



**ANÁLISIS GENÉTICO DEL ANÁLISIS REFLEXIVO.
PARA UN RE-ENCUENTRO FENOMENOLÓGICO: LESTER EMBREE,
JAVIER SAN MARTÍN, LUDWIG LANDGREBE
Y JOSÉ ORTEGA Y GASSET***

**GENETIC ANALYSIS OF REFLECTIVE ANALYSIS.
FOR A PHENOMENOLOGICAL RE-ENCOUNTER: LESTER EMBREE,
JAVIER SAN MARTÍN, LUDWIG LANDGREBE
Y JOSÉ ORTEGA Y GASSET**

Noé Expósito Ropero¹

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid
nexposito@fsof.uned.es

Resumen: En el contexto del homenaje filosófico que rendimos a Lester Embree (1938-2017), este trabajo intenta ofrecer un análisis genético del *Análisis reflexivo* del filósofo norteamericano, tomando como hilo conductor el debate público y privado (establecido en su intercambio epistolar) entre Lester Embree y Javier San Martín, e intentando profundizar en los problemas que nos plantean. Para ello me remitiré, en un segundo momento, a dos ensayos de Ludwig Landgrebe publicados en *Faktizität und Individuation* (1982). Finalmente, como cierre de este escrito, añado un breve "Epílogo para orteguianos. Lester Embree *in memoriam*".

Palabras clave: Lester Embree. *Análisis reflexivo*. Javier San Martín. Ludwig Landgrebe. Fenomenología genética. José Ortega y Gasset.

Abstract: As a part of the philosophical tribute we render to Lester Embree (1938-2017), this essay aims at presenting a genetic analysis of the *Reflective Analysis* of the American philosopher, by focusing on the public and private debate (established in his epistolary exchange) between Lester Embree and Javier San Martín, and trying to deepen the problems that they pose to us. For this I will refer, in a second part, to two essays of Ludwig Landgrebe published in *Faktizität und Individuation* (1982). Finally, as conclusion of this paper, I add a brief "Epilogue for Ortegualan. Lester Embree *in memoriam*".

Keywords: Lester Embree. *Reflective Analysis*. Javier San Martín. Ludwig Landgrebe. Genetic phenomenology. José Ortega y Gasset.

* Este trabajo ha sido realizado en el marco del Proyecto de Investigación "Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II" (FFI 2017-82272-P), Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Economía y Competitividad, España, dirigido por el doctor Agustín Serrano de Haro y del Proyecto de Investigación "Vigencia, productividad y retos de la crítica inmanente en la filosofía social actual" (FFI2013-47230-P). Dirección General de Investigación Científica y Técnica del Ministerio de Economía y Competitividad, España, dirigido por el doctor José Manuel Romero Cuevas.

¹ Beneficiario del Programa de Formación de Profesor Universitario (FPU) 2015-2019 del Ministerio de Educación y Ciencia, adscrito al Departamento de Filosofía y Filosofía Moral y Política de la UNED. Prepara una tesis doctoral sobre la ética fenomenológica de Edmund Husserl y José Ortega y Gasset bajo la dirección del profesor Javier San Martín.

1. INTRODUCCIÓN, PLANTEAMIENTO Y OBJETIVOS

El objetivo principal del presente estudio es contribuir al homenaje filosófico que la comunidad fenomenológica rinde al filósofo Lester Embree (1938-2017). Agradezco, en primer lugar, a mi compañero Jesús Díaz el haberme dado la oportunidad de participar en este número conmemorativo de *Investigaciones fenomenológicas*. Desgraciadamente, no tuve la oportunidad de conocer personalmente a Lester Embree, ya que mi incorporación al mundillo fenomenológico ha sido muy reciente, pero pronto advertí que Lester Embree no solo ha sido una gran personalidad en el ámbito académico —basta con teclear su nombre en internet para comprobar sus publicaciones, proyectos editoriales e institucionales y su trayectoria filosófica—, sino que fue también, y sobre todo, una gran persona, y la mejor prueba de ello es la grata memoria y el gran afecto que quienes le conocieron guardan de él. De esto último sí he sido testigo en innumerables ocasiones.

En nada insistió más Lester Embree que en la siguiente idea: la fenomenología no *se estudia*, sino que *se practica*, y fruto de esta convicción es una de sus publicaciones más meritorias, su *Análisis reflexivo*, obra de sobra conocida en el ámbito hispanohablante, gracias, en buena medida, a la magnífica y temprana traducción de Luis Rabanaque². Para su difusión también tuvo gran importancia, según me parece, la amplia y detallada presentación que Javier San Martín realizó de la misma nada más aparecer³. Es precisamente aquí, al hilo de este diálogo crítico entre ambos filósofos, donde quiero situar mi contribución; de ahí el título de mi escrito, que paso inmediatamente a explicar.

Este diálogo tiene dos caras: una pública y otra privada. La pública puede resumirse, fundamentalmente, en dos textos; a saber, la citada presentación del libro de Lester Embree y un ensayo posterior de San Martín, donde dedica un minucioso apartado a la misma obra⁴. Sin embargo, es en la cara privada, en el intercambio epistolar —electrónico en nuestros días—, donde se establece un diálogo filosófico entre ambos mucho más extenso y matizado, que nos permite

² Lester Embree, *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica. Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Investigation*, trad. Luis Rabanaque, Morelia: Jitanjáfora, 2003.

³ Javier San Martín, "La práctica de la fenomenología según Lester Embree. Comentario al libro *Análisis reflexivo. Reflective Analysis*", *Investigaciones fenomenológicas* 4 (2005) 125-242.

⁴ Javier San Martín, "La percepción como interpretación", *Investigaciones fenomenológicas* 6 (2008) 13-32.

comprender el trasfondo tanto de sus afinidades como de sus discrepancias⁵. En el siguiente apartado me limitaré a exponer los puntos centrales del *desencuentro fenomenológico* entre ambos; de ahí que la mayor parte del mismo se componga de citas o referencias textuales, con la finalidad de reproducir *literalmente* ambas posiciones, ya que, según veremos, la *terminología* juega aquí un papel importante.

Sin embargo, veremos también que, *en el fondo* —tan en el fondo que tendremos que reconducirnos al *análisis genético de la constitución pasiva primaria de la experiencia*—, hay discrepancias de difícil conciliación. De ello nos ocuparemos en el último apartado, cumpliendo así lo que va anunciado en el título de este escrito, esto es, un breve análisis genético del *Análisis reflexivo* de Lester Embree, acudiendo para ello a Ludwig Landgrebe, cuyas aportaciones, según intentaré mostrar, son muy pertinentes en esta discusión y podrán arrojar algo de luz sobre los temas planteados.

Una última palabra sobre todo lo anterior antes de entrar directamente en materia. Contra lo que pudiera parecer a primera vista, el presente escrito no se reduce a mera “erudición” o “recopilación” de posiciones encontradas, sino que la pretensión última es *mostrar cómo se nos presentan las cosas mismas*. Esto quiere decir que el presente texto puede —y debería— ser considerado un *análisis reflexivo* en estricto sentido embreeano. Los textos no remiten necesariamente a textos, sino también, y sobre todo, a la realidad; es más, los textos y reflexiones que aquí esbozaremos nos *reconducirán* de la *realidad dada* o *ya constituida* —análisis *estático*— a los procesos de constitución primaria (pasiva) de la experiencia —análisis *genético*— en la que aquélla hunde sus raíces. Determinar cómo se relacionan y conjugan ambas perspectivas no es una cuestión baladí, sino central para comprender *el modo de aparición de la realidad humana* y, en consecuencia, para establecer —o “informar” en términos de Lester Embree— en qué sentido esta es *esencialmente cultural* y en qué se asemeja y se distingue de la de los animales no humanos.

Solo mediante un análisis genético podremos contribuir al esclarecimiento de uno de los conceptos centrales que propone Lester Embree en sus trabajos, pues,

⁵ Quiero expresar aquí mi agradecimiento a Javier San Martín por haberme proporcionado su correspondencia con Lester Embree, así como su autorización para citarla en el presente trabajo. Las referencias que tomaré de estas cartas serán, bien citas literales, bien paráfrasis de las mismas, esperando que pronto sean publicadas y pueda el lector interesado comprobar la veracidad de las mismas.

tal y como advierte en las primeras páginas de su *Análisis reflexivo*, “el énfasis radica aquí en lo que puede llamarse «cultura básica», de la que pueden participar algunos no humanos, más que en la «alta cultura» del cultivo en la apreciación de las bellas artes, la literatura, la música, etc.” (Embree 2017, 10). Del mismo modo, como el propio Lester Embree advierte, “el énfasis mayor está puesto en los procesos operacionales (“*aktiv*”) y luego en los procesos tradicional/habituales (“*sekundär passiv*”). Por lo demás, nada se dice acerca de la objetividad y de su constitución intersubjetiva” (*ib.* 10). Siendo esto así, si el presente estudio puede contribuir, dentro de sus limitaciones, a continuar la *Fenomenología continuada* de Lester Embree, su objetivo habrá sido felizmente cumplido.

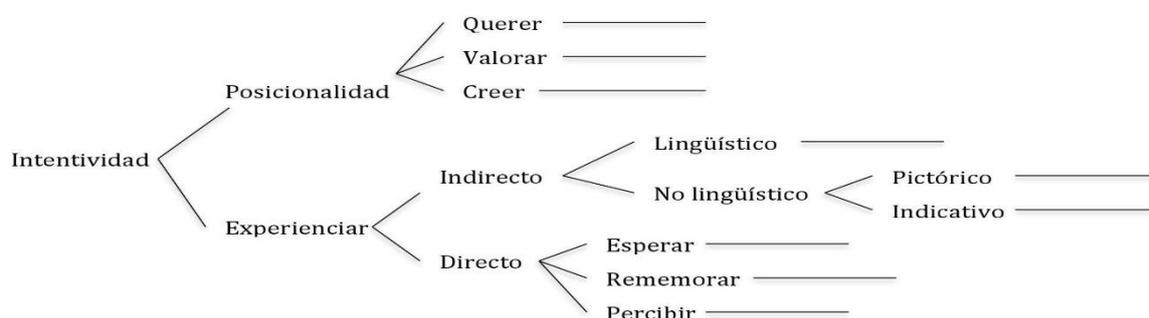
2. LESTER EMBREE Y JAVIER SAN MARTÍN: UN DEBATE DE PROFUNDIDAD FENOMENOLÓGICA

No puedo, ni pretendo —ni creo que sea necesario— exponer aquí un resumen del *Análisis reflexivo* de Lester Embree, ni de su forma o estructura ni de su contenido. Para el objetivo que persigo nos basta con referirnos, fundamentalmente, a tres partes del libro: la introductoria, el capítulo cuarto, titulado “Querer, valorar, creer”, y el quinto, “Experienciar”.

La introducción es importante porque en ella nos avanza Lester Embree tanto los límites y objetivos de la obra como la terminología fenomenológica —alternativa— que propone. Respecto a esto último, quizás la más significativa sea la sustitución de la noción husserliana de “intencionalidad” por la de “intentividad”, tomada de su maestro Dorion Cairns (*ib.* 21), así como la introducción del término “encuentro” como sinónimo de “proceso intentivo”, tal y como señala el propio Lester Embree (*ib.* 105).

De este modo, si en las primeras líneas del libro se nos advierte que “Muchos que se llaman a sí mismos «fenomenólogos» han olvidado (si alguna vez lo supieron) que lo fundamental del enfoque fenomenológico es algo que puede simplemente llamarse «análisis reflexivo»” (*ib.* 9), podrá afirmarse ahora, ya más precisamente, que “*la fenomenología se ocupa del encuentro de objetos y de los objetos-en-cuanto-encontrados*” (*ib.* 24). Así, aclarada la terminología básica y, una vez ejercitados mínimamente en el “Observar”, “Informar” y “Reflexionar” —títulos de los tres primeros capítulos—, podrá Lester Embree, ya en el capítulo

cuarto, “proceder a considerar, fenomenológicamente, algunas doctrinas principales” (*ib.* 104). En este contexto afirma el filósofo norteamericano que “La distinción más amplia entre componentes de procesos intencionales es la que tiene lugar entre «experienciar» y «posicionalidad»” (*ib.*), advirtiendo que “Esta última expresión es más obviamente técnica”, y concluyendo que “Al reflexionar, pues, podemos discriminar abstractivamente componentes de dos clases distintas dentro de cualquier encuentro concreto” (*ib.* 104s). Este esquema se refleja claramente en el diagrama 4.1, que reproduzco aquí:



Tal y como refleja este esquema, y así lo explica Lester Embree, “Creer, valorar y tender o querer son especies del género cuyo mejor nombre es «poner» (“*possiting*”)” (*ib.* 106), a lo que se añade: “La cuestión ahora es que la posicionalidad es en general algo distinto del experienciar y, correlativamente, los objetos en cuanto dados son diferentes de los objetos en cuanto puestos, es decir, en cuanto creídos, valorados y queridos” (*ib.*).

Y es precisamente aquí, en este esquema, donde San Martín advierte la primera ambigüedad, pues tendríamos, por un lado, la *experiencia concreta* caracterizada siempre por ser *posicional* (creer, valorar y querer o hacer, bien en su *modalidad seria* bien en la *ficta*, según lo formula Lester Embree) y, por otro lado, advierte San Martín, “la experiencia que le subyace, sea directa o indirecta, y queda ilustrada en el cuadro 4.1” (San Martín 2005, 233). Con esta apreciación —y con esto entramos de lleno en el tema— San Martín advierte que la distinción entre “posicionalidad” y “experienciar” no es meramente expositiva (de acuerdo a la temática de los capítulos cuarto y quinto), sino que “esa diferencia se establece como dos especies de la intencionalidad que estarían en el mismo rango” (*ib.*).

Esta distinción es valiosa y pedagógicamente interesante desde el *análisis reflexivo —estático—* que presenta Lester Embree, pues, ciertamente, como reconoce San Martín, al “dejar de lado (*be set aside*) todos estos componentes *posicionales*, nos podemos centrar en los elementos experienciales, y entonces aparecen los diversos rasgos, bien de la *experiencia directa*, en el presente, en el pasado, bien de *experiencia indirecta*, pictórica, indicativa o lingüística” (*ib.*). Sin embargo, esta “doctrina” —aventura San Martín— “suscitará muchas discusiones entre los «eruditos» que lean el libro” (*ib.*). Por tanto, la primera cuestión importante que se nos plantea aquí sería la siguiente: ¿qué alcance tiene la distinción entre *posicionalidad* y *experienciar* expuesta por Lester Embree? ¿Es “meramente” expositiva, o subyace en ella una “doctrina” fenomenológica de más largo alcance? Y si fuera este último el caso, ¿qué alcance y qué consecuencias tendrían?

Para responder a estas preguntas, detengámonos brevemente en dos cuestiones. En primer lugar, hay que advertir que Lester Embree reconoce expresamente que el análisis del “experienciar” que presenta en el capítulo quinto “se basa en una abstracción”, pues, efectivamente, se están dejando de lado “los componentes de creencia” (Embree 2017, 135). Por tanto, no parece que, en principio, Lester Embree acepte una distinción tajante y efectiva entre “posicionalidad” y “experienciar”, pues esta distinción es fruto, según hemos visto, de un *proceso abstractivo*.

Resuelta la primera cuestión, la segunda que nos surge sería la siguiente: aun habiendo afirmado que la distinción entre “posicionalidad” y “experienciar” solo es posible como resultado de una *abstracción analítica reflexiva*, Lester Embree afirma empero que tal “experiencia” —sin posicionalidad— sería la de “una intencionalidad bastante similar a la de la perspectiva naturalista” (*ib.*, 136). Es decir, esta experiencia sería *real*, no un mero producto de la abstracción. Con esta apreciación nos vamos acercando paulatinamente al meollo de la cuestión, que San Martín, en un artículo posterior —“La percepción como interpretación”—, formula como sigue:

Aunque en conversaciones privadas en las que hemos intercambiado opiniones Lester Embree me ha sugerido que parece que decimos lo mismo, yo creo que entre la propuesta husserliana y la suya hay una diferencia importante, porque la percepción aparece en Lester Embree como un modo de la experiencia, antes de cualquier

posicionalidad, mientras que en Husserl la percepción es un acto ponente que incorpora la creencia. (San Martín 2008, 9)

Formulada así la discrepancia, muy técnica en un primera aproximación, la pregunta es: ¿qué importancia podría tener esta cuestión *más allá* de una mera discusión en torno a la interpretación de Husserl? Son varios los puntos importantes que hay en juego. Veámoslos por separado.

El primero de ellos atañe a *la intrínseca relación entre percepción y racionalidad*, pues, tal y como defiende San Martín siguiendo a Husserl,

“la percepción, que es el modelo de racionalidad, en la que se enraíza la «razón originaria», la *Urvernunft*, lleva consigo la creencia, la creencia no es una posicionalidad añadida a la percepción, porque no hay percepción sin posicionalidad, porque la percepción implica la certeza de la existencia del mundo, como primera apertura al mismo”. (*Ib.*)

Es decir, la discusión gira en torno a cuál es el *modelo básico de racionalidad* y qué papel juega aquí la percepción —y si esta última, a su vez, implica ya, o no, “un anclaje en el mundo, que ocurre como creencia originaria, *Urdoxa* o *Urglaube*, modelo de toda otra creencia” (*ib.*), tal y como sostiene San Martín.

El punto anterior nos lleva a la cuestión segunda, decisiva aquí, sobre *la relación entre percepción y lenguaje*, esto es, si toda percepción supone ya una *interpretación* —o no—; planteado de otra manera: ¿puede haber una *percepción no interpretativa*, esto es, no mediada por la interpretación (lingüístico-cultural)? Aquí parecen diferir las posturas de ambos filósofos, pues, mientras que para San Martín “la percepción ha sido cultivada por el lenguaje desde el principio”, dado que “la cultura no abarca sólo los elementos de valoración o acción, sino también los elementos de percepción”, de aquí que, concluye, “la percepción es experiencia e interpretación”, en Lester Embree, por el contrario, encontraríamos —mantiene San Martín— “un rechazo explícito a la productividad perceptiva de la interpretación” (*ib.* 30).

Esta segunda cuestión nos conduce a una tercera, intrínsecamente ligada a las anteriores. En el segundo párrafo del capítulo cuarto de *Análisis reflexivo* se ocupa Lester Embree del “Experienciar indirecto”, distinguiendo minuciosamente sus “tres subespecies” —el experienciar “pictórico”, el “indicativo” y el “lingüístico” (cfr. Embree 2017, 144-154)—, concluyendo, tras sus análisis, que “se pueden hacer cinco puntualizaciones adicionales acerca del experienciar

directo en general" (*ib.* 153). Nos interesa aquí la última de ellas, dedicada al "lingualismo", término tras el cual Lester Embree identifica una posición "muy frecuente en el pensamiento occidental del siglo XX" (*ib.* 155).

Este "lingualismo" adoptaría, a su vez, dos formulaciones, una "moderada" y otra "extrema". La primera asumiría, de acuerdo con Lester Embree, "que todas las representaciones son expresiones, y que todo experimentar indirecto incluye por ende pensamiento o interpretación" (*ib.*). Esta forma "moderada" de "lingualismo" queda claramente desmontada por los análisis de Lester Embree, pues estos muestran acertadamente que esta tesis "sólo es verdad para el experimentar lingüístico y no para las dos restantes clases de experimentar indirecto o para las cuatro formas de experimentar directo" (*ib.*).

Lester Embree y San Martín comparten el rechazo de esta primera forma de "lingualismo", pero difieren en la segunda, al menos tal y como es formulada por el filósofo norteamericano. Cito por extenso a Embree porque aquí estará el *quid* de la cuestión:

En su forma extrema, el lingualismo incluye la creencia de que el experimentar directo —es decir, percibir, recordar, esperar, y el experimentar objetos ideales— tiene la misma estructura que el experimentar representacional de tipo lingüístico. En tal caso, iver un árbol es leerlo! Nuevamente, los análisis precedentes dejan en claro que no es esto lo que sucede. El experimentar directo no está necesariamente "infectado con" pensamientos, aunque puede, en ocasiones, ser "acompañado por" e incluso estar "afectado por" el pensamiento. (*Ib.* 155)

Este párrafo sintetiza los elementos de discrepancia entre Lester Embree y San Martín, y, según veremos, en última instancia, este *des-encuentro fenomenológico* en torno a *cómo constituimos (o encontramos) la realidad* solo puede resolverse —si es que se deja "resolver" esta cuestión— mediante un análisis fenomenológico genético de la constitución pasiva (primaria) de la experiencia.

Tal y como insiste Lester Embree en su correspondencia con San Martín, su oposición se dirige aquí, sobre todo, a los "fenomenólogos hermeneutas", uno de los cuales le habría dicho que "cuando caminamos en el bosque, estamos caminando en la palabra «bosque»"⁶. Por tanto, advierte San Martín, lo que está

⁶ Esta cita la recojo de la correspondencia mantenida entre Lester Embree y Javier San Martín durante los meses de abril, mayo y junio del año 2005. La recién citada es del 24 de abril. Como he indicado en la nota anterior, estos documentos permanecen inéditos, por lo que me limitaré en lo que sigue a indicar las fechas de la correspondencia de donde tomo las citas, sin poder especificar la paginación exacta.

en juego aquí es la "experiencia animal humana", la cual "es fundamental" para no caer en las "exageraciones hermenéuticas"; ahora bien, el problema central aquí "está en determinar el acoplamiento del lenguaje y la percepción", pues "el paso entre el afectar y el infectar es muy difícil de determinar" (Correspondencia, 27/4/2005).

Este último se remite en este punto al "análisis estático" de un objeto cultural que desarrolla Javier San Martín en su *Teoría de la cultura*⁷ insistiendo en la tesis de que el "uso" y la "palabra" siempre van unidos a la "percepción", resultando aquellos el "sentido" del objeto. Y aquí viene el punto que Lester Embree no parece estar dispuesto a aceptar, pues, para San Martín, lo anterior implica que la percepción va más allá de lo que es dado, porque esta implica un acoplamiento de un sentido (el uso) y una valoración de acuerdo al valor del uso. Según lo anterior, San Martín entiende por "interpretación" aquello que redonda de la percepción en una dirección (sentido) diferente de la "teleología de la percepción", de ahí que la noción de *interpretación* se corresponda con el concepto alemán de "*Auffassung*" y la cosa percibida sea "*aufgefasst*" (interpretada) como tal cosa —como una silla, siguiendo su ejemplo.

La respuesta de Lester Embree aquí resulta muy significativa, pues confiesa que está "empezando a pensar que nuestros contextos y nuestra terminología son tan diferentes que resulta muy difícil la mutua comprensión", pues, "como discípulo de Gurwitsch", Lester Embree no puede aceptar "el modelo de la *Auffassung*", y muestra su disconformidad, ante todo, con el tema del lenguaje, ya que, para el filósofo norteamericano, "un perro no tiene lenguaje, pero encuentra su cama como una cama" (Correspondencia, 5/6/2005). Esta última frase será decisiva, ya que, según parece, ella se justificaría en la noción de "cultura básica"⁸ que Lester Embree propone. Esta afirmación, a su vez, nos remite a las dos cuestiones siguientes.

En primer lugar, Lester Embree se percata de que "probablemente, donde estamos en desacuerdo sea en lo concerniente a la interpretación. No estoy seguro de si mantienes que la interpretación es necesaria para la constitución del uso. Yo no creo que sea necesaria" (Correspondencia, 4/6/2005). El ejemplo que ofrece Lester Embree aquí es muy claro al respecto: cuando un objeto es usado

⁷ Cfr. Javier San Martín, *Teoría de la cultura*, Madrid: Síntesis, 1999, pp. 169-192.

⁸ Para una análisis detallado de esta problemática me remito al trabajo de Javier San Martín "El concepto de cultura básica de Lester Embree", recogido en este mismo volumen.

de una forma, digamos, una silla para sentarse, otros usos son "*apresentados*" (*apresented*), por ejemplo, la silla como algo para subirse a cambiar la bombilla. Así, prosigue Lester Embree, una vez que un objeto es constituido con múltiples usos, el análisis intencional revela encuentros inactuales de usos inactuales y meramente posibles e, incluso, usos aun no inventados. Nada de esto requiere interpretación, concluye Lester Embree (*ib.*).

En todo caso, y esta sería la segunda cuestión decisiva, profundizando en la ya mencionada, para el filósofo norteamericano el problema aparece "cuando la así llamada fenomenología hermenéutica se niega a reconocer lo pre-predicativo, lo sub-conceptual, la pasividad primaria y lo que es constituido en ella" (*ib.*), remitiéndose para esta cuestión a su ensayo titulado "Zoon logon ekhon"⁹. Con esta reserva, según me parece, Lester Embree quiere preservar de la "*infección de la interpretación* —del "lingualismo extremo"— lo que San Martín denominó más arriba "experiencia animal" y la correspondiente "teleología de la percepción" (no mediada por el lenguaje). En este punto advierte Lester Embree la necesidad de retrotraer la perspectiva estática hacia la genética para mostrar cómo en la pasividad primaria las cosas tienen usos, valores y caracteres de creencia que son constituidos automáticamente. El ejemplo que ofrece aquí es el valor negativo de lo amargo frente al valor positivo de lo dulce, los cuales no serían aprendidos. Por ello, para lograr lo puramente natural, arguye Lester Embree, debemos abstraernos no solo de la cultura, sino también de los usos, valores y características que son constituidos en la pasividad primaria.

Parece que nos surge aquí el mismo problema que planteamos más arriba, a saber, el del *alcance real* de la distinción de Lester Embree entre "posicionalidad" y "experienciar", y si esta distinción es solo una *abstracción analítica* o si, por el contrario, como parece haber aceptado desde el principio, esta "experiencia" —sin posicionalidad— sería la de "una intentividad bastante similar a la de la perspectiva naturalista" (Embree 2017, 136), es decir, *una experiencia que, de hecho, se da*.

Según parece, Lester Embree admite las dos afirmaciones, lo cual, como veremos en el análisis genético del siguiente apartado, no supone una contradicción. Es más, Landgrebe nos muestra que esta ambigüedad tiene su

⁹ Cfr. Lester Embree (ed.), *Essays in Memory of Aron Gurwitsch*, Washington D. C.: Center for Advanced Research in Phenomenology / University Press of America, 1983.

fundamento *en la cosa misma*, de ahí que no sea *superable* mediante un análisis más exacto. Dicho de otra manera: esta *experiencia animal primordial* no “desaparece” ni se “diluye” a causa de *la percepción interpretativa (lingüístico-cultural)* —esta era la crítica de Lester Embree al “lingualismo extremo”—, sino que ambas *con-fluyen y con-viven en la vivencia concreta*, si puede expresarse así, de ahí que no haya contradicción en la postura del filósofo norteamericano¹⁰.

Ahora bien, la cuestión decisiva sería, tal y como concluye San Martín en su correspondencia con Lester Embree, la siguiente: “Ya sé que las cosas se presentan en tu opinión con caracteres posicionales de creencia, de valoración y de uso. *El problema está en cómo se articulan esos caracteres de presencia en las cosas*” —las cursivas son mías— (Correspondencia, 23/6/2015). Con ello está apuntando San Martín a la tesis central de su posición, esto es, que toda percepción es ya interpretación, de ahí que “en realidad —concluye— la percepción material no cumple su teleología propia sino que es aprehendida, completada por la palabra, que interpreta lo percibido desde las connotaciones del diccionario, y desde la representación del uso, que es el saber cómo usar la cosa” (*ib.*).

Recordemos que el encabezado de este apartado rezaba *Lester Embree y Javier San Martín: un debate de profundidad fenomenológica*. Se comprende ahora el sentido del mismo, y hasta qué punto hemos descendido *en busca de las cosas mismas*. El *Análisis reflexivo* nos ha reconducido al análisis genético de la constitución de la experiencia pasiva. Intentemos, aunque sea brevemente, descender un peldaño más, con el fin, no se olvide, de arrojar luz sobre lo superficial, sobre los *encuentros concretos histórico-culturales*.

¹⁰ En relación con este punto, resulta significativo que Lester Embree y San Martín no lleguen tampoco a conciliar sus posiciones en lo que a la noción de *reducción primordial* en Husserl se refiere, pues, mientras que para el primero esta solo puede lograrse *después* de la *reducción naturalista*, para el segundo esto supondría un problema, puesto que la *reducción naturalista* eliminaría la *perspectiva animal*, mientras que la *reducción primordial* no lo haría. San Martín mantiene, además, que también en la actitud personalista puede haber una *reducción primordial* a mi esfera propia de pertenencia —sin haber eliminado aquí los elementos de uso ni tampoco el lenguaje. No podemos detenernos aquí en esta discrepancia, que ocupa un lugar importante en sus respectivas posiciones, pero quede al menos señalada, ya que es discutida ampliamente por ambos en su correspondencia.

3. LUDWIG LANDGREBE:
EXPERIENCIA FENOMENOLÓGICA Y CONSTITUCIÓN PASIVA PRIMARIA
COMO *KREATION* Y *SINNBILDUNG*

El apartado anterior ha desembocado en una serie de preguntas *límite*, por decirlo así, que podrían formularse como sigue: ¿es toda percepción interpretación?, ¿qué quiere decir aquí *interpretación*?, ¿implica toda interpretación (*Auffassung*) —en términos de San Martín— una postura *constructivista* anclada en la distinción entre *hyle* entendida como “materia informe” y *forma* “animadora”? ¿qué papel juegan entonces la “experiencia animal” (*primordial*) y la “teleología de la percepción” inherente a ella en la *constitución* de la experiencia? Si aceptamos que toda percepción es interpretación, como afirma San Martín, ¿nos estamos negando a reconocer lo pre-predicativo, lo sub-conceptual, la pasividad primaria y lo que es constituido en ella, como reprochaba Lester Embree a ciertas “fenomenologías hermenéuticas”? ¿debemos aceptar entonces que toda percepción está “infectada” por el lenguaje, de modo que pasear por el bosque es pasear por la palabra “bosque”? Y lo que es más importante aquí en relación con la noción de «cultura básica» —compartida por humanos y algunos no humanos— propuesta por Lester Embree: si, como mantiene San Martín, toda percepción es interpretación, ¿en qué medida podemos aceptar que compartimos una «cultura básica» con los no humanos, como defiende Lester Embree? ¿qué queda, *efectivamente*, de esa «cultura básica» en la *experiencia humana* que sea compartido por la *experiencia no humana*? ¿qué implicaciones tiene la asunción de una postura u otra para la consideración ética y filosófica de los no humanos?

Para intentar responder a las preguntas anteriores —dentro de las limitaciones que aquí se nos imponen— pueden resultarnos iluminadores dos estudios de Ludwig Landgrebe, titulados “El problema de la constitución pasiva” y “El concepto fenomenológico de experiencia”, ambos recogidos en *Facticidad e individuación*¹¹. Con ellos quiero reivindicar tanto la figura como el trabajo de este fenomenólogo, cuyos textos han de ser considerados auténticos “análisis

¹¹ Ludwig Landgrebe, “Der phänomenologische Begriff der Erfahrung” y “Das Problem der passiven Konstitution”, en *Faktizität und Individuation. Studien zu Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1982, pp. 58-70 y 71-87, respectivamente. Las citas traducidas son de mi autoría, aunque dejaré algunos términos en alemán entre paréntesis cuando resulten relevantes para nuestro tema.

reflexivos” —para decirlo con Lester Embree—, y no meros “comentarios” de Husserl, como a veces suele considerarse y despacharse, quizás con demasiada rapidez, a los “discípulos” del fundador de la fenomenología.

El primer texto nos interesa aquí porque en él profundiza Landgrebe en la “constitución pasiva primaria” (*Urpasivität*) de la experiencia, justamente la que Lester Embree deja de lado en su *Análisis reflexivo*, pero que, como hemos visto, considera fundamental y quiere salvar de los “excesos hermenéuticos”. Así lo considera también Landgrebe, pues este problema sería decisivo para entender la fenomenología de Husserl como una “filosofía trascendental”, así como para la comprensión de qué sea realmente la “subjetividad trascendental” (Landgrebe 1982b: 71).

Lo primero que advierte Landgrebe es que la noción de “constitución” (*Konstitution*) oscila o vacila entre “creación” (*Kreation*) y “formación de sentido” (*Sinnbildung* y *Aperzeption*), y que esta oscilación tiene su “fundamento” en “la cosa misma”, de modo que, como señalamos más arriba, no es “superable” mediante un análisis o aclaración más exacta (*ib.* 72). Esta ambigüedad se daría, precisa Landgrebe, tanto en las síntesis pasivas como en la constitución pasiva, no así en la activa. Y, más concretamente, dentro de la primera, esto sucede en la citada “constitución pasiva primaria” u “originaria” (*Urpasivität*), ya que la “pasividad secundaria” pertenecería a la “constitución” en tanto que “formación de sentido”. Nos centramos, pues, en la “pasividad originaria”, respecto a la cual presenta Landgrebe tres tesis que comentaremos a continuación, y que iremos poniendo en relación con los temas que venimos abordando.

La primera tesis sostiene que la “dimensión profunda” (*Tiefendimension*) del proceso de constitución no puede ser alcanzada o recuperada por la reflexión fenomenológica (cfr. *ib.* 73). Se trata aquí de la “primitiva corriente presente viviente”, con la que la reducción fenomenológica es reconducida a su último nivel, en cuyo rendimiento (*Leistung*) es descubierto el fundamento último que posibilita la experiencia (cfr. *ib.* 73s). Esta “dimensión profunda” es la “fuente originaria” (*Urquelle*) de toda experiencia —pues en ella tiene su origen todo “rendimiento” (*Leistung*) y, con él, todo lo que posteriormente puede constituirse como “fenómeno”. En este sentido, aclara Landgrebe citando a Husserl, se trata del “presente propio persistente fluyente o del absolutamente presente yo mismo fluyente en su persistente fluyente vivir” (*ib.* 74).

Sin poder profundizar más en este punto, nos interesa aquí, sobre todo, la siguiente idea: “En la temporalización primaria del dejar fluir en la pasividad originaria se temporaliza un sentido de ser anónimo que aún no está impregnado” —explica Landgrebe citando a Husserl— “y que solo puede mostrarse posteriormente en la reflexión fenomenológica como ya ocurrido” (*ib.* 76). Lo decisivo sería, pues, que este “ejecutar” (*Fungieren*) originario, pasivo y anónimo, este “enigmático ser-para-mí-mismo en presente viviente” —explica Landgrebe— “no puede hacerse fenómeno para sí mismo” (*ib.*). Es más, mantiene Landgrebe siguiendo a Husserl, esta “dimensión profunda” es la que “justifica en primer lugar, realmente, el discurso de la subjetividad trascendental como absoluta” (*ib.* 74).

Según me parece, a la dimensión aquí descrita se referiría Lester Embree cuando apelaba a una experiencia “sin posicionalidad” que sería la de “una intencionalidad bastante similar a la de la perspectiva naturalista” (Embree 2017, 136). En todo caso, esté mi interpretación en lo cierto o no, lo fundamental aquí será constatar que, efectivamente, esta “anonimidad absoluta” en la que se forja ya una “identidad” fundada en un “ejecutar” (*Fungieren*) no está “impregnada” ni por el lenguaje ni por la interpretación cultural, y aquí radica, según me parece, el sentido último de la frase de Lester Embree según la cual “El experimentar directo no está necesariamente «infectado con» pensamientos” (*ib.* 155). Si recordamos el diagrama del filósofo norteamericano, en él advertía San Martín esta ambigüedad, puesto que, por un lado, tendríamos la *experiencia concreta* caracterizada siempre por ser *posicional* y, por otro, “la experiencia que le subyace, sea directa o indirecta, y queda ilustrada en el cuadro 4.1” (San Martín 2005, 233).

Si atendemos a lo anterior, la discrepancia no está en si se niega o no la existencia de esta “dimensión profunda” *constituyente de toda experiencia* —pues ni Lester Embree ni San Martín la ponen en duda—, sino que lo decisivo aquí será mostrar hasta qué punto esta dimensión queda integrada —o no— en la *percepción cultural* o, dicho de otra manera, analizar qué queda de ella en la experiencia humana en comparación con el resto de animales no humanos. Se trata, pues, no se olvide, de una fenomenología genética de la noción de *encuentro* con el fin de analizar cómo los humanos *encontramos* —*constituimos*— los objetos del mundo, y si podemos afirmar que algunos animales no humanos

también lo *encuentran* así, lo cual justificaría la noción de «cultura básica» de Lester Embree.

Respecto a la segunda tesis que expone Landgrebe, esta sostiene que “*las funciones de la corporalidad pertenecen ellas mismas a la pre-constitución (Vorkonstitution) y, con ello, a la «subjetividad trascendental»*”; por tanto, el cuerpo (*Leib*) no es solamente constituido, sino también constituyente” (Landgrebe 1982b, 78). La importancia de esta tesis radica para nosotros en el análisis que Landgrebe esboza de la transformación de la noción de *Auffassung* —que San Martín reivindica y Lester Embree cuestiona— en la fenomenología de Husserl, remitiéndose a las *Lecciones sobre psicología fenomenológica* (Hua XI, 424). Allí muestra Husserl —explica Landgrebe— que “la afección ya tiene la estructura de «forma y contenido»”, de ahí que ya no valga la distinción entre “hyle” como “materia informe” y “forma” como “aprehensión animadora” (*beseelender Auffassung*), dado que —prosigue Landgrebe— “la hyle, entendida como lo sentido del tener sensaciones (*das Empfundene des Empfindens*), no es ella misma lo inmediatamente dado, sino mediada por el rendimiento constituyente de la temporalización” (Landgrebe 1982b, 80). Tras analizar y matizar esta idea husserliana, concluye Landgrebe que la corporalidad es *constituyente* en tanto que “sistema de capacitaciones (*Vermöglichkeiten*)”, puesto que “lo que absolutamente puede llegar a ser un dato para mí, queda ya establecido a través de la organización corporal de los campos sensoriales” y, en este sentido, “la hyle «procede de mí mismo»” (*ib.* 82).

No podemos detenernos aquí en otro punto fundamental analizado por Landgrebe, pero quede al menos mencionado. Se trata del énfasis en la “conciencia práctica”, esto es, en “la conciencia del yo-puedo”, del “poder-imperar en mi cuerpo”, y la importante precisión según la cual el “poder disponer” (*Verfügenkönnen*) de mi cuerpo es previo y ocurre ya antes de la “conciencia” de ello, de ahí la tesis que Landgrebe desarrollará más a fondo en otros ensayos¹² según la cual “originariamente, el «yo nuevo» precede al «yo puedo»” o, dicho de otra manera, “el descubrimiento del *mi* precede al descubrimiento del *yo*” (cfr. *ib.* 82s). Ahora bien, esto no significa que el *yo* no estuviera ahí previamente, sino que, sencillamente, aun no había sido descubierto —conscientemente—, pero la

¹² Cfr. Ludwig Landgrebe, “El problema de la teleología y de la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo”, *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica* 2 (2017) 93-124. Traducción de Noé Expósito.

“espontaneidad” es la suya, la de un yo “ejecutivo” (*Vollzieher*) que “ya está ahí imperando en su encubrimiento” (*ib.* 83). En consonancia con lo anterior, Landgrebe insiste en la importancia de la “afección” y del “sentimiento corporal” (*Leibgefühl*), cuya mejor fórmula sería la “*Befindlichkeit*” acuñada por su otro maestro, Martín Heidegger, considerando estas dimensiones como “*la primera apertura del mundo*” (*ib.*).

Pero, centrándonos en nuestro tema, volvamos a retomar aquí aquella idea de “una intencionalidad bastante similar a la de la perspectiva naturalista” referida por Lester Embree. Pues, justo en este momento, antes de exponer la tercera tesis de su ensayo, Landgrebe nos remite a *Ideas II*, donde Husserl habla “del «trasfondo de la naturaleza» que se manifiesta en la corporalidad como un momento estructural pasivo de la subjetividad trascendental misma, o de la «cara natural» de la subjetividad” (*ib.* 83). La pregunta que nos formula aquí Landgrebe es, pues, cómo debe ser entendida la subjetividad trascendental de modo que esta pueda conjugarse con esta idea de Husserl.

Para responderla anuncia su tercera tesis, la que más nos interesa aquí, y ahora veremos el motivo: “*El acontecer fluyente primordial de la «subjetividad trascendental» debe entenderse como proceso creativo*” (*ib.* 84). Lo primero que aclara Landgrebe es qué debe entenderse por “cara natural” de la subjetividad trascendental, pues, no debe olvidarse, afirma, que nosotros solo podemos saber sobre la naturaleza en tanto que referida a las “operaciones de la constitución cinestésico-corporales” (*ib.*).

Considerada la *naturaleza*, no como algo “externo”, sino en intrínseca relación a nuestra corporalidad, entronca ahora Landgrebe con la primera tesis defendida —referida, recuérdese, a la “dimensión profunda” del proceso de constitución—, para profundizar en ella al hilo de la noción de *hyle* lograda en la segunda tesis recién expuesta. Así, enlazando las tres tesis, podrá afirmar ahora que “*la hyle no es algo que tenga su fundamento en algo completamente otro y extraño* (tal y como emplea Kant la palabra materia como denominación para el fundamento incognoscible de la afección), sino que esta [la hyle] *forma parte de la inmanencia del acontecer trascendental*” (*ib.* 84s). Landgrebe está reconociendo, de acuerdo con la primera tesis, la fuerza “creativa” del “proceso” propio del “fluir originario”, matizando que este “no debe ser pensado como un acontecer difuso”, sino que, y esta idea resulta decisiva, “para que pueda ser

considerado como tal, ya *debe comportar en sí un principio de individuación*" (ib. 85).

En este momento podemos formular ya las dos ideas centrales que pretendía extraer del ensayo de Landgrebe. La primera podemos expresarla en palabras de Husserl, citadas varias veces por el fenomenólogo austriaco: "La pregunta retrospectiva debe aclararlo aquí todo. La corriente se ha de temporizar a priori a partir del ego (del ejecutante último); ese temporizar es él mismo fluyente; el fluir está por anticipado sin interrupción; pero también el yo está por anticipado" (ib. 75). Con ello nos está diciendo Husserl que ambas "dimensiones", si podemos llamarlas así, *con-viven* y *con-fluyen* en nuestra *experiencia*, y que no son reductibles la una a la otra. De este modo, queda salvada la *intencionalidad* o corriente viviente primordial animal que Lester Embree no aceptaba diluir ni eliminar de la constitución de la experiencia.

Ahora bien, frente a Merleau-Ponty —matiza Landgrebe—, y esta es la segunda idea decisiva, "*La subjetividad no es individualizada por el cuerpo (Leib)*", ya que "para que haya en absoluto un cuerpo, se requiere que uno lo tenga y haya aprendido a disponer sobre él, incluso antes también de que se haya descubierto como yo"; dicho de otra manera: "El cuerpo no se descubre como yo, sino que yo en cada caso descubro mi cuerpo" (ib. 86). Repárese en la palabra clave que subraya aquí Landgrebe: *aprender*. Pues solo *porque he aprendido* a dirigir mi cuerpo *como he aprendido*, puedo *encontrar el mundo como lo encuentro*. Es más, concluye Landgrebe, dándole una última vuelta de tuerca a la noción de *hyle*: "Toda *hyle* es ya, más bien, «historia sedimentada»" (ib. 87), tomando la cita del clásico estudio de Antonio Aguirre *Genetische Phänomenologie und Reduktion*.

En el segundo artículo citado, "El concepto fenomenológico de experiencia", Landgrebe profundiza en estas tesis, tomando como hilo conductor la experiencia de la sorpresa. Esta solo es posible, explica el fenomenólogo austriaco, gracias al carácter bidimensional de la estructura de horizonte de la conciencia, el cual habría sido "el mayor descubrimiento" de Husserl (cfr. Landgrebe 1982a, 66)¹³. El análisis de esta estructura nos muestra que "lo que experimentamos a través

¹³ Sobre esta temática resultan imprescindibles los trabajos de Roberto Walton, cuyo última publicación se titula, como es sabido, *Intencionalidad y horizonticidad*, en cuyas primeras líneas de la "Introducción" se hace eco el filósofo argentino de esta declaración de Landgrebe. Cfr. Roberto Walton, *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá: Aula de Humanidades/Universidad de San Buenaventura Cali, 2015, p. 11. Me remito, pues, a esta obra para una mayor profundización en el tema.

de esa sensación no es solo la impresión fáctica ocurrente, esa efectividad real (*reale Wirklichkeit*), sino que ella contiene en sí misma una *indicación de posibilidades*", de ahí que "todo experimentar sea siempre experimentar en un horizonte de posibilidades" (*ib.*). En este sentido hablaría Husserl de "capacitaciones" (*Vermöglichkeiten*), las cuales, señala Landgrebe, serían "las raíces de la conciencia de posibilidad y la diferenciación de lo posible de lo efectivamente real" (*ib.* 67). Pues, efectivamente, sin esta estructura *retencional-protencional* de la conciencia, base de tales "capacitaciones", la experiencia de la sorpresa —de "lo inesperado— no sería en absoluto posible; más precisamente: "Sin este esperar protencional (*protentionale Erwarten*) no se daría en nuestra conciencia el fenómeno de la sorpresa" (*ib.* 65). Hasta aquí hemos presentado una descripción formal o estructural, un "análisis reflexivo" estático, para decirlo con Lester Embree.

Pero Landgrebe profundiza un poco más en su análisis, conectándolo con las tesis del ensayo anteriormente comentado. Si pasamos de la perspectiva estática a la genética, descubrimos, de acuerdo con Landgrebe, que "La conciencia de posibilidades tiene su origen y sus raíces en esa conciencia del «yo puedo»", recordándonos de nuevo la tesis de Husserl según la cual "la conciencia del «yo puedo» es anterior genéticamente a la conciencia expresa del «yo soy»" (*ib.* 67). Y la apreciación decisiva aquí del fenomenólogo austriaco sería, a mi juicio, la siguiente: "Cada nuevo movimiento aprendido amplía al mismo tiempo el horizonte de lo experienciable. Cada nueva experiencia que ganamos de nuestro mundo supone, al mismo tiempo, una nueva experiencia de nosotros mismos en nuestro ser capaz (*Vermögen*)" (*ib.*). El término preciso que emplea aquí Landgrebe para *aprender* es "*erlernen*", cuyo matiz es importante señalar. Este *aprender* no es, primeramente, uno teórico o intelectual, sino *práctico*, anclado, como bien señala Landgrebe, en la *experiencia* aun pre-consciente del "yo", esto es, pre-lingüístico y pre-conceptual, si se quiere. Podemos decirlo con Lester Embree: una experiencia no "infectada" por el lenguaje.

Ahora bien, lo decisivo aquí es constatar cómo este primer aprendizaje del "yo puedo", del poder dirigir "los movimientos cinestésicos de mis órganos sensoriales corporales" (*ib.*), va *sedimentando experiencia*, de tal modo que, como concluíamos más arriba, "Toda hyle es ya, más bien, «historia sedimentada»". Esto quiere decir que *mi horizonte vital —efectivo y de posibilidades—* tiene una *historia*, tanto individual como colectiva, que hace que *encuentre* el

mundo como lo encuentro, y esto no solo en lo que se refiere a su aspecto *formal*, sino también, y sobre todo, al *sustancial* o de *contenido*. En este sentido, y aun reconociendo la *estructura animal* latente y efectiva en la constitución de nuestra experiencia —la “dimensión profunda” (*Tiefendimension*) o “animal”—, fundamental para nuestro primer anclaje en el mundo, y en la cual enraíza, como señala Husserl, el origen de la racionalidad, de la “razón originaria” (*Urvernunft*), reconociendo todo esto, insisto, la tesis de San Martín sobre “la percepción como interpretación” cobra aquí toda su significación al retrotraernos a la génesis histórica de la experiencia.

Por otro lado, no creo que el propio Lester Embree estuviese en desacuerdo con ello, pues, tal y como él mismo escribía a San Martín sobre su discrepancia en torno a la percepción, “no estoy seguro si estamos en desacuerdo, excepto en la formulación”. Respecto al rechazo de la noción de *Auffassung* por parte de Lester Embree, entendida probablemente como *interpretación constructivista*, tampoco creo que ambas posturas resulten incompatibles en este punto, siempre y cuando se entienda esta noción tal y como la reformuló Husserl; es decir, puede que el desencuentro aquí sea más terminológico que sustancial, tal y como advertía Lester Embree, quien “estaba empezando a pensar que nuestros contextos y nuestra terminología son tan diferentes que resulta muy difícil la mutua comprensión” (Correspondencia, 5/6/2005).

Sin embargo, el punto quizás más difícil de conciliar sea el referido a la noción de «cultura básica». Tal y como concluye Landgrebe, “la experiencia fenomenológica conduce no solo a la historia de la experiencia y al mundo de la vida como su suelo. Ella es, en su más alto nivel, «auto-experiencia trascendental» —trascendental en el sentido de que ella descubre al sí mismo, por y para el cual hay en absoluto una *historia* de la experiencia” (*ib.* 70). De acuerdo ello, la *Historia* —vital individual y colectiva— queda sedimentada ya en las capas más inferiores y básicas de nuestra experiencia, lo cual supondría una transformación cualitativa tan significativa en nuestro modo de *encontrarnos en el mundo* que parece muy problemático postular que otros animales no humanos compartan con nosotros una «cultura básica». Un tercer ensayo de Landgrebe, contenido en el mismo volumen, cuyo título reza “Meditación sobre la expresión de Husserl «la historia es el gran faktum del ser absoluto»”, también podría arrojar luz sobre esta cuestión.

Por otro lado, si retomamos, por ejemplo, la experiencia de la sorpresa analizada por Landgrebe, ¿podríamos decir que algún animal no humano *tiene la capacidad de sorprenderse o que se sorprende como lo hacemos nosotros*? Parece que responder afirmativamente a esta cuestión no haría justicia a toda la complejidad histórico-cultural que supone la experiencia humana y, por otro lado, al pretender comprender así el comportamiento animal, quizás estaríamos cayendo en una visión antropocéntrica. Y es que, aun cuando quisiéramos remitirnos a la *estructura intentiva* o "*dimensión profunda*" animal, compartida efectivamente con algunos no humanos, para sustentar ahí la posibilidad de una «cultura básica» común, la pregunta sería, de nuevo, la siguiente: ¿qué queda *real y efectivamente* de esa estructura y "dimensión profunda" en nuestra experiencia humana? Intentar responder a esta pregunta exigiría, como mínimo, un escrito como el presente, pero parece ser esta una cuestión decisiva. Ahora bien, el poner en duda que compartamos una «cultura básica» con algunos no humanos no implica negar que estos —o algunos de estos— constituyan también «subjetividades trascendentales», idea que, a mi parecer, sí compartirían tanto San Martín como Lester Embree. Pero esto es ya otro tema —de larguísimo alcance, por cierto.

4. EPÍLOGO PARA ORTEGUIANOS. LESTER EMBREE *IN MEMORIAM*

Este epílogo no estaba planeado, sino que es fruto de las reflexiones precedentes, por eso no ha sido anunciado. Uno de los temas que San Martín y Lester Embree discuten en su correspondencia es el del *dolor*.¹⁴ Recuérdese que el filósofo norteamericano lo menciona en la Introducción de su *Análisis reflexivo* (cfr. Embree 2017, 24-26). Para explicar su posición, que no comparte del todo con Lester Embree, San Martín recurre a la noción orteguiana de *ejecutividad* expuesta en "Un ensayo de estética a manera de prólogo"¹⁵, donde Ortega distingue el *yo ejecutivo* del *yo objetivo*, siendo el primero el *yo que ejecuta su*

¹⁴ El problema del dolor desde una perspectiva fenomenológica es el tema central de investigación del citado Proyecto de Investigación "Fenomenología del cuerpo y análisis del dolor II" (FFI 2017-82272-P), dirigido por Agustín Serrano de Haro, de cuyos trabajos me limito a citar aquí los más recientes: "Pain Experience and Structures of Attention. A Phenomenological Approach" (2017), en Simon van Rysewyk (ed.), *Meanings of Pain*, Heidelberg: Springer International Publishing, pp. 165-180; "Un nuevo ensayo en fenomenología del dolor", *Ápeiron. Estudios de filosofía* 3 (2015) 129-135.

¹⁵ José Ortega y Gasset: "Ensayo de estética a manera de prólogo", en *Obras Completas: Tomo I*, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004, pp. 664-680.

vida, mientras que el segundo sería el *yo objetivo narrado y recordado* desde la reflexión, el yo de la biografía. Así, siguiendo la distinción orteguiana, San Martín insiste en que el *dolor real* es necesariamente *ejecutivo*, a diferencia del *dolor objetivo* o *recordado*, que no duele realmente y que solo existe en nuestro recuerdo o imaginación, de ahí que su existencia sea “virtual”. Es decir, Ortega nos brinda análisis y conceptos fenomenológicos riquísimos que merecen ser estudiados minuciosamente, pues solo así podremos poner la filosofía orteguiana “a la altura de los tiempos” —por emplear su propia expresión. En este sentido, aun queda mucho por hacer, si bien es cierto que, afortunadamente, ya disponemos de importantes bases y estudios para ello, siendo los del propio San Martín algunos de los más importantes.

Pero lo mismo, y quizás más importante, habría que decir a la inversa: la fenomenología nos brinda claves interpretativas muy importantes para el estudio y comprensión profunda de la filosofía de Ortega. En este sentido, la fenomenología no es una “influencia” más entre otras, como puede ser, por ejemplo, el caso de Friedrich Nietzsche —influencia clave en Ortega—, sino que aquella nos ofrece el esquema, el marco conceptual en el que vierte y desarrolla su filosofía. Leído Ortega desde esta perspectiva podremos, no solo comprender mejor, que también, sino sobre todo, y lo que resulta hoy más interesante, sopesar el alcance, el potencial y las limitaciones de sus propuestas y sentencias. Me limito aquí a citar el siguiente ejemplo, sin poder profundizar en él, tarea que dejamos para otra ocasión. Cuando Ortega afirma que “*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene [...] historia*”¹⁶, ¿cómo puede o debe ser interpretada esta frase? Si nos quedamos solo con el sentido *formal* de la misma, es posible interpretar a Ortega, por ejemplo, como un “historicista radical”. Sin embargo, si se atiende al sentido *sustancial* de esa frase y se lee teniendo presente un análisis mínimo de la constitución de la experiencia y del papel de la Historia en la misma, como el que hemos intentado esbozar aquí, entonces aparecen los límites del supuesto “historicismo radical” orteguiano. Y si no aparecen en los textos de Ortega, quizás habrá que revisar críticamente sus propuestas. Esta es, según me parece, la lectura que Ortega exige hoy de nosotros. Así, para quienes no estén familiarizados con la fenomenología, quizás sea el *Análisis reflexivo* de Lester Embree

¹⁶ José Ortega y Gasset: “Historia como sistema”, en *Obras Completas*: Tomo VI, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2004, p. 73.

una de las mejores introducciones prácticas a la misma. Valgan estas palabras como reconocimiento de su labor y como incitación, tanto a fenomenólogos como a los estudiosos de Ortega, a rendir el mayor homenaje posible a su memoria: practicar fenomenología o, como él prefería denominarlo, *Análisis reflexivos*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- EMBREE, Lester (1983). *Essays in Memory of Aron Gurwitsch*, ed. Lester Embree, Washington D. C.: Center for Advanced Research in Phenomenology / University Press of America.
- , (2003). *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica. Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Investigation*, trad. Luis Rabanaque, Morelia: Jitanjáfora.
- , (2017). *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica*, Bucarest: Zeta Books.
- LANDGREBE, Ludwig (1977). "El problema de la teleología y de la corporalidad en la fenomenología y en el marxismo", *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica* 2: 93-124. 2017. Trad. Noé Expósito.
- , (1982a). "Der phänomenologische Begriff der Erfahrung", en *Faktizität und Individuation. Studien zu Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag..
- , (1982b). "Das Problem der passiven Konstitution", en *Faktizität und Individuation. Studien zu Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburg: Felix Meiner Verlag
- ORTEGA Y GASSET, José (2004a). "Ensayo de estética a manera de prólogo", en *Obras completas: Tomo I (1902-1916)*, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, pp. 664-680.
- , "Historia como sistema" (2004b), en: *Obras completas: Tomo VI (1941-1955)*, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, pp. 45-82.
- SAN MARTÍN, Javier (1999). *Teoría de la cultura*, Madrid: Síntesis
- , (2005). "La práctica de la fenomenología según Lester Embree. Comentario al libro *Análisis reflexivo. Reflective Analysis*", *Investigaciones fenomenológicas* 4: 125-242.

—, (2008). "La percepción como interpretación", *Investigaciones fenomenológicas* 6: 13-32.

SERRANO DE HARO, Agustín (2015). "Un nuevo ensayo en fenomenología del dolor", *Ápeiron. Estudios de filosofía* 3: 129-135.

—, (2017). "Pain Experience and Structures of Attention. A Phenomenological Approach", en Simon van Rysewyk (ed.), *Meanings of Pain*, Heidelberg: Springer International Publishing, pp. 165-180.

WALTON, Roberto J. (2015). *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá: Aula de Humanidades/Universidad de San Buenaventura Cali.