La lectura semeja mejor la ejecución de una pieza de música regulada por las notas escritas de la partitura. Un texto en efecto es un espacio de significación autónoma que la intención de su autor no anima más; la autonomía del texto, sin el recurso de este soporte esencial, entrega el escrito a la interpretación única del lector"[14].

Cada texto es una unidad de sentido articulada mediante un plan inmanente de discurso en un todo significativo, que puede ser comprendido como una forma de referirse a un mundo, a sí mismo y a los otros. La interpretación se convierte de esta manera en "una suerte de investigación consagrada al poder de una obra de proyectar un mundo propio y de poner en movimiento el círculo hermenéutico que engloba en su espiral la aprehensión de estos mundos proyectados y el anticipo de la comprensión de sí en presencia de estos nuevos mundos"[15].

Ver la lectura como una de las formas en las que conversamos, pero sólo en cuanto interpretamos, permite representarnos como seres en permanente diálogo con la tradición, con el mundo en que vivimos, con los otros y con nosotros mismos. Cuando se lee no se conversa con alguien específico, sino con el mundo que el texto abre, con la mirada que una subjetividad plasma del mundo que habita, con el horizonte que el texto despliega y que se conjuga con la mirada de nuestra subjetividad, con nuestro horizonte[16].

Desde el sitio que habitamos, el mundo y nuestra subjetividad conversan. Se pregunta y se responde desde nuestro saber y desde el otro saber que se abre para nosotros. Desde ese mundo que habitamos, de cómo lo habitamos y cómo otros lo habitan y de cómo construimos un mundo en el que todos podamos habitar. Nuestros propios pre-juicios[17], tal como los entiende Gadamer, nos permiten confrontar nuestras anticipaciones de sentido con el sentido que vamos construyendo del texto a medida que avanzamos y profundizamos en su lectura. Siempre que observamos nuestra mirada anticipa lo que puede ser. Siempre que leemos anticipamos lo que se nos puede estar diciendo. Es gracias a estas anticipaciones como podemos corregir lo que creíamos que era y no lo es, lo que se abre como nuevo ante nosotros.

---

13 Paul Ricoeur hace referencia al libro de Ibser. En esta obra se describe lo que sucede en la lectura, lector y obra nunca será los mismos. "La obra literaria posee dos polos que pueden denominarse, el polo artístico describe el texto creado por el autor, y el estético la concreción realizada por el lector. De tal polaridad se sigue que la obra literaria no es estéticamente idéntica ni con el texto ni con su concreción. Pues la obra es más que el texto, pues solo cobra vida en la concreción y, por su parte, ésta no se halla totalmente libre de las aptitudes que le introduce el lector, aun cuando tales aptitudes sean actividades según los condicionamientos del texto. Allí, pues, donde el texto y el lector convergen, ése es el lugar de la obra literaria y tiene un carácter virtual que no puede ser reducido ni a la realidad del texto ni a las aptitudes definitorias del lector" Ibser *El acto de leer.* Madrid, Taurus, 1987, p. 44.

14 Paul Ricoeur. *Hermenéutica y acción. De la hermenéutica del texto a la hermenéutica de la acción*, p. 37.

15 *Ibíd.*, p. 34.

16 En esto consistiría lo que en palabras de Ricoeur, es la fusión de horizontes en Gadamer. Cfr. Gadamer. *Verdad y método*, p. p. 376-377.

17 "Si se quiere hacer justicia al modo de ser finito e histórico del hombre es necesario llevar una drástica rehabilitación del concepto del prejuicio y reconocer que existen prejuicios legítimos" *Ibíd.*, p. 344.

Preguntamos y respondemos, anticipamos y corregimos, la verdad del texto se va construyendo como sentido para nosotros.

Solamente para nosotros dichas cosas van adquiriendo sentido a partir del diálogo y la interpretación que realizamos con y a partir de nuestra lectura del texto. El texto paulatinamente se torna comprensible para nosotros cuando nos lo apropiamos mediante nuestras singulares configuraciones de sentido. Estas sólo son posibles gracias a un proceso análogo al que realizamos cuando hacemos la traducción de textos[18] de una lengua a otra. En este proceso, nos dice Gadamer, es necesario pasar de la contextualización del texto a su descontextualización, para finalmente proceder a una recontextualización por medio de la cual finalmente nos apropiamos de lo que previamente era extraño y algunas veces casi ininteligible[19].

La lectura entendida de esta manera es además un proceso continuo de validación por medio del cual construimos la verdad del texto, su sentido. En este proceso aparecen delante de nosotros nuestros propios pre-juicios que hasta el momento no nos eran visibles, pues hacen parte del suelo que nos constituye y determinan la forma en que vemos y nos orientamos en el mundo. Este descubrimiento de nuestros pre-juicios es posible gracias a que empezamos a darnos cuenta que nuestras anticipaciones de sentido no se corresponden con el sentido que vamos construyendo a medida que vamos leyendo. Pero no sólo gracias al proceso de la lectura aparece para nosotros el suelo que constituye y determina nuestra mirada, sino que el conflicto entro lo nuestro y lo otro es lo que realmente permite construir y decidir sobre el sentido del texto. Construimos su sentido desde la elaboración de nuevas significaciones, desde la forma en que estas se organizan y desde la decisión de la pertinencia de estas, sólo con esto realmente accedemos al conocimiento del mundo que la lectura del texto abre para nosotros. Es la lectura una de las formas en que conocemos nuevos mundos, nuevas significaciones, nuevos órdenes y nuevas formas expresivas y es mediante este aprendizaje como nos encontramos de pronto provistos con aquello que nos permitirá darle expresión a nuestras propias vivencias a través de la palabra que las constituya en sentido para nosotros. ¿Quién de nosotros no ha encontrado en la experiencia singular de la lectura las distintas formas de "apalabrar" nuestras vivencias y de esta manera construir un mundo con sentido para nosotros?

La escritura como forma de la conversación

Sabemos qué hemos comprendido, qué hemos construido como sentido, cuando logramos fijarlo mediante la escritura. Sólo sabemos de nuestras preguntas y nuestras respuestas, de la conversación que hemos realizado, de nuestras propias vivencias, cuando configuramos un texto. "El lenguaje es sometido a las reglas de una especie de oficio artístico, que nos permite hablar de producción y de obras de arte y, por extensión de obras de discurso. Los poemas, las narraciones y los ensayos son tales tipos de obras. Los mecanismos generativos, que llamamos géneros literarios, son las reglas técnicas que presiden su producción. Y el estilo de una obra no es otra cosa que la configuración individual de un producto u obra singular. El autor aquí no

18 Ricoeur nos habla no sólo de lo que significa el problema de la traducción de una lengua a otra sino más aún de la experiencia de la traducción *dentro* de la misma comunidad "Se trata de algo más que una simple interiorización de la relación con lo extranjero, en virtud del adagio de Platón de que el pensamiento es un diálogo del alma consigo mismo –interiorización que haría de la traducción interna un simple apéndice de la traducción externa –. Se trata de una exploración original que pone al desnudo los procedimientos cotidianos de una lengua viva: éstos hacen que ninguna lengua universal pueda lograr la reconstrucción de la diversidad indefinida. Se trata de aproximar los arcanos de la lengua *viva* y, al mismo tiempo, dar cuenta del fenómeno del malentendido, de la incomprensión, que, según Schleiermacher, suscita la interpretación, de cuya teoría se encarga la hermenéutica". Ricoeur, *Sobre la traducción*, p. 51.

19 En esto consiste la 'aplicación'. Cfr. Gadamer, *Verdad y método*. p. p. 378-383.

es sólo el hablante, sino también el configurador de esta obra, que es su trabajo"[20].

Son diversas las formas en que nos expresamos, son diversas las figuras que construimos por escrito, elegimos la forma de nuestra expresión, elegimos las figuras que le vamos dando a nuestra conversación. Gracias a la escritura, tal como lo dice Ricoeur, las obras del lenguaje se vuelven tan autocontenidas como lo son las esculturas. Se puede decir que es gracias a esta figuración, tal como sucede con las obras pictóricas, que se da propiamente un aumento icónico. Se dice que hay un aumento icónico cuando es posible percibir una realidad más real que la realidad ordinaria, la cual aparece, cuando al centrar nuestra mirada sobre un aspecto del mundo, lo resaltamos al refigurarlo y recrearlo mediante la obra que configuramos, de esta manera se revela un nuevo mundo hasta ahora oculto para la mirada. "La iconicidad es la reescritura de la realidad. La escritura en el sentido limitado de la palabra, es un caso particular de la iconicidad. La inscripción del discurso es la transcripción del mundo, y la transcripción no es duplicación, sino metamorfosis"[21].

Las formas de la escritura

Existen diferentes formas expresivas y dentro de estas tradicionalmente diferenciamos las formas del arte, de la literatura y de la música, de los saberes y disciplinas.

En el arte, la literatura y la música, la experiencia singular busca su propia forma de expresión con pretensiones de universalidad. Los saberes y las disciplinas, a diferencia del arte, la literatura y la música, establecen cuáles son las formas más adecuadas de expresión que permiten de manera eficaz la divulgación de sus resultados de investigación, con el fin de promover su discusión y confrontación. Requisito indispensable para saberes y disciplinas que buscan su consolidación, es el logro de acuerdos sobre la verdad de sus propuestas y teorías mediante procesos de validación y de formas de expresión que permitan, además de la argumentación exigida sólo en ciertos casos; reproducir y construir experiencias, simulaciones, demostraciones y experimentos que busquen el acuerdo y el avance en la construcción de saberes y disciplinas.

El caso de la filosofía

La discusión sobre las formas de expresión de la filosofía aparece hoy en el debate contemporáneo en el momento en que las formas expresivas de los filósofos, al decir de algunos, se acercan peligrosamente a la literatura.

La filosofía como proyecto trazado según los propios filósofos que narran su historia, se entiende desde su propia y singular búsqueda de la verdad; en este sentido estaría cerca de saberes y disciplinas que se han ido construyendo y consolidado en la historia de la humanidad. Es debido a ello que se le han exigido las formas de expresión de aquéllas, por haber éstas mostrado su eficacia en la búsqueda de la verdad. Ante la imposibilidad de realizar experimentos y construir experiencias con el fin de validar sus propias teorías con relación a la verdad, la filosofía busca en las formas argumentativas su propia forma de expresión. Las diferentes formas argumentativas son presentadas y explicitadas por Chaïm Perelman, en su *Tratado de la argumentación*[22] a partir de un análisis de las diversas formas de argumentación utilizadas en las ciencias humanas, el derecho y la filosofía y siguiendo los

20 Paul Ricoeur, *Teoría de la interpretación*, p. 45.

21 *Ibíd*., p. 54.

22 Cfr. Chaïm Perelmam. *Tratado de la Argumentación*. Madrid, Editorial Gredos, 1989.

lineamientos que ya habían sido trazados por Aristóteles en sus tratados de *Retórica*, *Tópicos* y *Argumentos sofísticos*.

Las formas argumentativas también son utilizadas por los científicos para discutir sobre los principios desde los cuales construir su saber, así como para divulgar y dar a conocer sus teorías, por los periodistas con el fin de dar a conocer sus opiniones a la comunidad en general, por los escritores para presentar su propia visión de mundo y por los literatos como una de las tantas formas de expresión que utilizan sus personajes y que pueden ser utilizadas para dar forma a la obra que es su producción.

Para Perelman el discurso de la filosofía es un discurso que por medio de argumentos debe buscar persuadir a los integrantes que conforman lo que él denomina el auditorio universal. Este está compuesto por todo ser de razón, es decir por todo aquel que esté dispuesto a ser persuadido mediante razones suficientes y que permita y posibilite la discusión con el fin de construir acuerdos sobre la verdad. Esta es su tarea propia. Pero al enfrentarnos a las obras de algunos filósofos nos damos cuenta que su forma de escritura no es sólo argumentativa. Se puede decir a la vez que el filósofo como el literato configura una obra que es su propia producción, es esto precisamente lo que nos lleva a discutir sobre sus formas de expresión. ¿Deja entonces de ser una obra de filosofía por estar expresada de otra manera para convertirse entonces en una obra literaria?

Para Paul Ricoeur la crítica literaria al sólo tener en cuenta en sus análisis las leyes internas que explican la literatura, desconocen la especifica forma en que estas refieren el mundo en que vivimos. Es por el contrario tarea de la hermenéutica comprender una obra a partir de la reconstrucción del "conjunto de operaciones por las que una obra se levanta sobre el fondo opaco del vivir, del obrar y del sufrir, para ser dada por el autor a un lector que la recibe y así cambia su obrar"[23]. La distinción por lo tanto entre una obra filosófica y una obra literaria[24] no es que ésta sea el producto de la imaginación y la otra se produzca como resultado de la búsqueda de la verdad, pues la obra literaria también a su manera nos habla de ella. En palabras de Ricoeur, la obra literaria es creada a partir de la ruptura que ésta hace con el "mundo real", esto permite construir una segunda referencia que expresa la forma en que la literatura habla a su manera del mundo. Ella nos revela el mundo de nuestros posibles más propios gracias a la suspensión que realiza de nuestra creencia en este mundo que asumimos como verdad. Nos libera de lo que nos liga a él y de esta forma nos revela otras dimensiones no percibidas hasta el momento. Es desde aquellas dimensiones como le es dado al autor la posibilidad de configurar su propia y singular obra y a su lector realizar sus propias refiguraciones y a través de ellas transformase a sí mismo.

La filosofía pretende revelar y ampliar nuestra comprensión del mundo. Esto sólo lo logra de la misma manera que el literato, suspendiendo su creencia respecto al mundo en el que cree vivir, pero a diferencia del literato para quien esto permite la creación de una obra literaria en la que se narran acontecimientos posibles y verosímiles, o en donde se expresan vivencias y sentimientos capaces de conmovernos y ser sentidos por otros; el filósofo construye un discurso de carácter especulativo en el que por medio de principios y de conceptos se pretende ampliar nuestra comprensión con el fin de avanzar en la construcción de un saber sobre el mundo.

23 Paul Ricoeur. *Tiempo y narración*, p. 114.

24 Ricoeur toma como un contraejemplo el poema "Toda la "poética moderna tiende a negar que el poema hable sobre la realidad y aún más de algo que sea exterior a sí mismo. La supresión de la referencia, la abolición de la realidad parece ser la ley misma de funcionamiento de el lenguaje poético" Ricoeur. *Herméneutique*, p. 179.

La reflexión contemporánea en filosofía nos ha mostrado cómo el discurso filosófico, también como la literatura, se constituye desde la metáfora. La metáfora es entre las figuras literarias la que permite mostrar de manera ejemplar los efectos de la creación, ella pertenece por igual a filósofos, a científicos y literatos. En cada una de estas creaciones cumple su función. En la ciencia, como bien lo reseña Ricoeur, permite la creación de modelos desde los cuales accedemos a nuevos conocimientos sobre lo real, en la literatura nos permite configurar obras que proyectan nuestras posibilidades y nos abren mundo. En la filosofía permite la construcción del discurso especulativo que avanza en la creación de conceptos y en la configuración de formas específicas de comprender, interpretar, aclarar, explicar, analizar, describir la relación que se construye entre el mundo- los otros y nosotros mismos, como una forma de acceder a su verdad [25].

El filósofo utiliza entonces la forma argumentativa para divulgar y confrontar sus tesis en la comunidad académica, por medio de ella presenta las razones que la explican y la justifican, con ello busca abrir la discusión como una forma de escuchar argumentos que le puedan orientar el camino de su investigación e igualmente abrirle nuevas posibilidades para su indagación. Pero también el filósofo busca formas de expresión que le permitan expresar sus propios descubrimientos con relación a la verdad. ¿Quién al leer los grandes filósofos de nuestra tradición no se ha encontrado con la dificultad no sólo de comprensión de los nuevos conceptos por él elaborados sino sobre todo con su propia forma de organizar su pensamiento en forma discursiva? Es, muy seguramente, desde su propia forma expresiva que no es permitido acceder a su propia forma de investigar y de tratar los problemas, pues no son tanto las respuestas, las cuales en filosofía son siempre una preparación para nuevos interrogantes, sino la forma en que ellas son presentadas y tratadas, lo que interesa en el trabajo filosófico desarrollado. El filósofo presenta en sus obras la forma en que ha ido configurando su pensamiento en orden a la verdad, por lo tanto no sólo crea conceptos sino además su propia forma de ordenarlos, la cual se expresa por supuesto en una singular forma de expresión. Se puede decir entonces a partir de lo anterior que hay un estilo platónico, un estilo aristotélico, un estilo existencialista, un estilo fenomenológico y un estilo hermenéutico; esto de ningún modo nos permitiría afirma que la diferencia entre Platón y Aristóteles, como lo pensarían algunos, radica en su estilo, pues lo que se tratado de mostrar, es que la producción del pensamiento filosófico exige crear a su vez su propia forma de expresión. Es un pensamiento que se constituye también en su misma búsqueda de expresión, sólo que mediante ella a su vez se expresa la forma en que el filósofo ha logrado acceder a su conocimiento de la verdad.

25 Cfr. Paul Ricoeur. *La metáfora viva,* p. p. 345-425.

Observando camiones: el dónde y el cuándo de las apariciones visuales y auditivas

"Reflective analysis" Observing trucks:
The where and when of visual and auditory apparitions
Análisis reflexivo

LESTER EMBREE
Florida Atlantic University
Estados Unidos de América

Resumen:

Después de preparar el ejemplo sencillo de observar un camión aproximarse, pasar y alejarse, se diferenciarán de las realidades que aparecen dos clases de apariciones sensibles; se mostrará que dichas apariciones no forman parte ni de la realidad espacio-temporal, ni del curso intentivo, sino que pertenecen más bien a un orden temporal propio. A renglón seguido, se bosquejará el modo como las percataciones de apariciones fundan la percepción de cosas reales; se compararán las apariciones auditivas y visuales con las imágenes de televisión, y se hará mención de algunos temas en vistas a futuros análisis reflexivos.

Palabras clave: Fenomenología, observación, reflexión, análisis, figuración percibir, rememorar, esperar.

Abstract:

After preparing a simple example through observing a truck approaching, passing along and going away, two sorts of sensible apparitions will be distinguished from realities; it will be shown that the said apparitions do not take part of space-time reality nor of attemptive course, but rather belong to their own time order. Later on, it will be sketched how the finding of apparitions give rise to the perception of real things; auditory and visual apparitions will be compared with television images, and mention will be made to some topics, in view of future reflective analysis.

Key words: Phenomenology, observation, analysis reflecting, feigning, perceiving, remembering, expecting.

Preliminares

1. El análisis reflexivo se beneficia con los ejemplos bien escogidos. Emplearemos en lo que sigue el caso que consiste en estar parado al borde de una ruta o calle y observar (*watch*) los camiones aproximarse, pasar y alejarse. Se han elegido los camiones porque tienden a sonar más fuerte que los coches de pasajeros, pero una vez que se comprende el análisis, pueden surgir otros ejemplos de cosas ruidosas que se mueven frente a un observador fijo. En su lugar se podría haber elegido el caso de alguien que se mueve hacia una cosa ruidosa, si no fuera porque observarla mientras uno se aleja de ella (por ejemplo, mirando detrás del propio hombro o caminando hacia atrás), es una operación algo complicada. Y si fueran más comunes las oportunidades de observar trenes, podría preferirse su observación. "Observación" comprende aquí no sólo la visión, sino la visión y la audición tomadas en conjunto. Normalmente ambas tienen lugar juntas, pero en lo que sigue será frecuente mencionarlas por separado.

2. Para muchos lectores, la observación de camiones puede ser algo tan común que quizás sea necesario algún esfuerzo para concentrarse en las apariciones (*appearances*).[1*] Se presentan aquí varias abstracciones que no todo el mundo hace regularmente. Para comenzar, se puede decir que los camiones que pasan son "encontrados" originalmente, lo que quiere decir que no sólo son "experienciados", sino que son a la vez "puestos". Por ende se cree en ellos, agradan y/o desagradan, son queridos, al menos manteniéndose fuera de sus rutas. Se pueden decir muchas cosas acerca de estos tipos de posicionalidad en casos semejantes, mas aquí los mencionamos únicamente para hacer abstracción de ellos.

3. Cuando se aluda al componente del "experienciar" en un encuentro, se hará uso del componente de cosas ideales tales como esencias universales o *eidē* a fin de trascender las cosas particulares y hacer afirmaciones universales sobre los temas en cuestión, pero este tipo de experiencia no será luego discutido por sí mismo. De manera análoga, el análisis cuenta con la percepción no sensible en la que se perciben reflexivamente el encuentro y las cosas-en-tanto-que-encontradas, pero en lo que sigue tampoco se discutirán estas cuestiones.[2] Por otra parte, la percepción remanente puede ser observada reflexivamente de tres maneras, es decir, el análisis no necesita limitarse a las reflexiones sobre el percibir actual; se puede asimismo *esperar percibir* camiones que pasarán dentro de un rato, cuando uno llegue a la carretera mientras da un paseo, y se puede *recordar haberlos percibido* después de cruzar la ruta y continuar el camino. Con todo, los modos de expectativa y rememoración se evitarán en este ensayo. Lo que nos queda, entonces, es la percepción sensible observada reflexivamente mientras fluye en el presente.

1 * Se debe tener en cuenta la ambigüedad que posee el término inglés *appearance*, pues, en su uso técnico significa "aparición", es decir, la manera como aparece (*appears*) algo; en un sentido amplio, en cambio, remite a "apariencia", es decir, a lo que "parece" (ser) algo, lo que incluye también el engaño, el disimulo, etc., es decir, formas de no-aparecer (N. del Trad.).

2 Vale la pena, sin embargo, llamar la atención sobre el hecho de que, mientras que las apariciones corresponden a las cosas-en-tanto-que-encontradas, la fenomenología en su condición de ciencia de los fenómenos no está limitada a ellas, sino que incluye en su núcleo temático *todos* los aspectos adel encuentro y de las cosas-en-tanto-que-encontradas.

4. La visión y la audición pueden llamarse "sentidos a distancia", mientras que el gusto y el tacto requieren del contacto corporal con la cosa gustada o tocada. El tacto posee un alto grado de complejidad, y el gusto no es de manera alguna simple, pero aquí haremos abstracción de ellos la mayor parte del tiempo, así como también del olfato y de las dificultades que conlleva. En lo que sigue, se ignorarán los últimos tres de los cinco sentidos corporales enumerados por la tradición, pero es probable que las descripciones de apariciones visuales y auditivas puedan servir de base a investigaciones que exploren las apariciones de las restantes especies.

5. El ejemplo que escogimos aquí es, además, un caso de "experiencia directa". En contraste con él, y en el ámbito del tacto, el temblor que se produce en el suelo cuando pasa un camión pesado puede representar *indirectamente* al camión, como puede hacerlo el reflejo sobre algo que funciona a la manera de un espejo, tal como el escaparate de una tienda. El eco proporciona también una experiencia indirecta, pero con un modesto esfuerzo es posible concentrarse exclusivamente en el camión-en-tanto-que-directamente-visto-y-oído. Parece fácil creer que uno puede meramente ver y oír alguna cosa, mas si se lo hace con rigor, quedan implicadas las diversas abstracciones que mencionamos más arriba. Después de todo, la cosa en cuanto sensiblemente percibida es sentida de modo real o posible en todas las formas mencionadas, de modo que la "vista" se describe mejor como percepción *predominantemente* visual, donde el componente visual prevalece sobre los otros sentidos; un aserto análogo puede hacerse con respecto al "oír".

6. Hay otras situaciones interesantes, tales como aquella en la que el camión que viene es visto a gran distancia –tan lejos que se lo ve, y sin duda se lo ve como dotado de sonido, pero aún no se lo escucha. Aquello que se presenta visualmente, *apresenta* a la vez el modo como puede presentarse auditivamente bajo condiciones especificables, a saber, cuando se halle suficientemente cerca; igualmente se cumple el caso inverso, es decir, el caso en el que se oye el camión que se acerca y, aunque no se lo ve debido a una línea de árboles que se interpone, no obstante se lo apresenta como visible. Más aún, cuando se ve y se oye al camión, el camión-en-tanto-que-visto y el camión-en-tanto-que-oído se refieren uno al otro; tales referencias son también algo que en general ignoraremos aquí. Dicho concretamente, la cosa-en-tanto-que-intencionada-sensiblemente es perceptible de todas estas maneras, y por consiguiente su aspecto visual y su sonido son abstracciones de dicho concretum.

7. Además, la percepción sensible tiene lugar en circunstancias tales como medios (verbigracia, el aire) y en relación con los estados y movimientos del cuerpo del sujeto percipiente. Las apariciones sensibles pueden *explicarse* mediante dichas circunstancias, pero nuestra tarea primera aquí es la descriptiva. (De manera análoga, está excluido del presente análisis reflexivo todo recurso a cosas inobservables, tales como fotones, ondas de luz y estados y procesos del sistema nervioso.) Ya en la vida cotidiana se presentan condiciones estándar o normales de iluminación, medio, distancia de la cosa al cuerpo del observador, postura de dicho cuerpo, etcétera, y las condiciones para la observación científica se desarrollan a partir de ellas. Para los fines del ejemplo empleado aquí, el aire a través del cual se ve y oye será considerado como libre de bruma y de viento, aun cuando el camión tendría apariciones auditivas y visuales diferentes bajo condiciones de niebla o viento fuerte.

8. Incluso manteniéndose dentro de las condiciones estándar o normales de postura corporal erguida y de distancia adecuada con respecto a la cosa percibida, lo que aparece también es sutilmente afectado por el modo como se orientan nuestros ojos y oídos con respecto a la cosa percibida, o sea, el camión que pasa. El ejemplo supone aquí que los ojos y los oídos no están obstaculizados y que la cabeza se mantiene quieta en tres orientaciones sucesivas: (1) con la cabeza dirigida al camión que se aproxima por la carretera hacia donde el observador está parado; (2) con la cabeza vuelta hacia delante mientras el camión pasa frente al observador, y (3) con la cabeza girada hacia el camión mientras se aleja. Habría sutiles diferencias si uno caminara en lugar de mantenerse parado, si uno hiciera girar la cabeza en todas direcciones, o si uno cerrara un ojo o metiera un dedo en el oído, y así sucesivamente. Mas todo ello está aquí excluido. El ejemplo presupone el caso de la audición y visión ocular normales.

9. Por último, el presente análisis se ofrece como una investigación del percibir serio, por lo cual es susceptible de mejor evaluación con referencia al percibir sensible; con todo, el lector puede inclinarse por verificarlo mediante la figuración (*feigning*) y/o la rememoración de casos de camiones que pasan. Tal cosa es desde luego posible, pero este escritor exhorta al lector a que, cuando se presente la ocasión, reflexione sobre la observación seria de camiones al borde de una ruta.

¿Qué son, dónde y cuándo están las apariciones?[3]

10. En el ejemplo que hemos diseñado, el camión que pasa puede verse y oírse de tres maneras, a saber, mientras se aproxima desde la distancia, mientras pasa frente al observador, y mientras se aleja. Si uno reflexiona sobre él mientras se aproxima, es curiosa la manera como la aparición del camión se vuelve continuamente más grande y hace más ruido, para luego tornarse continuamente más pequeña y silenciosa a medida que el camión se aleja. El camión real mismo, por supuesto, mantiene constantes su tamaño y su sonido. Estas propiedades parecen más manifiestas cuando el camión pasa delante del observador, y no cambiarían si uno hiciera la observación conduciendo un coche a la par del camión. Lo que promueve el ejemplo es una distinción entre las "apariciones" y la "cosa" que aparece.

11. Una atención cuidadosa a la terminología es asimismo importante para el análisis reflexivo. A lo largo de estos análisis debería quedar claro lo que significa "aparición". Merecen algún comentario ahora los nombres para las cosas que aparecen. El camión en cuanto tal posee su propio tamaño, figura, color, sonido, etc.; puede llamarse cosa en la significación estrecha y contrastar así con la cosa en la significación amplia en virtud de la cual todo lo que es, es una cosa. Hay, entonces, la cosa que aparece o simplemente la cosa frente a la aparición de la cosa. "Cosa" no posee un adjetivo feliz. Con cuidado, puede usarse la palabra "realidad" como sinónima de "cosa", que posee "real" como adjetivo relacionado. Por varias razones es preciso ser precavido con respecto a este vocablo. A veces, realidad contrasta con ilusión, pero dicho contraste es otro de los temas que quedan fuera de juego en el presente análisis. A veces, contrasta con aparición, pero de tal modo que se niega que uno percibe directamente, por ejemplo, el camión

3 Al igual que en el caso de: Lester Embree, *Análisis reflexivo: Una primera introducción a la investigación fenomenológica/ Reflective Analysis: A First Introduction into Phenomenological Investigation,* edición bilingüe Ingles / Castellano, trad. por Luis Román Rabanaque (Morelia: Jitanjáfora, 2003), este análisis se beneficia con los cursos que Dorion Cairns (1901-1973) impartió en la New School of Social Research, así como con la lectura de sus manuscritos, en preparación para una edición de sus obras filosóficas. Algunas afirmaciones que se hacen aquí provienen claramente de la enseñanza de Cairns, y el análisis está influenciado de cabo a rabo por su trabajo. Con todo, este autor reclama originalidad para su ejemplo y acepta la responsabilidad por todos los errores cometidos.

moviéndose por la ruta; supuestamente, uno está limitado a percibir directamente sólo "apariciones", y se presenta el problema epistemológico clásico de inferir una "realidad externa" inobservable sobre la base de apariciones entendidas como ideas o representaciones en la mente. Como quedará claro más adelante, no es posible sustentar fenomenológicamente este tipo de contraste entre "aparición" y "realidad". Finalmente, es preciso resistir toda tendencia a hablar de cosas "físicas", a fin de que las cosas reales accesibles en la vida cotidiana no se confundan con entidades idealizadas por las ciencias naturalistas.

12. Las apariciones en el ejemplo son visuales y auditivas. Pueden discernirse y distinguirse mediante reflexión sobre la cosa-en-tanto-que-vista-y-oída. Es interesante el hecho de que la aparición visual puede parecer que tiene los mismos colores y la misma forma que la cosa que aparece, pero en el ejemplo la aparición es algo más pequeña al comienzo (y al final) que el camión mismo. Además, la aparición de la forma del camión cambia a medida que éste se acerca, pasa y se aleja nuevamente, de modo que aparecen el frente, el lado y luego la parte trasera del vehículo. Análogamente, la aparición auditiva es más sorda antes (y también después) de lo que podría tomarse como el ruido mismo del camión, que aparece de manera óptima cuando el vehículo pasa delante de su observador. Más aún, la aparición sonora puede poseer una cualidad rítmica muy semejante a la que se cree que el camión tiene en sus ruidos de motor y en sus neumáticos al rodar sobre la carretera. En todos los casos, sin embargo, el tamaño, forma, color y sonido se perciben como constantes, mientras que las apariciones sufren variaciones.

13. Si se ha dicho lo suficiente a fin de mostrar lo que son las apariciones, puede ahora preguntarse "dónde" están. Según se formule la pregunta con respecto a las apariciones en conexión con otras apariciones, o con respecto a las apariciones en conexión con las cosas que no son apariciones, se presentan dos cuestiones. En el primer caso, la aparición de un camión que se aproxima está situada entre las apariciones de los dos bordes de la ruta, sobre la apariencia de la ruta, bajo el cielo, etc. No será tema de indagación aquí, pero se podría proseguir considerando si existen estructuras en este campo de apariciones, tales como la de figura y fondo, que constituye el tema de la teoría de la Gestalt. Será suficiente advertir que las apariciones visuales forman su propio campo espacial.

14. La situación respecto de la temporalidad de las apariciones es similar. Si el camión percibido estuviera estacionado a lo largo de la calle, su aparición sería simultánea con las apariciones de los árboles y edificios que lo circundan. Y hay también sucesividad (*successiveness*), de suerte que la aparición del camión pasando sucede a la del camión acercándose y precede a la aparición del camión alejándose. Tales simultaneidad y sucesividad valen por igual para apariciones sonoras y visuales. En realidad, dichas apariciones sonoras o auditivas están en campos espaciotemporales y, por ende, el análisis efectuado en el parágrafo precedente (¶13) se basa en una omisión implícita del tiempo. Nótese asimismo que estas afirmaciones acerca del campo de apariciones sonoras y visuales son afirmaciones fenomenológicas, y que en cuanto tales están sometidas, por parte del lector, a confirmación mediante reflexión y análisis. Esto puede no ser tan sencillo como parece, puesto que tanto las cosas reales como las apariciones poseen relaciones espaciales y temporales, y por ello es factible la confusión.

15. La situación es más complicada cuando se trata de relaciones entre apariciones y cosas que no son apariciones. Si se considera únicamente la temporalidad, puede resultar difícil distinguir el tiempo de una aparición del tiempo de la cosa o realidad, así como del tiempo de la vida consciente. Aquello que se percibe reflexivamente como ahora, o se rememora como entonces, puede parecer que está "al mismo tiempo" que las apariciones a través de las cuales decimos que las cosas reales aparecen o son percibidas. Por otro lado, si se supone que toda cosa no ideal es o bien material, o bien mental, entonces las apariciones deben ser lo uno o lo otro. Si las apariciones pertenecen al reino de las cosas materiales, se produce la curiosa consecuencia de que el camión es sucesivamente pequeño, grande y luego pequeño otra vez, al mismo tiempo que se percibe con tamaño constante y sin cambios. Esta puede ser la razón por la que mucha gente tiende a localizar las apariciones "en la mente", pero también esto es algo curioso.

16. Comencemos diciendo que, para que algo esté literalmente "en" la mente, ésta debe estar extendida espacialmente. Sin embargo, desde Husserl al menos, la mente, psique o conciencia se considera como temporal e intencional, pero no esencialmente espacial. En cuanto intencional o, mejor, intentiva, la vida consciente incluye encuentros de cosas externamente trascendentes tales como camiones, donde el percibir dichas cosas y la percatación (*awareness*) de sus apariciones pueden hallarse como ingredientes del curso de encuentros. Se puede observar que estos componentes del proceso son simultáneos o sucesivos, y pueden ser rememorados y esperados. Por ello se encuentran en lo que los fenomenólogos llaman "tiempo interno". Aquello que intencionan externamente, como el camión sobre la carretera, puede estar en el espacio real, pero al curso de vida consciente (o mejor, a la corriente intentiva) no le es inherente una localización espacial y no se extiende espacialmente. Resulta, pues, difícil sostener que el campo espaciotemporal de apariencias sensibles discernible en las cosas-en-tanto-que-vistas-y-oídas se halla dentro de la corriente intentiva, pues de ser así la corriente tendría que poseer algunos procesos componentes dotados de tamaño, forma, ritmo, etcétera. Dicho brevemente, el campo de apariciones sensibles no es parte de la corriente intentiva o mente.

17. Si no se constata mediante la observación reflexiva que la corriente intentiva incluye en su interior cosas de todo tipo que están extendidas, conformadas y coloreadas espacialmente, o que suenan de alguna manera, entonces, ¿"dónde" se hallan? ¿Hay alguna alternativa a la aceptación de que al menos los campos de apariciones visuales y auditivas poseen un orden espaciotemporal propio (lo que no equivale a decir que este orden diferente sea independiente tanto del curso intentivo como de las realidades trascendentes que aparecen)? Este es un interrogante que un fenomenólogo puede intentar responder mediante la observación y el análisis reflexivos. Considerar si el "ego" o, mejor, el "yo" pertenece a un orden temporal distinto de aquel al que pertenece la corriente intentiva es algo que puede contribuir a la meditación sobre esta cuestión.

Más preguntas

18. Es posible formular al menos otras preguntas. Posiblemente la más urgente sea la que concierne a la relación entre la cosa externamente trascendente y las apariencias de ella. En las lecciones de la New School que probablemente se editarán en 2007, Dorion Cairns afirma que la vida intentiva se estratifica de diversas maneras, sugiriendo con ello que la percatación de las apariencias es un infraestrato

dentro del percibir sensible.[4] Avanzando posiblemente más allá de lo aseverado por Cairns, puede interpretarse que lo dicho significa que se puede hacer abstracción de la intentividad (*intentiveness*) fundada del camión real que se mueve por la ruta real frente al propio cuerpo, y centrar la atención únicamente en la intentividad de las apariciones correspondientes. Bien puede tratarse de algo que se puede hacer con decepcionante facilidad. Además, cuando uno se centra en la percatación intentiva de una aparición, puede advertirse que en este infraestrato hay protenciones y retenciones y, por cierto, se puede reconocer que la aparición misma es el objeto de una síntesis de identificación y diferenciación.[5]

19. Si se distiende esta abstracción del superestrato del percibir sensible y se permite, en cambio, que adopte su forma normal y concreta, se comprueba entonces una intentividad estratificada que es intentividad de la realidad externamente trascendente que aparece, donde el infraestrato de percatación motiva al superestrato. Hay también una síntesis de identidad de la cosa percibida externamente, o sea, del camión real mismo. En inglés corriente es posible decir que uno percibe la realidad "en base a" las apariciones –y ello equivale a decir que "la cosa aparece".

20. Contra ciertos intentos de resolver el problema de los objetos o realidades exteriores afirmando que argumentamos a partir de apariciones, puede advertirse, para empezar, que en semejante percepción no están implicados argumentación o pensamiento alguno. También esto es algo que se propone para ser confirmado mediante el análisis reflexivo. Por otra parte, las apariciones no son cosas que existan independientemente; más bien, y antes de cualquier explicación causal por parte de las ciencias naturalistas, puede observarse que las apariciones mantienen relaciones del tipo "si--entonces" tanto con las cosas reales en el mundo circundante, como con la ubicación, postura, etc. del cuerpo de quien percibe. Por esta razón, el hecho de que la apariencia se torne grande y pequeña se debe, en parte, al camión real que se mueve por un tramo particular de la ruta y, en parte, a que hay alguien ahí que ve y oye en las orientaciones descritas más arriba en este ensayo. Si "en" significa "ser condicionado por", las apariencias visuales y auditivas están tanto "en" las realidades materiales como "en" la corriente intentiva.

21. Otro problema concierne al modo como las imágenes captadas por los equipos para grabación de audio y film o video se asemejan, pero no son iguales, a las apariciones. Si uno registra en video un camión que se aproxima y luego se aleja, y lo mira en una actitud no reflexiva o directa, lo que ve y oye es el camión mismo acercándose, que es lo representado por los cambiantes colores, formas y sonidos ubicados en el aparato de televisión o en algún otro equipo reproductor de video. Mas con escaso esfuerzo se puede observar reflexivamente cómo la imagen en la pantalla se agranda y luego se achica, y cómo el sonido se torna más fuerte y luego más débil, tal como lo hacen las apariciones del camión real observadas desde el borde de la carretera. La observación del video claramente está estratificada; en ella la intentividad del camión que se mueve por la ruta está fundada en la intentividad de las formas y sonidos en el reproductor de video. ¿No es esto lo que sucede en la percepción?

---

4 Parece útil hablar de percataciones (*awarenesses*) como correlatos intentivos de las apariciones, en tanto que las percepciones sensibles son correlativas de las realidades.

5 Con respecto a estas síntesis, véase Dorion Cairns, "The Theory of Intentionality in Husserl," ed. por Lester Embree, Fred Kersten, y Richard M. Zaner, Journal of the British Society for Phenomenology 32 (1999).

22. La comparación es valiosa no sólo en virtud de las similitudes, sino también en razón de sus diferencias. Las vistas y los sonidos en el reproductor de video pueden considerarse en su derecho propio y, en consecuencia, como no representativas de otras cosas. Se trata de propiedades reales visibles y audibles, rápidamente cambiantes, que se perciben en la caja real al otro lado de la sala. Son partes de algo concreto y, en cuanto tales, si uno retorna a la actitud habitual de disfrutar de la televisión, son independientes de cualquier cosa que representen. Las cambiantes formas coloreadas y sonidos en el reproductor de video no son en sí mismas apariciones, sino partes de la cosa real percibida. En realidad, el hecho de que ellas mismas tienen sus propias apariciones es algo que se advierte con facilidad cuando uno efectúa la reflexión al mismo tiempo que se aleja del equipo, haciendo que la aparición sonora se torne más silenciosa y que la aparición de formas se reduzca sobre la pantalla. Y quizás el "camino de las ideas" en el pensamiento moderno se base en considerar a las apariciones como cosas independientes (como claramente lo están las pinturas si se suspende su papel pictórico en la experiencia indirecta de lo pintado.)

23. Otro ámbito que merece aún atención reflexiva corresponde al papel que cumplen las apariciones en el arte, ya sea que las apariciones estén cuidadosamente retratadas, o que se las ignore con todo esmero. Los niños y los llamados pueblos primitivos frecuentemente intentan pintar cosas reales sin apariciones. Y hay que contar, asimismo, con el papel de recursos tecnológicos tales como anteojos, microscopios y telescopios. ¿Logran estos instrumentos que las cosas reales distantes se acerquen, o afectan únicamente a las apariciones de las cosas trascendentes que se perciben externamente, tales como camiones, microbios y estrellas? Preguntas similares pueden formularse con respecto a los auxilios auditivos. Y, ¿qué ocurre con las apariciones cuando se coloca un dedo en el oído o cuando se presiona suavemente por el borde al globo ocular hasta que se desdoblan las imágenes? ¿O cuando se está embriagado o fatigado? Tal vez la reflexión sobre las apariciones no normales pueda favorecer una mejor descripción de las normales.

24. ¿Puede más de un sujeto tener la apariencia idéntica de la misma cosa, o dos o más sujetos sólo pueden tener apariciones similares? ¿Se apresenta el modo como el camión pasante aparece para otro sujeto situado al otro lado de la ruta, cuando se le presenta a uno mismo su aparición? Por último, recordando el más de dos veces milenario ejemplo de Tales, se advierte a los lectores de este análisis que tengan cuidado cuando reflexionen sobre la vista, el oído y las apariciones mientras se aproximan a rutas por donde pasan camiones.

Bibliografía

Cairns, Dorion *The Theory of Intentionality in Husserl,*, London, ed. por Lester Embree, Fred Kersten, y Richard M. Zaner, *Journal of the British Society for Phenomenology* 32 (1999).

Embree, Lester *Análisis reflexivo: Una primera introducción a la investigación fenomenológica/ Reflective Analysis: A First Introduction into Phenomenological Investigation,* México, edición bilingüe Ingles / Castellano, trad. por Luis Román Rabanaque (Morelia: Jitanjáfora, 2003).

Respuesta a la epístola de un positivista a un fenomenólogo[1]

Answers to the epistle from a positivist philosopher to a phenomenologist

GERMÁN VARGAS GUILLÉN
Profesor titular
Universidad Pedagógica Nacional
Colombia

Resumen:

Tras un Exordio que contextualiza el debate, se contesta a la Epístola de la referencia en el siguiente orden: primero se sitúan los interrogantes tematizados en cuanto aspectos sobre los cuales se vuelve la atención en este escrito; luego se muestra qué clase de ciencia es la fenomenología, mediante el recurso a la estrategia metodológica de variaciones o variantes o variables aplicado a la "idea" o al eidos "ciencia"; se da un tercer paso mirando las relaciones entre descripción, narración y argumentación, para establecer el carácter invariante de la descripción como esencia del método fenomenológico –o se caracteriza el eidos "descripción".

Palabras clave: fenomenología, positivismo, actitud natural, epojé, actitud reflexiva, mundo, mundo de la vida; explicación, argumentación, narración, descripción.

Abstract:

After Introduction that contextualizes the debate, is answered the Epistle of the reference in the following order: first, I thematized questions like aspects about which it becomes the attention in this paper; then I show what kind of science phenomenology is, by the methodologic strategy of variations or variants or variables applied to the "idea" or eidos "science"; third, I show the relations between description, narration and argumentation, to establish the invariant character of description as essence of the phenomenologic method –or eidos "description" is characterized.

Key words: phenomenology, positivism, natural attitude, epojé, reflective attitude, world, world of the life; explanation, argumentation, narration, description.

---

1 Rodríguez Latorre, José Francisco. *Epístola de un positivista a un fenomenólogo*. En: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Vol. 27, No. 94 (2006); pp. 292 á 308.

Apreciado Pacho:

Exordio

Con gran gusto leí su *Epístola*. He meditado mucho en torno del modo como podía responder a sus enjundiosas consideraciones. En realidad, yo mismo había propiciado el "triálogo" entre Ud., el mismísimo dr. Embree y este modesto servidor. Creí, y creo, que la presentación –ciertamente analítica– que hace el dr. Embree de la fenomenología nos pondría a hablar; y a fe que se constató mi sospecha.

Por desgracia, pese a que en persona propicié el viaje del dr. Embree a Colombia –como Ud. lo pudo ver y lo pudo vivir[2]–, él y yo nos quedamos "con los crespos hechos", pues, como Ud. recordará, él se preparó para contestar sus observaciones en la última sesión del Seminario e, infortunadamente, Ud. se ausentó –acaso por motivos de fuerza mayor–, pese a lo previsto, justamente para ese fragmento de nuestro Seminario.

En fin, mi querido Pacho, quede la constancia de que no fuimos, ni Embree ni yo, quienes rehuimos el debate, aunque, por cierto, más que argumentadores somos "descriptores" –como, con justicia, Ud. nos acusa en su carta–. Por supuesto, no digo que Ud. "salió corriendo" o que "puso pies en polvorosa" por no acudir a ese fragmento del certamen. Sin embargo, muchos quedamos burlados –Embree, el primero; yo, quizá, el segundo; y, sus contertulios de las noches previas al viernes final, a quienes Ud. congració con fragmentos de su jocosa misiva–. Quede esta constancia.

Vistos nuevos datos, debo decirle que en efecto comparto la importancia de la observación de Antonio Zirión[3], en el sentido de que "¡*a las cosas mismas*!" es, sencillamente, un lema que hace ciencia a las diversas prácticas científicas; no se trata, como lo demostró Edmund Husserl, de "¡*Volver a Kant*!", o de "¡*Volver a Hegel*!", sino –como ya se refirió– "¡*a las cosas mismas*!".

Ahora bien, mi querido amigo, ¿qué es una "cosa misma"? Muy diligentemente en su texto se señala que tal sería un "hecho". Acaso olvidando que "no hay hechos, sino sólo interpretaciones"[4] y: ¿quién interpreta y cómo? A la hora de la hora, "cosa misma" de la fenomenología es esta pregunta. Un interrogar sucesivo sobre *el fundamento del fundamento*. Si lo que funda la ciencia son, según su versión, los hechos, nuestro asunto –como fenomenólogos– es el estudio de "el hecho que produce los hechos", es decir, la subjetividad.

2 Seminario doctoral *Técnica fenomenológica*. Programa Interinstitucional de Doctorado en Educación (Universidad Pedagógica Nacional), Énfasis *Filosofía y enseñanza de la filosofía*. Dirigido por: Lester Embree. 6 al 10 de noviembre de 2006; Finca Sietecueros, Fusagasugá (Cundinamarca - Colombia).

3 Zirión, Antonio. *El llamado a las cosas mismas y la noción de fenomenología*. En: *Escritos de filosofía*, vol. XXII, No. 43 (2003); pp. 157 á 182.

4 Nietzsche, Friedrich. *El libro del filósofo*. Madrid, Taurus, 1974; pp. 85 á 108.

Obviamente, Ud. se aterrorizará con la recuperación tanto del uso de la voz *subjetividad* como de la expresión *fundamento*; que son indispensables para poner en claro el sentido del proyecto fenomenológico; y, sin embargo, eso es lo que nos compete estudiar "como buenos fenomenólogos".

El límite entre *filosofía fenomenológica* y *psicología fenomenológica* –que debemos al mismísimo Gottlob Frege[5]; a su polémica contra la presencia de las tesis psicologistas en el pensamiento del Husserl de la *Filosofía de la aritmética*[6]– es, a su vez, complejo y determinante del destino mismo de la fenomenología. Si la cosa misma de que trata la fenomenología es la *subjetividad*: ¿cómo lograr una auténtica filosofía y no una mera psicología, por científica y completa que sea ésta? En palabras del mismo Husserl, esta es "la duda que vacila de acá para allá"[7].

Pero, al cabo, mi querido amigo, comienzo a responderle sin un adecuado orden y me temo que Ud. llegue a la conclusión de que los fenomenólogos, en efecto, vamos del timbo al tambo. Voy a contestarle a su carta en el siguiente orden: primero voy a situar de sus interrogantes cuáles puedo abordar aquí –voy, como decimos en fenomenología, a *tematizar* o a definir a qué volveré la atención en este escrito–; luego voy a mostrar qué clase de ciencia es la fenomenología –daré una serie de variaciones o variantes o variables por la "idea" o el *eidos* "ciencia"–; daré un tercer paso mirando las relaciones entre *descripción, narración y argumentación* –para establecer lo invariante de la descripción como método fenomenológico o el *eidos* "descripción"–. Ud. va a disculparme que no pueda, fuera de haberle inducido a la lectura del libro *Análisis reflexivo* de Lester Embree, constituirme en "defensor de oficio" del autor. Al cabo de mi presentación, espero, Ud. comprenderá por qué.

I. Los interrogantes

Entonces, reconozco que Ud. nos invita a un diálogo ordenado; así, pues, las preguntas con que cierra la *Epístola* fueron:

1.Si la fenomenología pretende ser una "ciencia del mundo de la vida" que describa sus estructuras, ¿qué tipo de ciencia es?
2.Y, si pretende ser ciencia, ¿puede sustraerse de la tarea de argumentar?, ¿es suficiente con *narrar* o, en el mejor de los casos, *describir*? (p. 308).
Y, Ud. tiene otros tantos interrogantes; pero yo me voy a centrar en esta *Respuesta* en esos dos. Ya senté mi tesis, pero la expreso, de nuevo, escuetamente, dividida en sus componentes, para que Ud. mismo, si lo ve oportuno, la pueda *objetar* –o, en el mejor de los casos– *suscribir.*

II. Sobre la clase de ciencia que es la fenomenología

Tesis 1:La cosa misma de que se ocupa la fenomenología es la *subjetividad* en su vivencia del mundo. Mundo que, al ser experienciado por el sujeto se torna en *Mundo de la vida*.
Tesis 2:El mundo –en verdad existente– tiene un *modo* y *estructura* de darse al *sujeto*.
Tesis 3:El sujeto tiene *estructuras* de experiencia de mundo.
Tesis 4:La *correlación* sujeto-mundo es el tema o el objeto de la investigación

5 Frege, Gottlob. *Cartas a Edmund Husserl*. En: *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Madrid, Tecnos, 1998; pp. 188 á 195.

6 Husserl, Edmund. *Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten* (1890-1901). Hua. 12; (Hgs. Eley, L.); 1970, 620 p.

7 Edmund Husserl. Persönlische Aufzeichnungen. En: *Philosophy and Phenomenological Research*, XVI (3) 1956; p. 17.

fenomenológica.
Tesis 5:La correlación, estudiada desde la perspectiva del polo *yo* o *sujeto*, se despliega como *psicología fenomenológica*.
Tesis 6:La *correlación*, estudiada desde la perspectiva del polo *mundo*, se despliega como *filosofía fenomenológica*.

Ahora bien, antes de avanzar quiero traer a colación un inteligente debate que nuestro común amigo, Guillermo Bustamante Zamudio[8], ha planteado a propósito de la diferencia entre *actitud natural* y *actitud fenomenológica*. Bustamante pone certeramente en duda que lo "natural" sea "natural" en aquélla actitud y que, consecuentemente, la fenomenología esté hablando rigurosamente de este tema. Pues bien, quiero invitarle a nuestro sitio de siempre –citado abajo– para que vea en todos sus detalles la fina disquisición de Bustamante, pero aprovecho para explicar con cierto detalle lo que pasa con la fenomenología como proceso –si lo quiere– metodológico de investigación. Toda la fenomenología exige un paso de una a otra de las actitudes ya mencionadas. Esto se logra por medio de la *epojé*. Este paso es *antinatural* y puede, sucesiva y repetidamente, ser "perdido"; por ello se exige una y otra vez, volver a examinar dónde se encuentra el investigador.

Entonces, antes de avanzar en la respuesta a sus preguntas, querido Pacho, permítame presentar muy sucintamente este despliegue: *actitud natural – epojé – actitud fenomenológica o reflexiva*.

Actitud natural, pues, no designa "lo natural", sino más bien "lo que se ha tornado en algo natural" para nosotros, los seres humanos. En cierto modo, coincidíamos Bustamante, Carlos Augusto Hernández y yo, en una conversación: se trata sin mucho rodeo de "lo naturalizado". Así, para uno se ha tornado en algo "normal" o "natural" o en "una habitualidad" la casa que habita, los amigos que frecuenta, las personas que saluda en su edificio, el salario que percibe por su trabajo, etc. Esa actitud, me parece, se refiere más a la tercera que a la segunda o primera de las acepciones que tiene esta voz en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua; es decir, se trata de "disposición de ánimo manifestada de algún modo"; no de la "postura de un animal cuando por algún motivo llama la atención" o ni de la "postura del cuerpo humano, especialmente cuando es determinada por los movimientos del ánimo, o expresa algo con eficacia".

En fin, lo que me parece importante subrayar es que en la vida cotidiana, como Ud. bien lo dice en su *Epístola*, no necesitamos filosofía. Allí, coincido con sus afirmaciones, prima el "sentido común" –que, por cierto, es muy poco común o "es el menos común de los sentidos", como decía don Marco Fidel Suárez–. Para cruzar una calle o para enviar una carta o para cobrar un cheque: no se necesita, cada vez, recordar que son todos esos "datos" –autos en la calle, velocidad media permitida para transitar por la ciudad, calles, señalización del tránsito, traje del conductor, conductor, peatones, trajes de peatones, etc.; papel, tinta, sobres, empresas de transporte, timbres o estampillas, etc.; bancos, ventanillas de banco, funcionarios, papel moneda, dinero (etimológicamente proveniente de *Denario*), etc.–, digámoslo así, *efectos* o *creaciones culturales*.

En la vida diaria, sin filosofía, sin más, las "cosas" están cargadas de valores, son bienes, forman parte de un *mundo práctico*; las "cosas" son "plétoras de sentido" (*Ideen I*; § 27).

8 Bustamante Zamudio, Guillermo. *Una dificultad para entender la fenomenología*. En: http://clafen.org/cursos/file.php/7/Meditacion_fenomenologica_fundamental_comento_.doc. Consultado: 18 de marzo de 2007.
En este escrito, Bustamante hace ver que "natural" como tal sería la manera como comen, vuelan, duermen, copulan, etc., los pájaros, los animales salvajes, etc.; lo que el ser humano tiene, a fe, es una larga y densa culturización que le hace experimentarlo todo desde categorías, prejuicios, tradiciones, historia, posiciones de clase, etc. Entonces, en su base, la expresión "actitud natural" no resultaría aplicable a lo humano.

Punto a favor de su disquisición, querido Pacho; sólo que no sólo "el sentido común es el menos común de los sentidos", sino que ahí no hay filosofía. Entonces, querido amigo, Ud. podrá seguir en su pretendido sentido común yendo al baño, saliendo a fisgonear –como se deduce de su análisis–, etc., *punto en contra*: sin hacer filosofía. Además, es cierto, hay una enorme cantidad de funciones –biológicas y culturales– que los seres humanos podemos llevar a cabo sin hacer reflexión, sin meditar, sin todo lo que implica el particular trabajo del filósofo.

Incluso, si Ud. se alegra (en su *Epístola*, p. 293) por el alegato de G.E. Moore, *En defensa del sentido común*, entonces Ud. ya habrá dejado el sentido común mismo y habrá empezando a filosofar sobre él. En ese caso estará hablando del fisgonear, pero no estará fisgoneando; estará reflexionando sobre la puerta, pero no estará abriendo la puerta, y así sucesivamente. Por eso me parece tan razonable la manera como Husserl hablaba de la "*epojé* profesional del filósofo" (*Krisis*) para hacer notar que uno no filosofa todo el tiempo, que mientras se está viviendo el mundo no se lo está captando reflexivamente; también, pues, la filosofía es una ocupación –por cierto, profesional– que tiene un tiempo en el cual se lleva a cabo.

No debo, sin embargo, distraerlo del punto central. La *actitud natural*, tal como la pensamos en fenomenología, es vivida por el ser humano –un ser, por antonomasia, cultural; que más allá de procesos de adaptación biológica, vive tanto interpretando como realizando y realizándose culturalmente–. Entonces, para que en el "triálogo" original esté cada vez más activa la polifonía, debo decirle a nuestro conspicuo Bustamante que, fenomenológicamente, la voz "natural" para el ser humano es una metáfora. Sólo ahí, traslaticiamente, uno puede darle valor a ese título. Prácticamente, para lo humano, *no es natural* ni nacer –conocemos de parejas que por medios altamente tecnológicos han superado su imposibilidad de tener un "embarazo natural", así mismo todos sabemos de infinidad de métodos para prevenir embarazos, etc.–, ni morir; ni crecer, ni reproducirse; ni alimentarse, ni ayunar; etc.

Por eso, en resumidas cuentas la *actitud natural* nos ofrece como algo *naturalizado* –cabe la redundancia– la suposición del *es* del mundo; en fin, la suposición de que eso que aparece como "ahí delante", sin más, *es*.

Por cierto, querido amigo, en esta *actitud* no sólo sabemos cómo comprar un carro o cómo asegurarse un puesto en el cine, sino que también en ella podemos hacer ciencias. Son ciencias que, consecuentemente, llamamos fenomenológicamente, de la *actitud natural*. No son ciencias naturales exclusivamente, no. También la filosofía, por ejemplo esa que Ud. defiende con pasión y ardor, es una filosofía de la actitud natural. Y también podemos tener unas ciencias de la cultura efectuadas bajo esa actitud.

Ahora bien, para no alargar lo que luego podemos discutir con parsimonia: me anticipo a darle la razón de que esas ciencias dan informes, en muchas ocasiones y sentidos, correctos. La cuestión es que la *actitud natural* –que en efecto: es sinónimo de positivismo–, como lo indicaba Husserl, "decapita la filosofía" (*Krisis*, §4).

La epojé. Claro está que esta voz no es del sentido común. Me incomoda, por eso, tener que usarla en esta misiva para Ud. Sin embargo, no veo manera de eludirlo. Con ella estamos, ante todo, designando un *momento metodológico*. Sí, su traducción puede ser "abstención" o "suspensión". Como se sabe, originalmente se trataba de la abstención del juicio –debido a sus y mis admirados estoicos, por su afortunada práctica de discutir en la plaza pública–; y, sobre todo, se quería suspender la *afirmación* del conocimiento, de su posibilidad, sentada dogmáticamente. Entonces los estoicos llegaron a poner fuera de juego la afirmación o negación, pues una u otra era, de suyo, un tipo de conocimiento. Consecuentes con la idea de no juzgar –si se conoce o no– hallaron la fórmula más razonable en la abstención.

La introducción en fenomenología del título *epojé* se hizo para designar la urgencia de "detener" o "suspender" la afirmación del "es" relativa al mundo que, como ya se dijo, es el suelo nutricio de la *actitud natural*. Así, entonces, la *epojé* no dice que "hay" o "no hay" mundo –con todos y sus componentes, valores y propiedades–; simplemente, se abstiene de afirmarlo.

La *epojé*, entonces, *no es un resultado*; ella no ofrece *nada*. Solamente detiene la marcha, la más de las veces apresurada, en la cual se va de una afirmación a otra; de un supuesto a otro. A veces se ha valorizado tanto la función de la *epojé* que algunas interpretaciones han llevado (p.e., en la interpretación de Danilo Cruz Vélez) a afirmar que la fenomenología es una *filosofía sin supuestos*[9]. Lo cual, en efecto, resultaría en el siguiente contrasentido final: "la fenomenología supone que no tiene supuestos"; o, dicho de otro modo, "la fenomenología es una filosofía que parte del supuesto de que no se tienen supuestos". Desde luego, la piadosa interpretación de la fenomenología bajo un tal supuesto carece de toda validez.

Así, entonces, la *epojé* parte de un primer supuesto: el sentido del mundo, nuestra experiencia del mundo, se ha "naturalizado". Y, *eo ipso*, se arriba a un segundo supuesto: La naturalización del sentido se puede suspender. ¿Qué queda de esta *suspensión*? En principio, todavía e inicialmente, *nada*. No se obtiene como resultado ni una ciencia, ni un conocimiento, etc., nuevo. Lo único que se ha hecho es operar un distanciamiento con respecto al sentido común; a la presunción de existencia y validez del mundo dentro de éste; se ha "puesto entre paréntesis" el sentido del sentido común.

En esta dirección, la fenomenología también es una filosofía de la sospecha; pero no del pensar (conciente), de Dios o de la ideología, sino de la validez del sentido. Éste no está conquistado como algo seguro o estable o definitivo, sino que siempre está en marcha, es fruto del "darse" del mundo al sujeto, precisamente, en experiencia subjetiva de mundo.

La *epojé*, pues, más que resultado es un *método*. Si se quiere un "segundo paso" o un "segundo momento" del método; pero es, en esencia, el fundamento de la fenomenología. Se trata, por él, de poner en cuestión los resultados, lo estable de las sentencias, el dogmatismo dominante de la *actitud natural*.

Es cierto, entonces, que «Empezamos nuestras meditaciones como hombres de la vida natural, representándonos, juzgando, sintiendo, queriendo, "*en actitud natural*"» (*Ideen I*; § 27). El reconocimiento de esta actitud es un primer paso; pero la *epojé* es un segundo momento metodológico que *detiene* la validez del sentido experimentado –en cierto modo– pasivamente en esas "meditaciones como hombres de la vida natural".

La *epojé* es un *despliegue activo* de la conciencia que se vuelve contra la *validez pasiva*, otorgada al mundo[10]. No es, por tanto, un *juicio* contra lo dado pasivamente; sino una suspensión de su sentido de validez.

Entonces la fenomenología no parte de una supuesta inmersión en la reflexión filosófica, sino que primero se detiene a reconocer cómo pensamos en cuanto hombres de la vida natural; y, en un segundo momento, toma la licencia de *suspender* eso así dado. Que esta *epojé* no es algo "natural", sino deliberado –y en ese sentido *antinatural*– es un dato que debe mantenerse presente.

9 Cruz Vélez, Danilo. *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger.* Buenos Aires, Sudamericana, 1970; 311 pp.

10 Aunque se trata de un texto de *Die Idee der Phänomenologie* (*Hua. II*), es decir, de 1905, me parece ilustrativo recordar cómo se pensó allí la *epojé*. Allí escribe Husserl: «La *epojé* que ha de practicar la crítica del conocimiento no puede tener el sentido de que la crítica no sólo comience por, sino que se quede en poner 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*, entonces ha de partir de algún conocimiento que no toma sin más de otro sitio, sino que, se da ella a sí misma, que ella misma pone como conocimiento primero» (p. 29).

La *epojé* –que ciertamente no ofrece *ningún resultado*– es una puerta de entrada al reino de los fenómenos en cuanto puramente dados para el sujeto, en cuanto –como fenómenos– *aparecientes* ante el sujeto no sólo como su vivencia, sino como correlato de algún mundo en verdad existente –aunque se tratara de un mundo de ficción o de fantasía–. Sólo, pues, la práctica de la *epojé* nos abre a la *actitud reflexiva*.

Actitud reflexiva[11]. Ésta, para Husserl, es ya la filosófica. Por cierto, aquí la *cosa misma* no es el mundo, sino la constitución subjetiva del sentido de ese mundo. Aquí se llega al estudio del reino de los fenómenos subjetivos, es cierto; pero igualmente al de los fenómenos mismos en su puro manifestarse. Si es cierto que en la *actitud natural* también ya las meditaciones "como mejor las llevamos a cabo es en primera persona"[12], es igualmente cierto que en esa actitud no se tiene como tema de reflexión cómo es que se da ésta.

La *actitud reflexiva* es, precisamente, la que trata de esclarecer cómo llega a la constitución y a la construcción de sentido de mundo "la primera persona", es decir, cada quien en cuando *yo-sujeto-del-mundo*, en cuanto polo de toda operación cognoscitiva y de todo decir sobre el mundo.

¿Qué se gana con esto? Para la fenomenología: *todo*; a saber, la recuperación de la perspectividad del mundo de la vida, la pluralidad de perspectivas. Entonces la cosa misma no es lo que se me da, sino cómo se me da; y cómo se da así para mí, cómo aparece con variantes si cambio de horizonte; cómo varía de un punto de vista a otro, aunque puedo estar hablando del uno siempre mismo. Así, pues, lo uno mismo se da plural y cambiantemente; "lo siempre mismo y siempre diferente".

Es claro, si no cambio de perspectiva, si me mantengo en un único horizonte: variarán detalles; pero en conjunto lo ofrecido se mantendrá esencialmente así, invariante, mismo. Aquí, aunque reflexivamente, se me dará lo esencial por una suerte de legalidad tanto de las estructuras psíquicas como por las estructuras del mundo mismo. Entonces llego a una captación –en un horizonte determinado– de *un darse así e indefinidamente*. Es, en sí, la descripción de estructuras noético-noemáticas, categorías, que simultáneamente son *modus cognoscendi* y *modus essendi*.

Lo que muestra, pues, la *actitud reflexiva* es que podemos desdogmatizar la presunción de verdad, el sentido común, lo tópico. La *suspensión* ofrecida por la *epojé* no afirmó jamás que lo donado fuera falso; lo que descubre, con base en la suspensión, la *actitud reflexiva* es que todo conocimiento *es* una perspectiva; que, como tal, tiene un horizonte desde el cual cobra no sólo *sentido*, sino también *validez*.

Ahí, entonces, es donde el reino de los fenómenos meramente subjetivos como tal puede ser materia de una ciencia específica: la *psicología fenomenológica*. Husserl mismo llegó a considerar que ésta podría servir de fundamento a la *filosofía fenomenológica*. El asunto es que la investigación sobre las estructuras de la subjetividad, sobre sus modos de operación, es *cosa misma* para la fenomenología. Entonces, esto no significa "perder" el mundo, sino recuperarlo en su calidad de lo experienciado por el sujeto. Desde luego, se puede mantener la investigación sobre el mundo, sobre sus estructuras, si y sólo si se estudian en *su darse* al sujeto.

---

11 Husserl mismo vaciló en llamarla definitivamente así. Encontramos, por ejemplo, como *Hua II*, p. 17 prefiere llamarla *actitud espiritual filosófica*; y de ella se expresa en los siguientes términos «Con el despertar de la reflexión sobre la relación entre conocimiento y objeto ábrense dificultades abismáticas. El conocimiento –la más consabida de las cosas para el pensamiento natural– se erige de repente en un misterio. Pero debo ser más preciso. Lo *consabido* para el pensamiento natural es la posibilidad del conocimiento. El conocimiento natural, que se ejerce con fecundidad ilimitada y progresa, en ciencias siempre nuevas, de descubrimiento en descubrimiento, no tiene motivo alguno para plantear la pregunta por la posibilidad del conocimiento en general» (pp. 18-19). En la actitud filosófica «(…) el conocimiento exacto no ha venido a ser menos enigmático que el no exacto, ni el científico menos que el precientífico» (pp. 24-25).

12 *Ideen* I, § 27; v.e. p. 64.

Por cierto, el título del § 49 de *Ideen* parece ofrecer el enraizamiento en lo meramente subjetivo como única cosa misma de la fenomenología: *La conciencia absoluta como residuo de la eliminación del mundo*. Y avanzando en su exposición Husserl afirma: «*ningún ser real en sentido estricto,* ningún ser que se exhiba y compruebe mediante apariencias una conciencia, *es para el ser de la conciencia misma* (en el más amplio sentido de corriente de vivencias) *necesario*»[13].

¿Se aniquila, desaparece, en efecto, el mundo? En efecto. La fenomenología no tiene como su referente el mundo, sino la *conciencia*, la experiencia subjetiva, *de mundo*. Por eso, lo necesario para la investigación no es el mundo, sino la *conciencia*. Que, es evidente, una tal *conciencia* EXIGE algún tipo de experiencia; y lo que se experimenta corresponde a algún mundo. En cuanto tal ese mundo es vivido. El correlato de toda vivencia de conciencia es un mundo vivido, un mundo de la vida.

Ahora bien, lo que se requiere en la investigación, y a lo que se refiere ésta, es esa *conciencia de mundo*. Evidentemente, si se *aniquila* queda la *cosa misma*. Aquí en nada se afecta el proyecto fenomenológico porque se le llame "solipsismo"; o, porque se le señale de "último bastión de la filosofía de la conciencia"; o, porque se diga que "no tengo que imaginar en mi conciencia el punto de vista del otro; para ello, mejor le pregunto, hablo con él". Esta *cosa misma* funda la fenomenología. Otras ciencias o disciplinas o investigaciones podrán hacer: análisis del lenguaje, o acción comunicativa, etc., pero exceden, sin perjuicio, el derrotero de la fenomenología.

Centrando, de nuevo la atención en el primero de los interrogantes que Ud. formuló en su *Epístola*, me queda, querido Pacho, la siguiente conclusión: *la fenomenología es ciencia del mundo de la vida, en cuanto efectivamente vivido*. Su objetivo es la descripción, en primer término, de las estructuras de la subjetividad realizadas al vivir –en el mundo–.

III. descripción, narración y argumentación

Vamos ahora a su segunda pregunta: ¿puede sustraerse la fenomenología de la tarea de argumentar?, ¿es suficiente con *narrar* o, en el mejor de los casos, *describir*? (p. 308).

La explicación. Me parece posible afirmar, con base en su pregunta, que el positivista requiere al fenomenólogo para que *explique*. Y, debemos, previamente, preguntar: ¿qué es explicar? Con base en comunes lecturas, querido Pacho, yo diría que se trata de un enlace entre *explicans* y *explicandum*.

De mis allá remotos años de estudio de *La lógica de la investigación científica*[14] de su querido –en el pasado y actualmente también mío– K. R. Popper, me parece recordar que en el capítulo VII sobre las teorías queda el siguiente y esquemático resultado: las explicaciones son de dos tipos[15]: a. como fin, orientadas a la *comprensión*, y, b. como medio, cuyo objetivo es hacer ciencia.

Su estructura tiene la forma de un razonamiento: **L**eyes (**H**ipótesis), **C**ondiciones iniciales ⟶ ***E**xplicandum* (o lo que debe ser explicado). Su representación formal tendría el valor la cláusula: **L, C** ⟶ **E**, donde las **L** son **H** muy confirmadas. Las *explicaciones* de las ciencias son hipotéticas, supuestas, no-contrastadas –pero contrastables.

13 *Ob. cit.*, p. 115.

14 Cf. Popper, Karl R. *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1962; pp. 57 y ss.
No alargaré indebidamente mi exposición aquí, querido Pacho, pues recordará que ya me extendí sobre ello en mi libro *Tratado de epistemología* (Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional – San Pablo, 2ª. ed. 2006; pp. 119 á 128 y 231 á 242).

15 Hay muchas exposiciones de este tema, incluida la que referí en la nota anterior. Para esta elaboración me he servido de la que ofrece Eugenio M. Tait, en su breve y claro escrito: *Epistemología y Lógica* (en: http://ar.geocities.com/epistemologialogica/EpistemologiaLogica.doc. Consultado: 18 de marzo de 2007).

Así se obtiene como resultado que la ciencia busca el *acercamiento a la verdad*, lanzando explicaciones para conocer eso que llamamos el mundo, para controlarlo. De la *explicación* se puede decir que es un argumento que tiene la forma: *explicandum* o hecho a explicar; *explicans*[16], o lo que explica el *explicandum* y hechos correlacionables.

Las condiciones de la explicación son: la *deducibilidad*: de los enunciados *explicans* se debe inferir el *explicandum*, al igual que en la lógica; los enunciados del *explicans deben ser refutables*, pero se preserva su presunción de validez mientras no se encuentren los contraejemplos del caso; la *disponibilidad*[17] de *elementos de juicio independientes* en favor del *explicans*, y que no sean viciosos, circulares o tautológicos.

El *explicans* se puede construir a partir de hechos aislados o de regularidades (leyes y generalizaciones empíricas). A estas características Popper las llamó *nomológico-deductivas*, donde lo primero viene del hecho de que provienen de la naturaleza, y lo segundo porque el *explicandum* se deduce del *explicans*.

Los tipos de la explicación son:
a. genuina (si sus *explicans* son completos y correctos);
b. adecuada (si puede hacer predicciones).

Los *explicans* contienen dos tipos de enunciados: a. condiciones iniciales (que describen hechos); b. leyes. La explicación necesitará de ambos para que sea *genuina*, es decir, que necesitan de enunciados y leyes que lo abarquen y correspondan; deben tener leyes universales y no términos *ad hoc*.

Ahora bien, lo que pasa es que tanto *explicans* como *explicandum* son dos entes de razón, que tienen una relación *ad hoc*, que juegan sus "papeles" *pro tempore*. El positivista, que dice defender el "sentido común" –el menos común de los sentidos, como ya hemos dicho– pasa a la defensa de los entes de razón. Esto sólo se puede valorar como una *contradictio in adjecto*.

Entonces, no es que el fenomenólogo se oponga a la explicación, como parte del proceder de las ciencias. Lo que efectivamente pasa es que su asunto *no es ese*. Su asunto es la experiencia subjetiva; por ejemplo, en el proceso descrito a partir de Popper: lo que el fenomenólogo se pregunta y busca describir son los procesos subjetivos (psíquicos, cognitivos; sociales, culturales; lógicos, fenomenológicos).

La argumentación. Ud. mismo es tramposo en su escrito y no dice claramente lo que entiende por ciencia; trampa que extiende hasta dejar sin límites la *argumentación* con respecto a la *explicación*. Me parece que nuestro querido Adolfo León Gómez Giraldo impulsa, precisamente, un intento de diferenciar estos dos campos que, ciertamente, se complementan, pero igualmente son distintos. Se lo reitero, si la *explicación* es un argumento que tiene la forma: *explicandum–explicans*, entiendo que de allí no se deduce que todo argumento tiene la mentada forma. Al contrario, también hay un uso del título argumento que se refiere a la constitución

16 Parece que Popper conservara la forma lógica expuesta por Gottlob Frege para la relación *denotata – denotatum*. Sobre ésta indica: «Toda sentencia declarativa, en la cual lo que importe sean los *denotata* de las palabras, ha de ser considerada como un nombre propio; su *denotatum*, si lo hubiere, es ora la Verdad, ora la Falsedad. Admite estos dos objetos –si bien sólo tácitamente– cualquiera que de alguna manera formule juicios o mantenga algo como verdadero; así, pues, hasta el escéptico los admite» (p. 39).
Así, pues, lo *Verdadero* o *Falso* es el *denotatum*; como también lo *falsable* es el *explicandum*. Creo que esta nota permite comprender la relación lógica que establece en sus referencias cruzadas Popper, que no sólo con Tarsky, sino –como lo he insinuado– con Frege.
Frege, Gottlob. *Sobre sentido y denotación*. En: *Selección de textos de Gottlob Frege*. Maracaibo, Universidad del Zulia, 1971. (Esbozo introductorio, traducción y notas de Ernesto H. Battistella).

17 Cf. Vargas Guillén, Germán. *El disponer*. En: *Tratado de epistemología*. Ed. cit.; pp. 161 á 174.

de *fórmulas bien formadas*, tanto para la *lógica de primer orden* como para la *lógica clausal*[18] que en rigor no tiene que ver con la relación *explicandum–explicans*. Todas esas variantes, querido amigo, me hacen ver una ligereza en su escrito que no logro comprender, pues si no hablara, como Ud. dice ser, un *positivista* no tendría yo la expectativa de una mayor precisión en los conceptos. De modo que voy a tratar de suplir ese fallo. Ud. bien sabe que yo no soy tan entendido en materia de argumentación[19]. Sin embargo, quisiera que tuviéramos algún instrumento para distinguir entre la explicación y la argumentación. Creo que la *argumentación* contiene argumentos –que no se pueden entender aisladamente, como han dicho Perelman y Olbrechts-Tyteca[20]–. Por eso veo oportuno, querido amigo, traer a colación en este caso una idea que discutiéramos, allá por el año 89 del siglo pasado:

(…) cuando se trata de argumentar o de influir, por medio del discurso, en la intensidad de la adhesión de un auditorio a ciertas tesis, ya no es posible ignorar por completo, al creerlas irrelevantes, las condiciones psíquicas y sociales sin las cuales la argumentación no tendría objeto ni efecto. Pues, *toda argumentación pretende la adhesión de los individuos y, por tanto, supone la existencia de un contacto intelectual*.

Para que haya argumentación, es necesario que, en un momento dado, se produzca una comunidad efectiva de personas. Es preciso que se esté de acuerdo, ante todo y en principio, en la formación de una comunidad intelectual y, después, en el hecho de debatir juntos una cuestión determinada (…)[21].

Si comprendo el asunto correctamente eso es lo que *no* hacemos los fenomenólogos. A Ud. le parecerá extraño, pero es así. Nosotros no buscamos que los espíritus *adhieran a nos*; es una actitud mayestática que, de veras, no nos concierne. Le voy a poner un ejemplo muy inmediato: como Ud. sabe Bustamante y yo buscamos ser representantes del profesorado en la Universidad Pedagógica Nacional y lo que hicimos fue una descripción fenomenológica del presente viviente en nuestra *alma mater*. La conclusión Ud. la conoce ampliamente: nuestra descripción del *eidos* no fue compartida; perdimos las elecciones; pero la descripción en efecto representó nuestra captación del sentido. Con esto le digo que en fenomenología describimos y nada más. Si los interlocutores no se ven reflejados en nuestras descripciones razón de más para que estemos interesados en que ese otro emprenda su propia descripción. De eso es de lo que se trata para nosotros.

Tal vez la fenomenología es una exacerbación de lo subjetivo, pero es necesario que lo sea. En ella no valen las actitudes gremialistas y tampoco los comportamientos gregarios. No quiere decir que no respetemos la *intersubjetividad* como categoría fundante. Claro que la respetamos, pero se trata del reconocimiento de un *alter* absolutamente irreductible. En resultas, el fenomenólogo no es un *líder*, ni un *pater familia*, ni un *jefe*, ni un *salvador*. Nada de eso. El fenomenólogo es el ejecutor de un *punto de vista* que entra en diálogo con los demás, sin la idea de un *arconte* que va a conducir las masas al reino de la salvación.

18 Kowalski, Robert. (1986). *Lógica, programación e inteligencia artificial*. Madrid, Ediciones Díaz de Santos, 410 pp.

19 Cf. Vargas Guillén, Germán & Cárdenas Mejía, Luz Gloria. *Retórica, poética y formación*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2005.
Allí se hace, entre otras cosas un análisis que relaciona la argumentación con el mundo de la vida (pp. 86 y ss.); e, igualmente, se estudia tanto la función como la estructura del *entimema* en los procesos argumentativos (Cf. pp. 70, 96, 136).

20 Perelman, Chaïm & Olbrechst-Tyteca, Lucie. *Tratado de la argumentación*. Madrid, Gredos – Biblioteca Románica Hispánica, 1989; p. 295.

21 Ob. cit., p. 48.

La narración. Para Ricoeur[22], "la narración consiste en restituir los acontecimientos al lenguaje de los propios actores conforme a sus prejuicios. La historia, por tanto, consiste en una investigación, en una indagación, que se distancia de todo aquel relato que no pueda distinguirse del que los agentes de la historia hubieran podido emplear en su ámbito"[23].

Me parece, querido amigo, que de lo que se trata en la narración es de volver sobre el habla del que habla en el lenguaje, en el juego de lenguaje. Si bien fenomenológicamente a este que habla se le puede llamar 'sujeto', desde el punto de vista de la configuración que queda tras la superación del *relato*, se le puede designar como *narrador*:

El hecho de contar y de seguir una historia consiste en 'reflexionar sobre' los acontecimientos, con el objeto de englobarlos en totalidades sucesivas. (...) nuestras expectativas respecto al 'final' de la historia nos impulsan a seguir hacia adelante. Pues bien, dichas expectativas ponen de manifiesto la estructura teleológica del acto narrativo (...).

(…) lo propio del arte narrativo consiste en vincular una historia a un narrador. Esta relación incluye todas las actitudes posibles que puede adoptar el narrador respecto a su historia[24].

Puede decirse que en la narración el tiempo lo es *todo*. Mas, ¿cómo es esta relación? Por cierto, no se trata ni del tiempo de Dios, ni de la eternidad –un tiempo sin tiempo, sin transcurrir–, ni el tiempo de la Historia –con mayúscula, la del Pueblo que se hace *sujeto histórico*–. Para decirlo con E. Husserl, es el *tiempo inmanente a la conciencia*.

El narrador se constituye, como tal, al hacer de la experiencia de tiempo su ámbito de referencia y de relación entre las 'objetividades constituidas'. Por así decirlo, *su-ser-narrador* es, al mismo tiempo, *ser-que-temporaliza-la-experiencia-mundano-vital*. No obstante, él –como sujeto, en su *inspectio sui*– es un haz entre un tiempo vivido y un tiempo vivible; es un yo *temporal*; su vida equivale a su propia *temporalidad*. Su ser aquí y ahora es un tiempo que une dos tiempos que, de suyo, no existen; el uno ya no es; el otro todavía no es.

(…) con su estricta epojé, este mundo de vida se convierte en un primer título intencional: *índice, hilo conductor* para la pregunta retrospectiva por las multiplicidades de las formas de aparición y por sus estructuras intencionales. Una nueva dirección de la mirada, en el segundo nivel de reflexión, conduce al polo-Yo y a lo propio de su identidad. Aquí sólo se alude, como lo más importante, a lo más universal de su forma: a la temporalización propia de él hacia un Yo duradero y que se constituye en sus modalidades temporales [25].

El tiempo, vuelto narración, se hace "conciencia del tiempo"; por así decirlo, el 'yo' anónimo se vuelve un 'yo puedo', 'yo quiero', 'yo pienso', 'yo espero'. Sólo que este yo, para nada, es el cartesiano. Si bien se enuncia en primera persona, es el yo que se sabe referido al *alter*, que se sabe en un haz de acontecimientos.

Pero, ¿es lo mismo narrar que describir? No. Ciertamente en muchos lugares toma contacto el punto de vista de Ricoeur con el de Husserl. Sin embargo, no hay una reducción de la descripción a la narración. En el primer caso la *cosa misma* se estudia desde la "primera persona"; en el segundo, se crea una licencia mediante la cual se habla a nombre de los personajes; según nuestra comprensión, se usan fragmentos de lo que quiere decir él mismo.

---

22 **Ricoeur, Paul. (1999)** *Para una teoría del discurso narrativo*. En: *Historia y narratividad*. Barcelona, Ed. Paidós; págs. 83-155.

23 *Ibíd.*, pág. 98.

24 *Ibíd.*, pág. 105.

25 Husserl, Edmund. *Krisis*; § 50, v.e. pág. 181.

La descripción. En la fenomenología, la descripción no puede hacer un recurso a la "voz de otro". El otro tendrá que tomar la palabra y hacer su propia *versión*. De hecho nuestra crítica a Ricoeur ha sido, precisamente, que en la narración se decapita la voz del *alter*[26].

La descripción se centra y despliega en la *mostración* de la experiencia subjetiva de mundo. No va más allá. Por eso la fenomenología más que doctrina es *método*. Lo que pretende ésta es *presentar* temáticamente un núcleo de referencia sobre el cual se quiere lograr la comprensión; para ello no sólo lo "sitúa", sino que lo "encierra" dentro de un paréntesis. Así, entonces, metodológicamente, todo lo que no está dentro del paréntesis, que sigue existiendo, no es "asunto". Incluso, si lo refiero es para diferenciarlo, para establecer las variantes de la posibilidad del darse mismo de lo que se somete a "consideración". Al cabo, la descripción tiene que ofrecer lo *invariante en la variación*, el *eidos*, la *esencia*, la *estructura* –que aquí quiere decir tanto modo de ser como modo de pensar–.

Ahora bien, ¿me tomo la palabra del otro a título de que *soy* el narrador? Rotundamente: no. ¿Pretendo persuadir al otro? Rotundamente: no. El otro tiene que *narrar-se* a sí mismo; tiene que llegar a "convencerse"; él tiene que validar, desde su posición de existencia, lo que hay descrito por un otro.

Ud., querido Pacho, dice que no hay control metodológico en la descripción fenomenológica; que hay una suerte de brujería en la fenomenología. Ud. nos endilga que todo esto es asunto de fe (p. 304 de su *Epístola*), nos dice que vamos al azar (p. 302); en fin, que no hay control metodológico. Además nos acusa de *mentirosos* (p. 303). Le advierto que ninguna de esas aseveraciones me molesta, ni siquiera creo que haya insultos en ellas. Lo que sí me parece claro es que Ud. no ha tenido la paciencia de tratar de hacer un ejercicio descriptivo. Estoy seguro que si Ud. me contara cómo es su sillón de lectura y cómo experimenta su vivencia concreta de enfrentar su querido Víctor Hugo; y si me dijera cómo es la lámpara que acompaña su rato y el rato mismo donde el tiempo de su lectura existe sin tiempo de medidas, mientras lee; y me describiera más detalles: con seguridad yo comprendería lo que a Ud. lo hace un lector; pero no sería mi experiencia. Quizá, en *analogon* –que Ud. busca desacreditar en la p. 304– yo pueda decir: «¡He!, ¡A mí me ha pasado algo semejante!» y yo pudiera validar –en *analogon*– algo de lo que Ud. describe, *como si…* yo estuviera en su lugar. Desde luego, no todo. Para decirle la verdad: Víctor Hugo no me gusta, pero he tenido vivencias de la lectura con Walt Whitman que me permiten comprender lo que Ud. dice.

> Voy a ponerle un ejemplo, a Ud. que quiere el arequipe (p. 305) con todo y azúcar, el querido Whitman se lanza con lo versos:
>
> *Todo esto lo absorbo, todo esto me sabe bien, me agrada, se hace parte de mi ser,*
> *Yo soy un hombre, yo fui quien sufrió, yo estuve allí.*
> *El desdén y la serenidad de los mártires,*
> *La madre de otro tiempo, condenada a muerte por bruja, quemada en la hoguera mientras sus hijos contemplan su martirio,*
> *El esclavo perseguido que se detiene en su huida, se apoya en la cerca resoplando, bañado en sudor,*
> *Los dolores que le pinchan en las piernas y en el cuello, los disparos alevosos y las balas,*
> *Todo esto lo siento, todo esto soy.*

26 Cf. Vargas Guillén, Germán. *Fenomenología del ser y del lenguaje*. Bogotá, Alejandría Libros, 2003; 246 á 267.

Soy el esclavo perseguido, los colmillos de los perros me obligan a retroceder,
El infierno y la desesperación me acosan, mis perseguidores disparan una y otra vez (Poema 33).
(…)

Soy el apogeo de las cosas logradas y contengo las cosas que serán (Poema 44)[27].

Ahí está el arequipe completo. Puede saborearlo, querido amigo, pero no crea Ud. que está en la filosofía. ¡Eso es *poesía*! Claro que puedo comprender esa bella página, porque me sitúo, en *analogon*, en la posición en que se puso el poeta. Claro que además puedo intentar comprender por qué lo capta así el poeta y por qué lo capto o vivo yo así al leer al poeta. Esto ya no es poesía, es *filosofía*. Su defensa de la vaga expresión *sentido común* queda en eso: en una defensa vaga de una expresión vaga. Ud. quiere que no hagamos filosofía al hacer filosofía. Pues no. Ud. podrá renunciar a tratar de entender por qué podemos entender; es su problema. Ni siquiera creo que eso sea lo que quiere un Popper o un Hempel –citados por Ud.–. Ud. quiere argumentar o, mejor sería decir, *controvertir*. Yo, de corazón, se lo agradezco, pues me da la oportunidad de hacerle ver estos detalles que, en todo caso, los juzgo de primera importancia si queremos vivir el *télos* de la filosofía.

Cierto, como el poeta, el fenomenólogo *ve* el mundo "en primera persona"; pero no se dedica a testimoniar su ver. El filósofo fenomenólogo se interna en una *analítica de la conciencia*. Busca el *eidos*. Se compromete con su descripción. Como se lo he dicho, la *filosofía* no es necesaria. Como Ud. mismo lo dice: "sin filosofía"; podemos vivir "sin filosofía". Pero aquí estamos tratando de vivir con filosofía; y, procuramos hacer filosofía.

Mire Ud. Cómo Whitman reduce el mundo, la historia, la cultura a él mismo, en cuanto "primera persona". Tal vez sería el mismo resultado que se obtiene en el Husserl del § 44 de la *Quinta Meditación Cartesiana*; quizá Ud. tendría razón: en Husserl está el arequipe sin dulce. De ahí sale una conclusión al menos verosímil. *Husserl no era poeta*[28].

En resultas, su defensa del *sentido común* se queda sin filosofía. No es ni molesta ni mortificante su decisión; pero no nos pida a todos que nos quedemos fisgoneando, abriendo puertas, matando o asustando mariposas. Conceda que estudiar la subjetividad también es asunto. Ud. tal vez no lo quiera hacer, pero conceda que este tema es un bastión de la cultura. Espero que con sus ideas contra todo esto a la vuelta de la esquina Ud. no tenga que evaluar proyectos que yo y gente como yo propongamos para Colciencias o que Ud., en su ejercicio como decano no termine diciendo que sólo podemos –como humanistas– hacer investigación desde la *actitud natural* en las ciencias naturales.

Tal vez ahora sí puedo decirle que la fenomenología, ciencia de los puros fenómenos subjetivos, es un proyecto científico; que tiene una enorme capacidad de poner por base la absoluta *corregibilidad* de la descripción. El fenomenólogo no ve una *verdad revelada*; de hecho el mismo Husserl pensó que *filósofo se es siempre infieri* –como queriendo llegar a serlo–. Entonces bajo ese PRINCIPIO DE

27 Whitman, Walt. *Canto de mi mismo*. En: *Hojas de hierba*. (Traducción: Francisco Alexander). Barcelona, Organización Editorial Novaro, S.A., 1975; p. 159 y 176.

28 El que le halló dulce al arequipe fue nuestro común amigo Guillermo Bustamante. En su audaz lectura del § 27 de *Ideen I*, descubre el que llamó *Poema implícito de Edmund Husserl*. Tal vez hasta también tenga azúcar. No puedo trascribirle el poema, pero tenga Ud., querido Pacho, mi invitación para que lo vea en: http://clafen.org/cursos/file.php/7/Meditacion_poesia.doc. (Consultado: 19 de marzo de 2007).

CORREGIBILIDAD yo leo sus descripciones y me puedo más o menos identificar con ellas; pero es *ciencia*. Donde veo que no hay validez en sus descripciones emprendo las mías. De ahí que la fenomenología sea método efectivo. Ahora bien, en algún punto tengo que dar por terminada mi descripción; pero si alguien la toma y haya que en su mundo de la vida la experiencia de lo descrito se le da de otra manera, ese otro vuelve a proseguir la senda infinita de la comprensión.

Como los lectores de los libros sacros voy a concluir mi respuesta a su *Epístola* con un texto que, en resultas, creo yo, contiene los detalles de lo que esperamos los fenomenólogos del proyecto filosófico en que nos hemos empeñado. Quede este texto de nuestro "padre espiritual", Edmund Husserl, como esperanza de un futuro grande y lejano para la investigación sobre *las cosas mismas*:

La filosofía fenomenológica se considera en su método entero como repercusión pura de las intenciones metódicas que ya movían a la filosofía griega desde sus comienzos; pero ante todo de las intenciones aún vivas que parten de Descartes y llegan en dos líneas del racionalismo [*rat*] y el empirismo a través de Kant y del idealismo alemán hasta nuestro confuso presente. Repercusión pura de intenciones metódicas quiere decir método efectivo, que pone los problemas en las sendas de un trabajo en el que puede concretamente ponerse manos a la obra y que puede ser concluido. Esta senda es, a la manera de la ciencia genuina, una senda infinita. Por ello la fenomenología exige de los fenomenólogos que renuncien al ideal de un sistema filosófico y que, no obstante, vivan como trabajadores más modestos en comunidad con otros en pro de una *philosophia perennis*[29].

29 *Der Encyclopädie Britannica Artikel* publicado en *Phänomenologische Psychologie*, Vorlessungen Sommersemester 1.925. *Hua*. IX, p. 301 (v.e., p. 72-73; trad. Antonio Zirión Quijano).

Bibliografía

Bustamante Zamudio, Guillermo. *Poema implícito de Edmund Husserl*. En: http://clafen.org/cursos/file.php/7/Meditacion_poesia.doc. (Consultado: 19 de marzo de 2007).

Bustamante Zamudio, Guillermo. *Una dificultad para entender la fenomenología*. En: http://clafen.org/cursos/file.php/7/Meditacion_fenomenologica_fundamental_comento_.doc. Consultado: 18 de marzo de 2007.

Cruz Vélez, Danilo. *Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger.* Buenos Aires, Sudamericana, 1970.

Frege, Gottlob. *Cartas a Edmund Husserl*. En: *Ensayos de semántica y filosofía de la lógica*. Madrid, Tecnos, 1998; pp. 188 á 195 (trad. Luis M. Valdés Villanueva).

Frege, Gottlob. *Sobre sentido y denotación*. En: *Selección de textos de Gottlob Frege*. Maracaibo, Universidad del Zulia, 1971. (Esbozo introductorio, traducción y notas de Ernesto H. Battistella).

Husserl, Edmund. (*Hua*. 2) *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*. - Nachdruck der 2. erg. Auflage -. Hrsg. W. Biemel. Haag, Martinus Nijhoff, 1973. (Ed. española: *La idea de la fenomenología*. México, F.C.E., 1982; trad. de Miguel García-Baró).

Husserl, Edmund. (*Krisis* ó *Hua*. 6) *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Hrsg. W. Biemel. Haag, Martinus Nijhoff, 1962. (Ed. española: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Barcelona, Crítica, 1991; trad. Jacobo Muñoz y Salvador Mas).

Husserl, Edmund. *Phänomenologische Psychologie*, Vorlessungen Sommersemester 1.925. Haag, Martinus Nijhoff, 1962. (trad. española: *El artículo «Fenomenología» de la Enciclopedia Británica*. En: *Invitación a la fenomenología*. Barcelona, Paidós, 1992; pp. 35 á 73; trad. Antonio Zirión Quijano).

Husserl, Edmund. (*Ideen* I). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912-1929). Hrsg. K. Schuhmann. Haag, Martinus Nijhoff, 1976. (Ed. española: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. México, F.C.E., 1986; trad. José Gaos).

Husserl, Edmund. *Persönlische Aufzeichnungen*. En: *Philosophy and Phenomenological Research*, XVI (3) 1956.

Husserl, Edmund. (Hua. 12) Philosophie der Arithmetik. Mit ergänzenden Texten (1890-1901); (Hrsg. Eley, L.); Haag, Martinus Nijhoff, 1970.

Kowalski, Robert. *Lógica, programación e inteligencia artificial*. Madrid, Ediciones Díaz de Santos, 1986.

Nietzsche, Friedrich. *El libro del filósofo*. Madrid, Taurus, 1974 (trad. Fernando Savater).

Perelman, Chaïm & Olbrechst-Tyteca, Lucie. *Tratado de la argumentación*. Madrid, Gredos – Biblioteca Románica Hispánica, 1989 (trad. Julia Sevilla Muñoz).

Popper, Karl R. *La lógica de la investigación científica*. Madrid, Tecnos, 1962.

Ricoeur, Paul. (1999) *Para una teoría del discurso narrativo*. En: *Historia y narratividad*. Barcelona, Ed. Paidós (trad. Gabriel Aranzueque Sauquillo).

Rodríguez Latorre, José Francisco. *Epístola de un positivista a un fenomenólogo*. En: *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. Vol. 27, No. 94 (2006); pp. 292 á 308.

Tait, Eugenio M. *Epistemología y Lógica*. En: http://ar.geocities.com/epistemologialogica/EpistemologiaLogica.doc. Consultado: 18 de marzo de 2007.

Vargas Guillén, Germán & Cárdenas Mejía, Luz Gloria. *Retórica, poética y formación*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2005.

Vargas Guillén, Germán. *Fenomenología del ser y del lenguaje*. Bogotá, Alejandría Libros, 2003.

Vargas Guillén, Germán. *Tratado de epistemología*. Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional – San Pablo, 2ª. ed. 2006.

Whitman, Walt. *Canto de mi mismo*. En: *Hojas de hierba*. Barcelona, Organización Editorial Novaro, S.A., 1975 (trad. Francisco Alexander).

Zirión, Antonio. *El llamado a las cosas mismas y la noción de fenomenología*. En: *Escritos de filosofía*, vol. XXII, No. 43 (2003); pp. 157 á 182.

“Decisión en el trapecio”[1]. Análisis reflexivo

A decision on the trapeze. Reflexive analysis

PEDRO JUAN ARISTIZÁBAL HOYOS
Escuela de Filosofía
Universidad Tecnológica de Pereira
Colombia

Resumen:

El presente trabajo hace un análisis de la corta narración “decisión en el trapecio”, escrita por el autor con motivo de la vida y obra del novelista Franz Kafka. Con ello se invita al lector ha reconocer en la aplicación del método (o enfoque) fenomenológico del “Análisis reflexivo”, una herramienta conceptual importante para lograr una mejor comprensión de las relaciones entre el arte y la filosofía. La soledad, el solipsismo y obviamente “las relaciones con el Otro”, son temas recurrentes tanto a la literatura como a la fenomenología de Husserl, y por este motivo se propone el análisis partiendo de la narración literaria.

Palabras clave: Artista, trapecio, soledad, análisis reflexivo, solipsismo, procesos intentivos, descripción, enfoque

Abstract:

The present paper makes an analysis of the short narration “Decision on the Trapeze”, written by the author on the occasion of the life and work of Franz Kafka. Herewith the reader is invited to recognize in the application of the phenomenological approach of the “Reflective Analysis” a conceptual tool of importance in the achievement of a better understanding of the relationships between art and philosophy. Solitude, skepticism and obviously “the relationship wit the Other,” are recurring topics both in literature and in Husserl phenomenology. For this reason, an analysis is proposed starting from a literary narration.

Key words: artist, trapeze, solitude, reflective analysis, solipsism, attempting processes, description, approach.

1 El presente trabajo fue presentado por el autor como profesor invitado por la facultad de Humanidades de la Universidad Pedagógica Nacional al “Doctorado Interinstitucional en Educación”. El seminario *Técnica Fenomenológica* fue dirigido por el Doctor Lester Embree, presidente del “Centro de investigación avanzada en fenomenología” en Florida Atlantic Universiy. Del 6 al 10 de noviembre de 2006.

1. Decisión en el trapecio

A Franz Kafka,
en su memoria

Apenas oscilaba en el aire un trapecio; el hombre inmóvil lloraba desconsoladamente. Hacía tanto esperaba a su amo que aquello no pasaba de ser una ilusión; de todos modos era posible y lo posible es lo que puede ser o no ser; empero para él no podría hablarse de probable, -salvo partiendo de la esperanza o la desesperanza-, era lo mismo: Ilusión.

La gente desde abajo le miraba extrañada, tan seco, delgado; con dedos apenas perceptibles; asido a dos cuerdas azules, parecía un loro, a lado y lado el infinito pero nada cómico; sólo angustia, desesperación, un sol enloquecedor, un viento suave y ligero, visiblemente insoportable por su invariabilidad. El miraba la gente, también extraña; para él era una sola cosa repartida en muchas, confinada, roja frente fruncida, labios secos ...

****

Hubiera deseado gritarles algo, pero era demasiado. ¡¿Qué decirles? No escucharían ¡sólo responderían: Qué! y yo no tendría valor para decirles que! ¡ es insoportable repetir con intención: Lo siento decir sólo pensando, con ese algo se consumiría todo! . Si yo pudiese establecer una comunicación sin preámbulos, es posible, sí que lo es, pero para qué?, y luego todo para qué?. Estoy aquí arriba, espero a mi amo y nadie puede hacer nada por mi, ni siquiera mi amo; sin embargo lo espero, representa mi única esperanza y podría entrar en contexto, ponerme de pie bien asida a las cuerdas, balancearme un poco, hacer algo, y en el momento de tenerlos atentos y despiertos gritar con todas mis fuerzas: ¡Tengo sed! ¡buscad a mi amo! ¡puedo fallecer si él no viene pronto!; sin embargo qué harían? no lo sé, tal vez nada, mirarse unos a otros, lamentarse, reconocer mi debilidad y no hacer más.

Es increíble, aún puedo moverme; llevo días incontables sin hacerlo. Acurrucado, llorando; he desarrollado la vista un poco hacia abajo esperando distinguir entre tanto hombre allá a mi amo. Cuando miro al infinito me siento pender de la nada, de noche las estrellas no representan nada para mi, son como juguetes a quienes estoy pegado y no puedo zafarme; la luna me resulta insoportable, me hace sentir frío, aún está pequeña y sin embargo me trae nostalgia de estar allá abajo, no como sombra sino

de carne y hueso. Pero, ¿Qué digo? no podría estar abajo; abajo sólo representa un miedo de estar aquí y aquí un miedo de tener miedo allá. Soy una sombra allá abajo, mi carne y mis huesos están conmigo. Tengo frío en los huesos, de día calor en los huesos y desesperación en las sienes.

Sin embargo mi amo vendrá, dijo que vendría; recuerdo su cara seria asintiendo con un movimiento lento. Me dijo: ¡Espérame! y al ver mis lágrimas se marchó más rápido, tal vez para venir más ligero y no estar más aquí. Quizás no quiso que lo viese llorar. Vendría y vendrá.

El sol está encima de mi yo encima de todo y sobre un vacío; tejados, calles largas, cosas que se mueven ya en una dirección, ya en otra; se hinchan, se aplastan, se ponen altas, me hacen fantasear hasta que las detengo en el pensamiento y ya quiero hacer. Pero, ¿qué podría hacer yo? si pudiese ver donde terminan las cuerdas iría hacia arriba; parece imposible, siempre las veo asidas a la inmensidad del cielo y mi vista no se ha podido desarrollar hacia arriba. ¡No hay nada porque nada veo!. Esto suena absurdo; algo debe haber, de algo pendo. Cuando está de noche no puedo ver donde terminan las cuerdas, me pongo de pie, mido uno con ochenta y mis manos largas hacia lo alto cuando empatan la coronilla de la cabeza miden sesenta centímetros, suman dos cuarenta; aparte de eso me empino y luego empiezo a trepar; soy hábil, he trepado dos metros, y cuando avanzo no puedo mirar muy lejos; podría agarrar en total ocho o diez metros hasta donde puede mi vista y sin embargo la cuerda no se mueve con brusquedad, lo hace suavemente como si el límite estuviera a kilómetros. Todo esto es absurdo; una vez sentí rabia, subí un poco, me puse a unir las paralelas para calcular a partir del quiebre la proyección de estas hacia arriba, pero la tensión impuesta a las cuerdas por la rígida varilla y como resultado de la gravedad aparecía como la única causa de una inmutabilidad hacia arriba y el cambio era todo hacia abajo. No sé si esto es lógico, pero era evidente que hacía una burla de las paralelas y sólo en el punto de unión y desde el vértice hasta la normalización de las paralelas, había una cuarta. Extraño. Parece que las paralelas nunca quisieran dejar de serlo y todo por la maldita gravedad. Si no hubiera gravedad iría hacia arriba fácilmente y la varilla no pesaría. Los de abajo estarían arriba, o no sé, creo que pierdo la noción del espacio.

Al atardecer solo puedo ver nubes de humo y polvo. Cuando el alba despunta siempre hay niebla, a veces tan poca que al flexionar la cabeza hacia atrás intentando inhalar me siento desfallecer por su fuerza. Después de las seis el sol me enceguece. Me canso ligero. No sé si oigo; salvo el batir del viento en mis oídos no escucho nada; quisiera la música de marcha como siempre la oía: Abajo, marchando en círculo, el retablo lleno y yo arriba atento y voluptuoso lloraba, pero no sé de qué. El trapecio siempre me incita a llorar.

Debo llevar aquí ocho días, lo recuerdo porque los niños han salido a jugar por segunda vez al parque, situado a dos cuadras del terraplén, ellos pasan y con ademán interrogante miran la gente y mi referencia no parece importarles, soy simplemente un artista que decidió abandonar sus compañeros y se quedó ahí. Antes se veían tan pasmados que extraviaban su mirada en mi cara pintada, en mi extraña forma de caminar.

Aún pienso y aún cumplo necesidades fisiológicas; no sé que hará el viento con mis excrementos, no son muchos, siempre he ayunado y mi trapecio se ha acostumbrado de tal manera a mi peso que un solo movimiento no basta para que haya balanceo. Creo que me estoy envolviendo en mis hipérboles. Tengo miedo de volverme loco.

****

Miró de nuevo hacia abajo, no sabía si las personas eran otras o las mismas; era lo mismo, sabía que esperaba a su amo y la gente de abajo no importaba después de todo, no hacía nada; sólo representaban una partida de curiosos quemados por el sol, con la frente fruncida, cansados de su posición y con algo de desesperación que manifestaban en el movimiento de sus manos.

Cerró los ojos herméticamente, las lágrimas apenas rodaban por sus mejillas se perdían con el leve viento, la cara se había hecho menos frágil. La gente, esperando que el consecuente balanceo le derrumbase al vacío, aún seguía mirándole. Un hombre que parecía un loro soltó las manos de las cuerdas azules y en dos balanceos se desplomó sin grito y sin fruncir el entrecejo.

La gente se arremolinó. Un hombre alto con un abrigo negro estrujando logró penetrar al corrillo de adelante.

****

-”Está muerto”- dijo alguien
-”Pues claro”- dijo el hombre del abrigo negro y exclamó: -”Cójalo”-.
-”Cómo, no podría”- dijo el otro.
-”Que lo coja idiota”- replicó el hombre de negro.
-”Pero,... no entiende: ¡Esos huesos y ese frío, no lo soportarían mis hombros!-.
-”Que lo alce”- repitió con fuerza.
-”bueno”- dijo el otro.

Entonces el primer hombre se agachó para coger al muerto por los pies luego exclamo:

-”¡Es muy largo! ¡Ahora me siento muy lejos de usted!”-.
-”Espere:” dijo el hombre del abrigo negro. “¡Ese frío, no podría vivir con él! ¡enterrémoslo aquí!”.
_”no se puede”- , dijo el otro, “el celador vendría y ...”-.
-”Aquí estúpido, ¿no entiende?”- replicó el de negro.

Abrieron un hueco y después de tirar al muerto, echaron de nuevo la tierra. El hombre del abrigo negro no cambió el aspecto del rostro; su mirada vacía no parecía salir de sí. El otro aún seguía espantado con ademán de nauseas y jadeante. La gente callaba.
-”¿Y la placa?”-. Preguntó el primer hombre.
-”¡Para qué!”- exclamó el de negro.
-”Alguien murió, ¿no?”- preguntó extrañado el primero.
-”Hace tiempos que estaba muerto”- dijo el otro.
-”No entiendo”- replico el primero.
-”Usted no entiende”- repitió el otro

Y la gente seguía inmutable sin entender, comenzó a alejarse taconeando con fuerza, mirando el espacio, como queriendo rescatar a un artista de circo por los recuerdos.

2. Análisis reflexivo de la narración

El análisis reflexivo-fenomenológico requiere en especial dos cosas: adoptar una actitud reflexiva y teórica y ocuparse de la observación y el análisis. Dicho enfoque se ocupa en general de los "procesos intentivos" (o intencionales)[2] como de contemplar y saber cabalmente lo que ocurre y es dado a nuestra experiencia. La mejor forma de adentrarnos en el análisis, es alejarnos de las situaciones habituales, describiendo simplemente lo que se nos presenta, evitando, hasta donde sea posible, apoyar esta presencia en conceptos filosóficos establecidos. Para hacer una descripción de este estilo no siempre se requiere tener al frente la cosa real puesta en el mundo, (pues aunque se parta de la percepción no es esta el único camino idóneo), pero para nuestro caso, como "*se trata de hacer una descripción directa puede ser bueno facilitar la representación intuitiva"*[3]. Basta por supuesto *poner ante los ojos* una "imagen ficticia", la más patente de la narración.

A vuelo de pájaro, podemos decir a nuestros lectores, que al observar detenidamente lo que allí sucede, un tema mediato que aflora en la narración es el de la soledad y la incapacidad de comunicación entre los seres humanos.

Todo esto, como podemos darnos cuenta, es presentado en la narración a través de una forma de metáfora (*Eicón),* que presenta a un hombre montado en un trapecio esperando a alguien, ante una multitud que lo mira con ojos extrañados, esperando quizás un desenlace fatal. La narración muestra además alguno que otro "aspecto metafísico" (como las cuerdas pegadas al infinito), aspectos que aunque no compatibles con la fenomenología, si son obviamente traducibles a ser descritos, puesto que son experiencias (vivencias) del trapecista y que eventualmente podrían contribuir a hacer más evidente al lector la extrema soledad que allí se vivencia, tanto más, cuanto que el artista ha trascendido la temporalidad y la espacialidad de sus colegas del circo[4].

Con esta escueta introducción damos inicio entonces a nuestro análisis reflexivo. Surge la pregunta: ¿Qué observamos cuando *ponemos ante los ojos* a un trapecista abandonado balanceándose en su columpio ante una multitud que lo mira extrañado esperando el fatal desenlace?

Bien podríamos observar al artista de circo con la mirada puesta hacia abajo o perdida en el infinito y a los espectadores mirando extrañados en dirección hacia arriba. Ello acompañado de la música de marcha sonando abajo con sus trompetas y la banda de saltimbanquis marchando en círculo. Los niños y en general los espectadores que van al circo, sienten una extraña curiosidad por ese tipo de artistas (y otros semejantes), y la escenografía que los envuelve. En muchos casos los niños sienten una gran emoción al ver a esos seres insólitos balanceándose en sus columpios y por eso tratan de escudriñar en sus rostros la presencia del héroe desafiando la muerte[5].

---

2 El presente análisis, sigue algunos lineamientos del doctor Lester Embree en su texto *"Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica"*. Morelia, Jitanjáfora Editorial, 2003 (edición Bilingüe).

3 Esta inducción es una paráfrasis de la descripción heideggeriana de las Sandalias de Campesina tomada de la obra pictórica de Van-Gogh. Cf. Heidegger, Martín. *Sobre Arte y Poesía*. México, F. C. E. 1985, p. 58

4 En una variación del texto original muestro como la carpa en franco deterioro se vino abajo y el artista siguió asido a las cuerdas azules, quedando solo y abandonado en el escenario abierto.

5 Esta figura semeja al héroe de las "Elegías de Duino" de Rainer María Rilke. Este representa una figura cercana ya al ángel, que buscando lo abierto, (Das offene), desafía constantemente la muerte y así se presenta como afirmador de la vida. Cf. Rilke, R. M. *Las Elegías de Duino, los réquien y otros poemas*. Madrid, Visor de Poesía, 2002 p. 155. Los niños captan como héroe al artista del trapecio en el momento de su presentación, pero esa imagen es ciertamente voluble y puede derrumbarse en cualquier momento.

No obstante, nuestra observación, siguiendo a Embree, tiene propósitos cognoscitivos, y así encontramos muchas cosas implicadas en la observación[6]. Ante la pregunta ¿qué vemos cuando "ponemos ante los ojos" (u observamos como *nóema*) un trapecista en su columpio y los espectadores ante él en una evidente incomunicación? Quizás podremos analizar muchas cosas si variamos a partir de las imágenes percibidas o recordadas, o puestas en la ficción. Vemos entonces que el trapecista no logra una comunicación evidente con los espectadores. Miremos entonces los tipos de incomunicación con el objetivo de extraer la esencia de la soledad del trapecista frente a su público.

Una forma de soledad con la que podríamos variar es la imposibilidad ontológica de comunicación entre los seres (los protagonistas de la narración en situación agonal), en el sentido en que cada uno tiene sus propias experiencias y no puede vivir las de los demás y esa sería una posible forma de soledad. Aquí cada uno tiene puesta la atención en el mundo y su yo permanece oculto, mostrándose como una cosa al lado de las otras, enajenado en el mundo y buscando respuestas solamente del lado de las cosas en una actitud que podríamos denominar objetivante. Este tipo de soledad podría atenuarse con el diálogo pero la situación espacio-temporal del artista hace imposible algún tipo de comunicación. Donde no se puede establecer contacto, hace difícil algún tipo de comunicación. Esta soledad se mueve en el campo de la actitud natural, y por sí misma, niega las relaciones de intersubjetividad[7]. Aquí estamos sumidos en una *intentividad directa o no reflexiva*[8], que responde a la llamada "actitud natural" (ver diagrama 1).

Otro tipo de soledad que responde a esa misma intentividad no-reflexiva, hace referencia a la soledad del artista frente a su público; la incomunicación del artista con los espectadores se mantiene intacta mientras no se entre en relaciones más personales e íntimas, cosa que por cierto sería muy difícil, en tanto, hay un alejamiento normal, pues el artista aunque se debe a su público en cada función, termina luego sumido completamente en su soledad rutinaria. Solo en su presente viviente actuante logra establecer cierto acercamiento con su público. Los circos también presentan dificultades de coexistencia dado su vida itinerante y poco rentable en términos de subsistencia, y esto los sume en una mayor imposibilidad de comunicación por las dificultades de los circos que viajan por diversos lugares con situaciones de pervivencia muy limitadas.

Otra variedad de soledad que encontramos responde a la *intentividad reflexiva*. Este tipo de soledad responde a las trascendencias internas[9], en las cuales se revela el yo, y diríamos figurativamente que aquí el yo volviéndose sobre sí mismo, *pone ante los ojos* su propio yo actuando, viéndose a si mismo obrando; aquí el yo empírico, atrapado en el mundo exterior, se presenta a su yo trascendental y es condición fundamental de la actitud reflexiva del espíritu por contraposición a la actitud natural. El artista entonces se sumerge en *sí mismo*, renuncia metódica y voluntariamente a intentar relacionarse con los otros para sumergirse en su propia soledad con el fin de darle paso al ámbito del sentido y el significado de la vida que se construye, por lo pronto, en autorreflexión.

6 El tema de la fenomenología no es únicamente el 1- "darse cuenta" o "experienciar" sino que incluye componentes centrales de creencia-valoración-voluntad 2-es un hacer mirar u observar 3-es un proceso que transcurre primero de una manera no autoconsciente o no reflexiva CF. Embree, Lester. *Análisis Reflexivo*. Op. Cit. p. 37

7 Este tipo de soledad no toma en cuenta a los otros en su humanidad los experimenta como seres aislados y enfrentados entre sí como sin sentido CF. Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge:* Hua 1. Den Hagg: Martinus Nijhoff, 1950 (V Meditation) p. 125 § 44

8 Embree, Lester. Op. Cit p.187

9 Ibid p. 207 y ss.

Ambos tipos de soledad, que hemos reseñado para el artista, pueden enmarcarse dentro de las dos especies de solipsismos que ha resaltado la fenomenología: el solipsismo natural (vulgar) y el solipsismo trascendental[10]. El uno permite vivir en un mundo natural intersubjetivo en el que encuentro a los otros diferenciados y los asumo en forma de enfrentamiento, y el otro, por estar sumidos en la actitud reflexiva, nos pone ante la vida subjetiva y ante la intimidad, como la posibilidad de trascenderse luego responsablemente hacia la vida comunitaria.

(Diagrama 1)

Tipos /de soledad/	/de intentividad/	/de solipsismo/
Soledad 1 →	intentividad natural →	natural (vulgar)
Soledad 2 →	intentividad interna →	trascendental

Ahora bien, ninguna de estas formas de soledad manifiesta la esencia de la soledad del artista del trapecio. Pues ambas responden a tipos de soledad que no comportan en sí mismas ningún tipo de patologías, y que más bien, responden a diversos grados de desarrollo moral y reflexivo de las sociedades, grados de desarrollo que son susceptibles de vivirse en cualquier momento de evolución de las sociedades.

Ante esto variemos alrededor de otra especie de soledad.

(Diagrama 2 complementario)

Tipo /de Soledad	/de intentividad/	/de Solipismo/
Soledad 3 →	natural-patológica →	vivencial

Nos propondríamos a partir de este momento mostrar, cómo, el tipo de soledad que posibilita describir mejor la esencia de la soledad del artista del trapecio responde a un tipo de intentividad o de intencionalidad patológica.

Para responder a este tipo de soledad es preciso explicitar las posibles relaciones del artista con el amo al que espera. Se puede suponer que previamente se dio algún tipo de relación profesional entre el trapecista y su amo. No obstante, es posible que el artista experimentando la soledad, el temor y el sin sentido de la vida, se hubiese apegado de tal manera a su dueño, que ello mismo supondría para él, una terrible obsesión que lo llevó a enajenarse en el otro, olvidándose por completo de su propia subjetividad y del sentido personal de vida.

Todo ello le hizo refugiarse en el único espacio en el que le era posible vivir, en el trapecio, que por lo demás, le brindaba las mínimas posibilidades de llevar una vida normal. Esta circunstancia le llevó a idealizar las relaciones con el amo al que esperaba, y a añorarlo, como esa única esperanza de entrar en contacto con los otros humanos y con el mundo.

Uno podría además suponer que el hombre del abrigo negro, (quizás su amo), se encontraba en el grupo de espectadores esperando también el brutal desenlace. De este modo, la imposibilidad de comunicación en que se encontraba el artista frente a los otros cobijaba igualmente al amo, y ello supondría entonces, que este hombre, al intentar diferenciarse de los otros, haría ingentes esfuerzos, (probablemente inútiles), para que el artista al mirar le destacara de entre la multitud y le atendiese antes de que soltara las cuerdas y se desplomase hasta morir.

10 Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Op. Cit. p. 126

Pero esto parecía absurdo; pues este, en términos de percepción, se hubiese tenido que sentir mirado y momentáneamente objetivado, por consiguiente, tendría que hacer los máximos esfuerzos para recuperar su subjetividad, convirtiendo a su esclavo nuevamente en objeto, que era la obvia relación natural entre ambos con detrimento del artista.

En el diálogo que tiene lugar al final, en el terraplén, el hombre que es supuestamente su amo, reconoce explícitamente que el artista estaba muerto desde antes, y el vacío entonces, se había apoltronado entre las cuerdas aún antes de quedar efectivamente vacío el trapecio.

Lo que hemos dicho, que es lo mínimo frente a los innumerables sucesos que quedaron por mentar, tiene algunas consecuencias para nuestro análisis. Por un lado, al artista no se le reconocía su ser-otro, es decir, su libertad plenaria y sus posibilidades de ser y desenvolverse. Su intimidad quedó reducida a su mínima expresión. Amenazadas sus posibilidad de movimiento y de ser se sentía entonces desamparado en el mundo, sintiéndose como una cosa extraña en medio del espacio sin fin y sin un lugar donde habitar el mundo. De otro lado, el hecho de haber perdido la fe en ideales diferentes a los del regreso de su propio amo, era su más clara manifestación nihilista. Entonces, el mundo y los otros, no representaban para el artista ninguna alternativa de vida, frente al trapecio que era su único soporte real. Todo lo demás era sencillamente posible e ilusorio.

Nuestros lectores pueden comprender que esos rasgos mencionados que se encargaron de aplastar su ser, son propios de las sociedades contemporáneas. Esta intentividad natural y patológica que envuelve el *mundo vital* (Lebenswelt) del artista, responde a lo que hemos denominado en otros estudios, como *solipsismo vivencial*, un tipo de solipsismo que expresa una perspectiva real y vivida de solipsismo. Las relaciones "entre el otro y yo" quedan subsumidas a meras relaciones externas y espaciales, negando las relaciones internas (o de negación de interioridad) y de intimidad, más ligadas a la investigación fenomenológica.

Bibliografía

Embree, Lester *Análisis reflexivo: Una primera introducción a la investigación fenomenológica/ Reflective Analysis: A First Introduction into Phenomenological Investigation,* México, edición bilingüe Ingles / Castellano, trad. por Luis Román Rabanaque (Morelia: Jitanjáfora, 2003).

Husserl, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vörtrage*: (Hua I). Den Hagg : Martinus Nijhoff, 1950 (V meditation)

Heidegger, Martín. *Sobre Arte y Poesía*. México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

Rilke, Rainer María. *Las elegías de Duino, lo réquien y otros poemas*. Madrid, Visor de Poesía, 2002.

COLABORADORES

Antonio Zirión Quijano.

Doctor en filosofía por la UNAM. Cursos de estética, ética, introducción a la filosofía, metafísica, filosofía alemana, filosofía de Husserl y antropología filosófica en UNAM, desde 1980, y en la universidad Michoacán de San Nicolás de Hidalgo desde 1997. Técnico académico en el instituto de investigaciones filosóficas (UNAM) desde 1984, jefe de publicaciones del mismo instituto de 1988 a 1990. Desde 1991 desarrolla el proyecto del Diccionario Husserl y desde 1992 coordina el del Glosario-guía para traducir a Husserl (URL: http//www. Filosóficas, unam.mx./~gth/gthi.html) Ha publicado La muerte en el pensamiento de Albert Camus (1981, con Ana Rosa Pérez de Ransanz), Fragmentos del poema (1982) Historia de la fenomenología en México (2003), diversos artículos de introducción a la fenomenología y difusión del pensamiento de Husserl. Compilador de Actualidad de Husserl (1989). Ha traducido Hume de Barry Stroud (1986), Teorías y cosas de W:V:O: Quine (1986), y, de Edmund Husserl, Las conferencias de París (1988), El artículo de la enciclopedia Británica (1990), Ideas II: Investigación fenomenológica sobre la constitución (1997). Desde 1997 coordina la edición de las Obras completas de José Gaos. Coordinador de CLAFEN en México y encargado de la sede electrónica del Círculo.
Dirección electrónica: azirionq@yahoo.Com.mx

Klaus Held.

(1916) Estudió filosofía y filología clásica se promovió en 1962 con la investigación “”Lebendinge Gegenwart” über Edmund Husserl. Y se habilitó en la Universidad de Colonia 1970 con una investigación sobre Heráclito 1971-1974. Fue profesor de filosofía en la Technischen Hochschule Aachen y en 1974 –2201 en la Universidad de Wuppertal . En 1987 –1994 fue presidente de la sociedad alemana de investigación fenomenológica. Como becario de investigación y huésped se desempeñó largo tiempo en Japón, en USA , Hongkong y Korea. Numerosas invitaciones de conferencias lo llevaron a los principales países de Europa, norte y Sudamérica, Asia y África oriental. Es editor o coeditor de los escritos de Husserl y Heidegger como de temas y obras completas como revistas en el interior y en el extranjero. Sus libros y conferencias sobre el pensar de los antiguos y sobre filosofía política son traducidos a 18 idiomas. Miembro asociado del Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Dirección electrónica: held@uni-wuppertal.de

Rosemary Rizo-Patrón

Doctora en Filosofía por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Profesora principal y Coordinadora de la Maestría en Filosofía de la Pontificia Universidad Católica del Perú (CIphER). Editora responsable de la revista Estudios de filosofía del Instituto Riva-Agüero. Ha editado El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea (1993), con la colaboración de eminentes fenomenólogos latinoamericanos y europeos, y los dos volúmenes del Acta fenomenológica latinoamericana de CLAFEN (2004 y 2006). Autora de numerosos trabajos de filosofía fenomenológica contemporánea (continental). Es miembro ordinario y secretaria del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, así como coordinadora del mismo en Perú.
Dirección electrónica: rrizopa@pucp.edu.pe

Germán Vargas Guillén

Filósofo de la Universidad de San Buenaventura (1984). Maestría en Filosofía Latinoamericana, Universidad de Santo Tomas, Bogotá (1990). Doctor en Inteligencia artificial y Procesos de Razonamientos en la Universidad Pedagógica Nacional (2003), con la investigación La representación computacional de dilemas morales. Investigación fenomenológica de epistemología experimental. Profesos Asociado de Epistemología en la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, desde 1989. Publicaciones: Fenomenología del ser y del lenguaje (2003), Tratado de Epistemología (2003), Filosofía, pedagogía, tecnología (2003, segunda edición), Pensar sobre nosotros mismos. Introducción fenomenológica a la filosofía en América Latina (2002), Fenomenología en América Latina (2000, editor con Antonio Zirión). Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.
Dirección electrónica: gevargas@cable.net.co

Miguel García-Baró

Es profesor de filosofía en la Universidad Complutense de Madrid, investigador adscrito de la Universidad de Filosofía del CSCI y colaborador de la Universidad de Comillas. Sus trabajos están dedicados, sobre todo, a la teoría filosófica del conocimiento, la filosofía de la religión, el pensamiento judío y el pensamiento de la antigüedad. Además de traducciones de textos de Husserl, Wiesel, Rosenzweig, Levinas, Moore, Ingarden, Mates, Chalier, Wenisch, Pannemberg y Schillebeeckx, y de muchos ensayos en publicaciones colectivas y revistas científicas. Entre sus libros se encuentran: La verdad y el tiempo (1993), Categorías, Intencionalidad y números (1993), Ensayo sobre lo Absoluto (1993), Edmund Husserl (1997), Vida y mundo. La practica de la Fenomenología (1999). Es miembro asociado del círculo latinoamericano de Fenomenología
Dirección electrónica: mgbaro@chs.upcomillas.es

César Moreno Márquez

Profesor titular de filosofía de la Universidad de Sevilla, ha sido miembro de ER. Revista de Filosofía. Autor de un estudio sobre Husserl (La intención comunicativa, Sevilla 1989). Junto con Javier San Martín ha preparado problemas fundamentales de la fenomenología, de Edmund Husserl (Madrid. 1994). Sus investigaciones se centran en torno a la intersubjetividad y la alteridad, a las que les ha dedicado muchos de sus escritos. Frecuenta el pensamiento de autores contemporáneos como Levinas, Heidegger, Marcel, Jaspers, Scheler, Ortega y Gasset, Sartre, Merleau-Ponty, Ricoeur. Otros de sus libros publicados: Trafico de almas. Ensayo sobre el deseo de alteridad (1998); Fenomenología y filosofía existencial Vol. I. Enclaves Fundamentales y vol. II. Entusiasmos y disidencias (2000). Es presidente de la Sociedad española de Fenomenología y miembro asociado del Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Dirección electrónica: cesmm@us.es

Lester Embree

Doctor en filosofía bajo la dirección de Aron Gurwitsch en la New School for Social Research, 1972. Ha sido profesor en Northern Illinois University y Duquesne University, y actualemte es William F. Dietrich Eminent Scholar in Philosophy en Florida Atlantic University. Es presidente del centro de investigación avanzada en fenomenología (Center for advanced Reserch in phenomenology, Inc.). Autor, editor o traductor de alrededor de 150 publicaciones, entre las que destaca la ENCICLOPEDIA OF PHENOMENOLOGY (Kluwer 1997), de la que fue Editor General. Se interesa en la historia de la fenomenología así como en la filosofía de las ciencias culturales, y en particular en la filosofía de la arqueología. Entre sus últimas obras Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica. Es miembro asociado del Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Dirección electrónica: embree@fau.edu

Juan Manuel Cuartas R.

Profesor titular del departamento de filosofía de la universidad del Valle; magister en Lingüística Hispanoamericana por el Instituto Caro y Cuervo, y doctor en Filosofía por la Universidad Nacional de Educación a Distancia, de Madrid, Tesis sobre Jacques Derrida. Corredactor del volumen IV del Diccionario de la construcción y régimen de la lengua castellana, de Rufino José Cuervo (Instituto Caro y Cuervo. 1994); autor de Blanco Rojo Negro, el libro del haikú (Programa editorial Universidad del Valle. Cali. 1998) Autor del El Budismo y la Filosofía, contrastes y desplazamientos, programa editorial Universidad del Valle, Cali, 2002; Autobiografías de filósofos y poetas, Editorial Universidad de Caldas, Manizales, 2004; Los rumbos de la mente, ensayos sobre el yo, lo mental natural y la inteligencia artificial, Editorial San Pablo, Bogotá (2007)
Dirección electrónica:juancuar@univalle.edu.co

Julio César Vargas B.

Profesor asociado de la Universidad del Valle. Desde agosto de 2006, Director de los programas académicos de filosofía de la Universidad del Valle. Doctor en filosofía de la Universidad de Wuppertal, bajo la dirección del Prof. Dr. Klaus Held. Magister en Filosofía Universidad Javeriana. Filósofo de la Universidad San Buenaventura y Psicólogo de la Universidad de la Sabana. En la actualidad se ocupa de problemas propios de la ética y la filosofía política, así como de la enseñanza de la filosofía. Es miembro ordinario de Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Dirección electrónica: jucevargasb@yahoo.com

Luz Gloria Cárdenas Mejía.

Profesora Instituto de Filosofía. Universidad de Antioquia. Estudios de Filosofía. Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario. Maestría Universidad Católica de Lovaina. Bélgica. Actualmente realiza sus estudios de doctorado en el Instituto de Filosofía de la Universidad de Antioquia. Ha publicado los siguientes libros: (coautor. Luís Alberto Fallas López) En diálogo con los griegos. Introducción a la filosofía antigua.. Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional. Ediciones San Pablo, (2 ed.), 2006. Retórica, poética y formación. De las pasiones al entimema (coautor Germán Vargas Guillén), Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, Universidad de Antioquia, 2005. Miembro del Grupo Filosofía Griega. (Colciencias A). Miembro del Grupo Filosofía y enseñanza de la Filosofía (Conciencias A): Miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Dirección electrónica: lcardenas@quimbaya.udea.edu.co

Pedro Juan Aristizábal Hoyos.

Nacido en Manizales Colombia. Es profesor de la Universidad Tecnológica de Pereira. Es filósofo de la Universidad de Caldas, Magíster en Filosofía de la Universidad Javeriana (Bogotá) y candidato a doctor en Filosofía por la Universidad Bolivariana. Es autor de los libros: Intimidad y temporalidad. Husserl-Rilke (Bogotá, Alejandría Libros, 2003). Subjetividad, Historia y Cultura. Estudios fenomenológicos (Bogotá, Alejandría Libros, 2005). Y otros libros en coautoría. Ha sido colaborador de las revistas Folios, praxis filosófica y Ciencias Humanas. Dirige el grupo de investigación en: Fenomenología y teoría critica de la sociedad (Colciencias A). Actualmente dedicado a la investigación en los campos de Fenomenología, Teoría Crítica de la Sociedad e historia socio-económica. Miembro Ordinario del Circulo Latinoamericano de Fenomenología.
Dirección electrónica:juansipaso@utp.edu.co

Hernando Hincapié Herrera.

Nacido en Manizales. Estudio licenciatura en Filosofía y Letras en la Universidad de Caldas, Manizales y se graduó en 1966. En 1970 fue a la Universidad Carolingia de Heidelbert Alemania con especialización en filología clásica. Desde 1965 fue profesor de filosofía en la Universidad de Caldas. Ha sido profesor de filología clásica, latín, griego, alemán (en técnicas de traducción filosófica), lingüística y filosofía antigua. Actualmente está dedicado a la investigación en filosofía medieval, filosofías de Leibniz y Heidegger (estudios inéditos).

Guillermo Hoyos Vásquez

Licenciado en Filosofía y Letras de la Universidad Javeriana (1960). Licenciado en teologia en la facultad de teologia de St. Geogen Frankfurt Alemania (1967). Doctor en filosofia por la Universidad de Colonia, Alemania, por sus estudios en filosofía romanística y teología 1973. Ha sido decano de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá, y ha publicado trabajos como Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl (Phaenomenologica 67, 1967); los intereses de la Vida Cotidiana y las Ciencias (1986); Derechos Humanos, Etica y Moral (1995) y la Teoría de la Acción Comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias en discusión (1997 en coautoría con Germán Vargas G.). Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y coordinador del mismo en Colombia.
Dirección electrónica: ghoyos@javeriana.edu.co

Julia Valentina Iribarne

Doctora, Licenciada y profesora de filosofía de la academia nacional de ciencias de Argentina. Es directora de la Sección en Fenomenología y Hermenéutica de la Academia Nacional de Ciencias. Es profesora de Antropología Filosófica en la Universidad católica Argentina (UCA). Ha publicado los libros: Por las calles de Dios en plena siesta (2004), La fenomenología como monadología (2002), La hora de la balsa (2002), Búscame en el puerto (2000), Sueño de sombras (1999), Husserls Theorie der Intersubjektivität (1994), La Intersubjetividad en Husserl, Bosquejo de una teoría, Vol. I (1987) y Vol. II (1988) y La libertad en Kant. Actualmente, es representante de América Latina y la Península Ibérica en el Comité Ejecutivo de la Organización de Organizaciones de Fenomenología (OPO) Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.
Dirección electrónica: juliairibarne@fibertel.com.ar

Daniel Herrera Restrepo

Dr. En Filosofía . Estudió en Lovaina y Friburgo. Ha sido Doctor y Decano de la Facultad de Filosofía de la Universidad de Buenaventura, Decano de Humanidades de la Universidad del Valle y Decano de Filosofía de la Universidad Santo Tomás y por varios años profesor invitado especial de la Universidad Nacional. Ha publicado: Hombre y Filosofía. El dinamismo teleológico de la conciencia (1972), La filosofía en Colombia. Bibliografía. 1620-1973 (1975), Los Orígenes de la Fenomenología (1980), Escritos sobre Fenomenología (1986), El Pensamiento Filosófico de José Félix de Restrepo (1989), Teoría Social de la Ciencia y la Tecnología (1993), América Latina y la Fenomenología (México 1999) y La Persona y el mundo de su experiencia (2002). Ha publicado un sin número de artículos y ensayos sobre fenomenología y filosofía en general diseminados en distintas revistas filosóficas. Es miembro ordinario del Circulo Latinoamericano de Fenomenología.
Dirección electrónica: danielherrera@007mundo.com

Esther Juliana Vargas

Licenciada en Filosofía de la Universidad de San Buenaventura. Realiza doctorado en la Universidad Pedagógica Nacional. Fue Investigadora Titular del Instituto Caro y Cuervo en Bogotá. Actualmente es profesora de filosofía de la Universidad del Rosario Bogotá. Entre sus publicaciones se encuentran: Introducción, transcripción y notas de Mecánica Social de José Eusebio Caro (2002),; Semántica y sintaxis en Inteligencia Artificial. Un Problema Lógico-fenomenológico (2002); Inteligencia Artificial. Sintaxis y semántica en lógica (2002); José Eusebio Caro y el positivismo en Colombia (2003). Es miembro colaborador del Círculo Latinoamericano de Fenomenología.
Dirección electrónica: estherjulianava@yahoo.com.ar

Roberto Walton

Doctor en filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Profesor titular de Gnoseología en esta universidad, Miembro del consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas, y Director del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Autor de Mundo, conciencia, temporalidad (1993) y El Fenómeno y sus configuraciones (1993). Sus últimos artículos se ocupan del análisis husserliano de la historia, los horizontes de la memoria y la identidad, y los múltiples sentidos de la horizonticidad. Director de Escritos de Filosofía, miembro del Editorial Board de Husserl Studie y del Beirat de Orbis Phaenomenologicus. Es miembro ordinario del Círculo Latinoamericano de Fenomenología y coordinador del mismo en Argentina.
Dirección electrónica: grwalton@fibertel.com.ar