

INVESTIGACIONES FENOMENOLOGICAS



LESTER EMBREE

ANÁLISIS REFLEXIVO Y ORGANIZACIÓN INSTITUCIONAL
DE LA FENOMENOLOGÍA

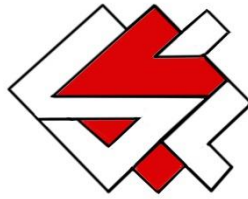
IN MEMORIAM

2018

SEFE

SOCIEDAD ESPAÑOLA DE FENOMENOLOGÍA





INVESTIGACIONES FENOMENOLÓGICAS

REVISTA
DE LA
SOCIEDAD ESPAÑOLA DE
FENOMENOLOGÍA

EDICIÓN A CARGO DE

Jesús M. Díaz Álvarez

María-Luz Pintos-Peñaranda

LESTER EMBREE

**ANÁLISIS REFLEXIVO Y ORGANIZACIÓN INSTITUCIONAL
DE LA FENOMENOLOGÍA
*IN MEMORIAM***

SERIE MONOGRÁFICA

VOLUMEN 7

2018



Esta obra se distribuye bajo una licencia *Creative Commons*



Se permite la copia, distribución, uso y comunicación de la obra si se respetan las siguientes condiciones: Reconocimiento – No Comercial – Sin obras derivadas

El texto precedente no es la licencia completa sino una nota orientativa de la licencia original (jurídicamente válida) que puede encontrarse en

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/>

Edita:

Sociedad Española de Fenomenología

Dpto. de Filosofía y Filosofía Moral y Política (UNED)

ISSN: 1137-2400

e-ISSN: 1885-1088

Madrid, marzo de 2018

ÍNDICE

<i>Jesús M. Díaz Álvarez y María-Luz Pintos-Peñaranda</i> Nota Editorial.....	11
--	----

<i>Lester Embree</i> Mi visita a la enfermería fenomenológica.....	15
---	----

PRIMERA SECCIÓN

<i>Thomas Nenon</i> Lester Embree's Contributions to Phenomenology as a practical Enterprise	27
--	----

<i>Elliot Shaw</i> Hope Spring Eternal: A Reflection on the Professor.....	35
---	----

<i>Christel Seebohm</i> Remembering Lester..., what comes to my mind?.....	45
---	----

<i>Carlos Belvedere</i> Encuentros y despedidas con Lester Embree.....	49
---	----

<i>Tōru Tani</i> Doing phenomenology together in different ways	61
--	----

<i>Jesús M. Díaz Álvarez</i> Lester Embree. Un retrato personal.....	65
---	----

<i>Wataru Wada</i> Coexistence with Lester Embree	71
--	----

<i>Agustín Serrano de Haro</i> Lester Embree por las cuevas de Segovia.....	75
--	----

<i>Francesc Perenya y Pau Pedragosa</i> Homenaje a Lester Embree	79
---	----

<i>Antonio Ziri6n Quijano</i> El primer libro de Lester Embree.....	85
--	----

<i>Alexandre Métraux</i>	
On Lester Embree, Aron Gurwitsch, and Some Other Things From the Past	99
<i>María-Luz Pintos-Peñaranda</i>	
<i>Laudatio et Gratitudo</i> . To Lester E. Embree, for his Worth as a Person, as a Leader and as a Phenomenologist	103
<i>Michael Barber</i>	
Embree and Cairns on Phenomenology and Psychology	129
<i>Roberto J. Walton</i>	
La noción de ciencia de la cultura en Alfred Schutz según la visión de Lester Embree	151
<i>Javier San Martín</i>	
El concepto de "cultura básica" en Lester Embree.....	169
<i>María del Carmen López Sáenz</i>	
Haciendo fenomenología con Lester Embree. Los colegas como objetos culturales.....	193
<i>Jacobo López Villalba</i>	
La labor editorial de Lester Embree sobre Alfred Schutz	215
<i>Germán Vargas Guillén</i>	
El análisis reflexivo y el método fenomenológico. Contribución a la detrascendentalización de la fenomenología	237
Noé Expósito Ropero	
Análisis genético del Análisis reflexivo. Para un reencuentro fenomenológico: Lester Embree, Javier San Martín, Ludwig Landgrebe y José Ortega y Gasset	257
<i>Natalie Depraz</i>	
De la surprise, toujours de la surprise. Du temps, toujours plus de temps... ..	281

SEGUNDA SECCIÓN

<i>Rosemary Rizo-Patrón de Lerner</i>	
El ideal de humanidad y las humanidades. Dialogando con Kant, Fichte y Husserl	303
<i>Elmar Holenstein</i>	
Europe and Mankind. Husserl's Biased Reflections on the Origin of Philosophy and Not Europeanized Civilizations	315

<i>William Mckenna</i>	
Good/Bad, Right/Wrong, and their Analogues	337
<i>Luis Román Rabanaque</i>	
Mundo jurásico y mundo de la vida: la constitución de los animales prehistóricos.....	347
<i>Ted Toadvine</i>	
The End of All Things: Geomateriality and Deep Time	367
<i>Pedro M. S. Alves</i>	
Consciência intencional e autoconsciência. As teses de Brentano perante as teorias de ordem superior	391
<i>Alicia M. de Mingo Rodríguez</i>	
La originariedad de la actitud personalista y el equívoco de la "lupa fenomenológica". Una aportación al debate Heidegger-Husserl.....	413
<i>Junichi Murata</i>	
The Paradox of Pain Experiences.....	435
<i>Elizabeth A. Behnke</i>	
Phenomenological Reflections on the Structure of Transformation: The example of Sustainable Agriculture	451
<i>Algis Mickunas</i>	
Transcendental Ground of Intrinsic Worth in Russian Literature	477
<i>Victor Molchanov</i>	
Die räumliche Sprache der Erfahrung. Die innere Zeit und der innere Raum.....	499
<i>James Mensch</i>	
Phenomenology and Aristotle's Concept of Being-at-Work	511
<i>Chung-Chi Yu</i>	
Husserl and Schutz on Cultural Objects.....	523
<i>Pablo Hermida Lazcano</i>	
La etnometodología de Harold Garfinkel en el aula	541

SUMMARY

<i>Jesús M. Díaz Álvarez y María-Luz Pintos-Peñaranda</i> Editorial Note.....	11
<i>Lester Embree</i> My visit to the phenomenological Nursery	15

FIRST SECTION

<i>Thomas Nenon</i> Contribuciones de Lester Embree a la fenomenología como una tarea práctica	27
<i>Elliot Shaw</i> La esperanza es eterna: una reflexión sobre el Profesor	35
<i>Christel Seebohm</i> Recordando a Lester...,¿qué viene a mi mente?	45
<i>Carlos Belvedere</i> Encounters and farewells with Lester Embree	49
<i>Tōru Tani</i> Haciendo fenomenología juntos de diferentes maneras	61
<i>Jesús M. Díaz Álvarez</i> Lester Embree. A personal portrait.....	65
<i>Wataru Wada</i> Coexistencia con Lester Embree	71
<i>Agustín Serrano de Haro</i> Lester Embree up and down the segovian slopes.....	75
<i>Francesc Perenya y Pau Pedragosa</i> Homage to Lester Embree	79
<i>Antonio Ziri6n Quijano</i> The first book by Lester Embree	85

<i>Alexandre Métraux</i>	
Sobre Lester Embree, Aron Gurwitsch y algunas otras cosas del pasado	99
<i>María-Luz Pintos-Peñaranda</i>	
<i>Laudatio et Gratitudo.</i> A Lester Embree: gran persona, fenomenólogo y líder	103
<i>Michael Barber</i>	
Embree y Cairns sobre fenomenología y psicología	129
<i>Roberto J. Walton</i>	
Alfred Schutz's notion of cultural science in Lester Embree's view	151
<i>Javier San Martín</i>	
The concept of "basic culture" in Lester Embree	169
<i>María del Carmen López Sáenz</i>	
Doing phenomenology with Lester Embree. Colleagues as cultural objects	193
<i>Jacobo López Villalba</i>	
The editorial work of Lester Embree on Alfred Schutz	215
<i>Germán Vargas Guillén</i>	
The reflexive analysis and the phenomenological method. Contribution to the detranscendentalization of phenomenology	237
<i>Noé Expósito Roperó</i>	
Genetic analysis of <i>reflective analysis</i> . For a phenomenological re-encounter: Lester Embree, Javier San Martín, Ludwig Landgrebe y José Ortega y Gasset	257
<i>Natalie Depraz</i>	
De la sorpresa, siempre de la sorpresa. Del tiempo, siempre más tiempo.....	281

SECOND SECTION

<i>Rosemary Rizo-Patrón de Lerner</i>	
The ideal of humanity and the humanities. Revisiting Kant, Fichte, and Husserl	303
<i>Elmar Holenstein</i>	
Europa y la humanidad. Reflexiones prejuiciosas de Husserl sobre el origen de la filosofía y de las civilizaciones no europeizadas	315

<i>William Mckenna</i>	
Bueno/malo, correcto/incorrecto y sus análogos	337
<i>Luis Román Rabanaque</i>	
Jurassic world and life world: The constitution of prehistoric animals....	347
<i>Ted Toadvine</i>	
El final de todas las cosas: geomaterialidad y tiempo profundo	367
<i>Pedro M. S. Alves</i>	
Conciencia intencional y autoconciencia. Las tesis de Brentano ante las teorías de orden superior	391
<i>Alicia M. de Mingo Rodríguez</i>	
The originarity of the personalistic attitude and the misunderstanding of the "phenomenological magnifying glass". A contribution to the Heidegger-Husserl debate	413
<i>Junichi Murata</i>	
La paradoja de las experiencias de dolor	435
<i>Elizabeth A. Behnke</i>	
Reflexiones fenomenológicas sobre la estructura de la transformación: el ejemplo de la agricultura sostenible	451
<i>Algis Mickunas</i>	
Fondo transcendental del valor intrínseco en la literatura rusa	477
<i>Victor Molchanov</i>	
El lenguaje espacial de la experiencia. El tiempo interior y el espacio interior.....	499
<i>James Mensch</i>	
La fenomenología y el concepto aristotélico de <i>energeia</i>	511
<i>Chung-Chi Yu</i>	
Husserl y Schutz acerca de los objetos culturales	523
<i>Pablo Hermida Lazcano</i>	
The ethnomethodology of Harold Garfinkel in the classroom	541



NOTA EDITORIAL

Lester Embree vino a España por primera vez en noviembre de 2000, para participar en Sevilla en el V Congreso Internacional de Fenomenología, organizado por la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE). Ese fue su primer viaje a nuestro país y también su primer contacto con la fenomenología española y nuestro grupo de gente. Es muy agradable recordar sus impresiones y comentarios al finalizar ese Congreso que tuvimos la fortuna de compartir con él: comentó con alguno de nosotros que nunca había visto un congreso en el que la gente sonriera tanto, charlara tan amistosamente y expresara tanta alegría. Literalmente se quedó encantado con el ambiente personal y con nuestra acogida. Y en poco tiempo ya se habían formado entre él y nosotros fuertes lazos de amistad que continuaron creciendo durante todos estos años.

Como líder del grupo de los especialistas que habían publicado la *Encyclopedia of Phenomenology* apenas tres años antes, en 1997, Lester Embree ya conocía la figura de José Ortega y Gasset y su relación con Husserl. Pero fue en Sevilla cuando pudo descubrir de primera mano que en España la tradición fenomenológica empezó bien temprano gracias al filósofo madrileño y que nuestro país, también gracias a él, fue pionero en Europa en traducir *Investigaciones lógicas e Ideas I*.

A partir de ese momento, sucedieron muchos cambios muy positivos en el panorama mundial de la fenomenología. Lester Embree inspiró la creación de la Organization of Phenomenological Organizations, cuya fundación tuvo lugar en Praga en 2002. La SEFE participó desde el primer momento en la OPO y esto trajo consigo una expansión de nuestros contactos a nivel internacional tanto en lo que atañe a la SEFE como sociedad como a sus miembros particulares. Desde nuestro primer encuentro en Sevilla, Lester Embree nos contagió el entusiasmo de todos sus nuevos proyectos y nos animó siempre a participar en ellos. Por tanto, los vínculos entre él, la SEFE y muchos fenomenólogos y fenomenólogas de toda España se mantuvieron fuertes durante todos estos años, renovándose continuamente en diferentes actividades gracias también a sus repetidas visitas a nuestro país. La deuda con él es en este sentido impagable.

El mismo año del fallecimiento de Edmund Husserl nacía Lester Eugene Embree: el día 9 de enero de 1938, en la ciudad americana de San Francisco. Este Volumen dedicado a él es sólo una pequeña muestra de nuestro aprecio y reconocimiento. Nuestro amigo tenía planes muy precisos sobre sí mismo. Él pensaba vivir unos ochenta y cinco años y en su mente estaban germinando varios nuevos proyectos y actividades. Pero todo se torció inesperadamente cuando el día 19 de enero de 2017 se precipitó la irrebasable interrupción de todos esos planes a la edad de 79 años recién cumplidos. La muerte llegó a su vida, pero también ha marcado las nuestras. Nuestra tristeza por la pérdida de esta gran persona y amigo no encuentra consuelo. Y si ya es extraño, muy extraño, vernos en la tesitura de escribir sobre él en la distancia, hablando sobre él ya en pasado y usando la fórmula "Lester Embree", y no simplemente "Lester", para referirnos a él, la cuestión ahora para nosotros es ésta: ¿sabremos continuar su tarea?

En este Volumen participamos personas del círculo de la fenomenología que, desde distintos lugares del planeta, y hablando diferentes lenguas, hemos estado próximas a Lester Embree estos años. Pero no estamos todos. Personas muy queridas de nuestro homenajeado han tenido problemas de salud o de tiempo y finalmente no han podido enviar su trabajo —como es el caso, por ejemplo, de Jitendra N. Mohanty, quien desde la India lo hubiera deseado de todo corazón. No obstante, los editores del volumen pensamos que el conjunto de textos aquí recogidos reflejan de modo bastante fiel la amplitud de amistades e intereses intelectuales que jalonaron su vida. En este sentido, no es extraño que los contribuyentes provengan de tres continentes. Y tampoco es extraño que los temas de reflexión abarquen los asuntos considerados más esenciales dentro de la fenomenología, pero también aquellos que podrían estar más en los márgenes. Porque así era Lester Embree, hombre de amistades plurales y numerosas y fenomenólogo interesado en todo lo divino y humano. Por esa razón, quien se adentre en las páginas que siguen verá mayoritariamente dos tipos de artículos estructurados también en tres secciones:

La Primera Sección, de carácter biográfico, contiene trabajos con una fuerte impronta memorialista y personal y también acoge aquellos textos más teóricos relacionados con la propia obra del homenajeado. Esto no quiere decir que en los primeros textos no haya también referencias a su modo de entender la fe-

nomenología ni que en los segundos no haya trazos personales. Y es que, como vio muy bien Ortega y Gasset, la vida y la obra de un filósofo están estrechamente relacionadas. Incluso cuando sus escritos parecen ser más abstractos y articulados desde el puro empíreo teórico, no dejan de responder, en última instancia, a la vida, la de cada cual —en este caso, la de Lester Embree. Para descubrirlo solo es preciso saber mirar.

En la Segunda Sección se incluyen ensayos sobre diversos temas —alguno muy novedoso y sorprendente— y, en su conjunto, ofrecen una buena prueba de la vitalidad de la reflexión fenomenológica.

Por último, tenemos el privilegio de poder presentar un inédito de nuestro querido amigo ausente. Se trata de una conferencia que dio en Barcelona en 2012 y que amable y generosamente ha sido rescatada y traducida por Xavier Escribano. Hemos querido que encabezara este reparto de textos, talmente como si Lester nos dictara su conferencia inaugural para, a continuación, darnos a todos los presentes la palabra.

Y esto es lo que hemos hecho, agradeciendo esta invitación para hablar en su honor.

Jesús M. Díaz Álvarez y María-Luz Pintos-Peñaranda



MI VISITA A LA ENFERMERÍA FENOMENOLÓGICA¹

MY VISIT TO PHENOMENOLOGICAL NURSING*

Lester Embree

Florida Atlantic University, Boca Raton

Hace algunos años impartí un curso universitario de filosofía de la ciencia para enfermeras. Comencé a estudiar la teoría de la enfermería, e incluso llegué a impartir algunas conferencias y publiqué dos artículos en este ámbito², pero después de todo me pareció un trabajo excesivo para mi edad y, finalmente, abandoné aquel esfuerzo. Ahora espero que pueda ser interesante para otras personas escuchar la historia de lo que resultó ser mi breve visita a esta área de

¹ Presentamos aquí la traducción de la conferencia "My Visit to Phenomenological Nursing" impartida por el Profesor Lester Embree en Barcelona, el 13 de diciembre de 2012. La conferencia tuvo lugar en la Facultad de Medicina y Ciencias de la Salud de la Universitat Internacional de Catalunya, en el marco de las actividades vinculadas al Máster en Ciencias de la Enfermería, ante un público mayoritariamente compuesto por académicos y profesionales del mundo de la salud. La temática de la conferencia, como se verá, establece puentes y estrechas vinculaciones entre disciplinas científicas, culturales y filosóficas, que intervienen precisamente en el mundo de las profesiones sanitarias. El registro oral —y en cierto modo desenfadado— de este texto deja traslucir muy adecuadamente el estilo comunicativo, amigable y franco, que mantuvo el añorado fenomenólogo en todo momento durante su visita a Barcelona en la proximidad de las Navidades —del Solsticio de invierno, como él diría— de 2012. [Nota del Traductor]

* Below we print the translation of the lecture entitled "My Visit to Phenomenological Nursing" given by Professor Lester Embree in Barcelona, on December 13, 2012. The conference took place in the Faculty of Medicine and Health Sciences of the Universitat Internacional de Catalunya, within the framework of activities connected with the degree of Master in Nursing Sciences, before an audience made up mainly of academics and professionals from the field of health. The theme of the conference, as will be seen, creates bridges and close links between scientific, cultural and philosophical disciplines involved in the work of the health professions. The oral format of the text —and its relaxed style— is a fine indication of the engaging, friendly and frank manner characteristic of the sadly-missed phenomenologist on his visit to Barcelona just before Christmas —or as he would put it, during the Winter Solstice— in 2012. [Translator's Note]

² Florence Romijn Tocantins y Lester Embree, "Phenomenology of Nursing as a Cultural Discipline", en Steven Crowell / Lester Embree / Samuel J. Julian, *The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century*, Boca Raton, FL: CARP/Department of Philosophy, 2001, pp. 364-384 y Lester Embree, "Phenomenological Nursing in Schutzian Perspective," *Clinical Ethics and the Necessity for Stories: Essays in Honor of Richard M. Zaner*, ed. Osborne Wiggins / Annette C. Allen, Dordrecht: Springer, 2011, pp. 87-97.

investigación, durante la cual fui como un turista, y que incluye cómo comencé, cómo me detuve y algunas cosas que, a pesar de todo, aprendí.

I

Siendo aún estudiante de bachillerato, obtuve la mención en filosofía, después de que muchos profesores me dijeran que mis preguntas eran preguntas filosóficas. Más tarde estuve a punto de abandonar la filosofía, pues habiendo estudiado diversos sistemas de pensamiento fascinantes, sin embargo, no me veía capaz de encontrar un camino entre ellos y menos aún de hacer alguna contribución. Entonces, en el otoño de 1971, asistí a un curso sobre fenomenología, con E. G. Ballard, que me convenció de que esta filosofía era capaz de justificarse a sí misma, a diferencia de otras filosofías que había encontrado, y que podía tener la esperanza de realizar una contribución a ella. Fui a la New School for Social Research para realizar los estudios de grado y me encontré bajo la influencia de Dorion Cairns y de Aron Gurwitsch, que eran discípulos de Edmund Husserl, el padre de la fenomenología. También comencé mi estudio de Alfred Schutz, otro discípulo de Husserl, y todavía sigo en este momento principalmente bajo la influencia de estos fenomenólogos.

A mitad de la década de los 90 me sucedieron dos cosas que fueron muy relevantes. Una de ellas fue la invitación a un congreso sobre interculturalidad en Hong Kong y el hecho de que, desde entonces, llevé a cabo una intensa actividad para promover el contacto entre fenomenólogos de todo el mundo, un esfuerzo que incluía la creación de la Newsletter of Phenomenology y la constitución de diversas organizaciones fenomenológicas locales y regionales que culminaron con la creación de la Organization of Phenomenological Organizations (OPO).

Más relevante todavía para nuestra historia es el hecho de que tuve que liderar el equipo editor de la *Encyclopedia of Phenomenology*³. Como ya estaba familiarizado con la psicología fenomenológica y la sociología fenomenológica, lo que hice fue buscar más ejemplos de lo que yo llamaba “fenomenología en disciplinas más allá de la filosofía”. Eventualmente, encontré un par de docenas de estas disciplinas, incluyendo la enfermería fenomenológica, y llegué a reconocer

³ Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1996.

a la fenomenología como una escuela de pensamiento interdisciplinario que incluye diversas disciplinas, tanto prácticas como teóricas. Mi interés por la enfermería fenomenológica comenzó en aquel momento.

II

Algo que ha ocurrido desde entonces a lo largo de los años es que he ido encontrando enfermeras fenomenólogas (*phenomenological nurses*) en Brasil, Alemania, Hong Kong y Taiwan, y también, por supuesto, en los Estados Unidos. También hay enfermeras fenomenólogas en Australia, Corea del Sur, Escandinavia, Tailandia, el Reino Unido y muchos otros lugares, pero todavía no las he conocido⁴. Cuando decidí ir más allá en este terreno, hice uso de Google a la búsqueda de figuras y publicaciones en esta área y acumulé alrededor de 3.000 páginas de resultados. Sobre la base de este esfuerzo, he publicado una bibliografía en la web de la OPO que ha sido visitada, en el momento de escribir este texto, 3.768 veces (<http://www.o-p-o.net/>)⁵.

Sin embargo, cuando comencé a estudiar este enorme volumen de literatura producida por las enfermeras fenomenólogas me encontré simplemente superado. Tuve que comprarme un diccionario médico para la terminología técnica. Aprendí que hay muchas especialidades enfermeras y renuncié a realizar una clasificación. En definitiva, descubrí que la enfermería fenomenológica era algo mucho más complicado y sofisticado de lo que yo había esperado. Ahora, en algunas ocasiones, digo que no se trata de una escuela de pensamiento dentro de una disciplina práctica, isino de una industria internacional! Así pues, como he dicho, abandoné mi esfuerzo. Pero estoy muy contento de explicar que algunos colegas, como el profesor Tetsuya Sakakibara, de la Universidad de Tokio, han llevado a cabo un gran progreso en el desarrollo de una filosofía fenomenológica de la enfermería. Y en la medida de mis posibilidades, quiero ayudar a difundir el conocimiento de este tipo de trabajo, así como promocionar las publicaciones.

III

⁴ No sé si ya hay enfermería fenomenológica en España y Latinoamérica.

⁵ Ascenden a 4.257 visitas, a 25 de octubre de 2017. [N. del T.]

Esta es la historia de lo que llamo *mi visita a la enfermería fenomenológica*. Es como visitar una nueva ciudad, como estoy haciendo estos días en la hermosa Barcelona. Y cuando regrese a casa desde aquí podré hablar de manera anecdótica sobre mis impresiones, pero no podré, de ninguna manera, pretender conocer completamente el lugar que he visitado tan brevemente. Así pues, ¿qué es lo que puedo explicar anecdóticamente sobre la enfermería fenomenológica? Algunas de las cosas que he aportado a este campo y otras que he aprendido. He de confesar, con todo, que me encuentro más seguro de las primeras que de las últimas. Pero primero dejadme decir algo sobre la fenomenología.

Habiendo reconocido que la fenomenología es lo que yo llamo una escuela de pensamiento interdisciplinaria que tiene lugar tanto en disciplinas prácticas y valorativas, como en disciplinas teóricas, la cuestión que me surgió fue la de saber qué era la fenomenología en general. Después de meditarlo un poco, concluí que la fenomenología en general presenta tres características: es (1) reflexiva, (2) descriptiva y (3) sensible a la cultura (*culture-appreciative*). Por el hecho de ser reflexiva, la fenomenología no se centra únicamente en los objetos, sino en cómo los objetos son objetos para sujetos y, además, en cómo estos objetos se presentan, aparecen, se cree en ellos, son valorados y queridos, y, de manera correlativa a estas características, en cómo en la vida mental hay componentes que es preciso experimentar, creer, valorar y querer, así como percibir, recordar, esperar, etc. El hecho de no pasar por alto la vida mental y las relaciones de los objetos con ésta significa que, en fenomenología, una buena parte se reconoce de manera reflexiva.

Cuando la vida mental y los objetos como objetos de los procesos mentales son reconocidos, se plantea la cuestión de cómo rendir cuenta de ellos. Como nuestro interés es originalmente práctico, tendemos a querer saber las circunstancias bajo las cuales se dan los acontecimientos, porque cuando conocemos estas circunstancias podemos manipularlas para conseguir los resultados que queremos. La fenomenología no se opone a la explicación y a los esfuerzos prácticos, pero reconoce que una buena explicación requiere una clara comprensión de qué son las cosas que se consideran causas y efectos y que esto implica descripciones, que pueden ser de hechos particulares, pero también en términos generales.

Que "la aspirina alivia el dolor de cabeza" no es una afirmación particular, sino general. Así, mientras que esto es algo abstracto, resulta que la comprensión

de la vida mental y de los objetos en relación con ésta inicialmente ha de ser descriptiva. El hecho de que la fenomenología sea reflexiva y descriptiva es ampliamente aceptado dentro de esta escuela de pensamiento, aunque algunos quieran ir más allá de la descripción hacia la interpretación.

Lo que probablemente no sea tan ampliamente reconocido es cómo la fenomenología es lo que yo denomino sensible a la cultura. Se habla mucho en fenomenología sobre algo llamado el "mundo de la vida". Por desgracia, se ha puesto un gran énfasis en cómo este mundo es natural en sus fundamentos. Este énfasis incluye la preocupación respecto de algo llamado naturalismo, sobre el que volveré más adelante. La fundamentación natural del mundo de la vida se consigue a través de un tipo de abstracción de las características culturales que encontramos de manera concreta en los objetos y las situaciones.

Así, si miramos en torno a la sala donde nos encontramos, lo que podemos reconocer es que hallamos objetos culturales, es decir, las paredes y el suelo, puertas y ventanas, sillas y mesas, y también nosotros mismos y otras personas. Si preguntamos qué tipo de cosas son, las respuestas inmediatas se dan en términos de sus funciones o usos, para qué se utiliza tal cosa, cómo esto o aquello es lo que llamamos un útil. Y también consideramos de manera directa los valores que las cosas tienen, por ejemplo, si los muebles son bonitos o feos.

IV

¿Cómo debería relacionarse la fenomenología con la enfermería? Se dice con frecuencia que la enfermería es una ciencia biomédica. Tengo dos problemas con esta definición. En primer lugar, estoy demasiado pasado de moda como para creer que es importante considerar la ciencia como teórica, y la enfermería no es exactamente la búsqueda de un conocimiento teórico (aunque algunas enfermeras lo consideren así en ciertos trabajos de investigación), sino bastante práctico. La enfermería es caracterizada a veces como una ciencia aplicada. Esto también me incomoda, porque ha habido enfermería durante miles de años antes de que alguna cosa como la ciencia se desarrollase. En lugar de eso, prefiero decir que la enfermería es una "disciplina práctica basada en la ciencia". Ello me conduce hacia mi segundo problema, que tiene que ver con la ciencia en la que la enfermería se basa (o se tendría que basar).

Indudablemente, las ciencias biomédicas son fundamentales, pero pienso que existen otras ciencias que tendrían que ser fundamentales. Estas son las ciencias en las que las características culturales de los objetos, incluidos las personas, se toman en consideración de manera original y concreta, y son las ciencias de la cultura o las llamadas ciencias humanas. ¿Pero hay un lugar para estas ciencias? Aquí me vienen a la mente dos ejemplos.

En cierta ocasión hice una presentación a unas enfermeras en Taiwan y descubrí que había un conflicto entre ellas a causa del deseo de algunos padres de inducir el parto o, incluso, de practicar una cesárea para que los niños o las niñas naciesen en días de la suerte. Algunas enfermeras formadas en los Estados Unidos lo consideraban algo sin sentido o incluso peor, mientras que otras, formadas en las tradiciones chinas, simpatizaban con ello. Solicitaron mi opinión y les dije que si no había riesgos para la salud, nacer en un día de la suerte podría significar ser una persona más feliz y con más éxito dentro de aquella cultura.

En otra ocasión, formaba parte de un comité de ética del hospital de mi localidad, cuando un huracán golpeó las proximidades. Se esperaba una numerosa llegada de pacientes latinos y en el hospital se llevó a cabo un programa de reorientación en el que el personal fue advertido de que los latinos tienden a aproximarse mucho más que los anglosajones en la conversación y que, incluso, tocan a su interlocutor. Más aún, el personal médico podía encontrarse, no con pacientes separados, sino con familias completas a las que explicar las diagnósticos y terapias.

En definitiva, para mí resulta claro que una cierta educación en las ciencias culturales es necesaria en los fundamentos de la enfermería. Muchos de estos conocimientos se transmiten de manera informal de las enfermeras más experimentadas a las menos experimentadas, pero me parecen deseables conocimientos más sofisticados no sólo sobre aspectos étnicos, sino también sobre aspectos relacionados con la clase, el género y la edad.

Muchas enfermeras a las cuales he manifestado que la enfermería tendría que implicar fundamentos científico-culturales, de la misma manera que fundamentos biomédicos, se han resistido a esta idea. Ellas han sido formadas en el naturalismo, en el cual la ciencia es la ciencia natural, y esto sería lo único en lo que se basaría la práctica de la enfermería. Pero para el naturalismo extremo las personas no tienen roles sociales ni vida mental, sino que son meramente organismos. En la enfermería fenomenológica, sin embargo, existe una apreciación

de cómo los pacientes son personas con vidas mentales y sistemas de valores, viven dentro de situaciones, tienen relaciones sociales, experimentan el tiempo de diversas maneras, viven dentro de la historia y, en este sentido, se toman en consideración muchos aspectos de la fenomenología de la existencia humana.

Ello me conduce hacia lo que ha sido el asunto central para la escuela fenomenológica y otras escuelas de pensamiento en fenomenología. Se trata de la cuestión del cuidado. Mientras que los médicos se ocupan de la curación, las enfermeras se ocupan del cuidado, son las que te cuidan cuando estás enfermo. No puedo decir que conozca la actual discusión de los teóricos de la enfermería acerca de qué es el cuidado (es una discusión muy rica), pero puedo sugerir que es un buen lugar para comenzar. El cuidado se lleva a cabo en la vida cotidiana con los niños, los miembros de la familia, los amigos, etc., y una cuestión que se plantea es saber cómo el cuidado enfermero es diferente del cuidado cotidiano y del cuidado llevado a cabo por otras disciplinas. Pero, nuevamente, esto es algo que no he acabado de entender muy bien.

V

Uno de los atractivos que tenía para mí la enfermería fenomenológica era que no había solo investigación en enfermería llevada a cabo fenomenológicamente, sino también lo que denomino "teoría de la enfermería". Esto resulta atractivo para mí, porque sigo a Alfred Schutz en el reconocimiento de que algunos científicos reflexionan sobre los conceptos básicos, las definiciones, y los métodos distintivos de su disciplina particular, y por ello se hallan preparados para discutir estas tres cuestiones no sólo con los colegas de su disciplina, sino también con filósofos, que difieren principalmente en el hecho de preocuparse por aquellas tres cosas no respecto a disciplinas particulares, sino respecto de clases de disciplinas, incluyendo, por ejemplo, las ciencias culturales.

Por lo que se refiere a las ciencias culturales, Schutz sostiene que el científico ha de comprender, desde un punto de vista externo, el sentido interno o subjetivo de las acciones de la otra persona. Y si las enfermeras han de ocuparse habitualmente de comprender cómo un paciente entiende su problema de salud y su tratamiento, entonces la enfermería es ya una disciplina cultural, puesto que recurre a este método. En breve, los filósofos de las ciencias culturales como yo

podrán albergar esperanzas respecto de las discusiones con enfermeras teóricas de la enfermería.

Además de su *Wissenschaftslehre* o teoría de la ciencia, otro aspecto de Alfred Schutz, relevante para la enfermería, es lo que él denominaba "sociología" antes de emigrar a los Estados Unidos y que allí aprendió a llamar "psicología social", mientras que muchos hoy la consideran parte de la sociología y ven la psicología social como una parte de la psicología. Existen dos grandes aproximaciones a la sociología. Una se denomina colectivismo metodológico: comienza por los grupos y acaba por el reconocimiento del individuo como miembro de grupos. La otra aproximación se llama individualismo metodológico: comienza por el individuo y acaba con el reconocimiento del individuo como miembro de grupos. Obviamente, esta es una ruta con un tráfico que se mueve en ambas direcciones.

Schutz practicaba el individualismo metodológico. Primero, abstraía el individuo de la vida social y analizaba cómo las acciones llegaban a ser significativas en la vida individual. Después, analizaba cómo las acciones de los otros resultan significativas. Clasificó a los otros de cuatro maneras. Que unos sean predecesores y otros sucesores, es decir, que unos no hayan nacido y que los otros ya estén muertos no es especialmente importante para la enfermería, pero la distinción entre "contemporáneos" (*contemporaries*) y "socios" (*consociates*) al menos es interesante.

Esta diferencia se establece entre personas vivas a las cuales nos referimos directamente o bien personas que se encuentran ausentes. Para una enfermera, la diferencia se establece entre un paciente sobre el cual se piensa o se discute con otros o bien cuando lo tenemos delante y lo vemos y escuchamos. En el primer caso, se usan muchos conceptos concretos, pero existen muchas cosas que no se pueden captar, mientras que en el otro caso se produce una gran cantidad de detalles, especialmente en forma de comunicación no verbal, que es difícil, si no imposible, de conceptualizar. Me refiero a cosas como los tonos y las cadencias de voz, la postura, los gestos y las expresiones faciales. Se relacionan con los estados de ánimo, las actitudes de cooperación, la moral, etc., que no son irrelevantes para el cuidado. Hasta aquí Schutz.

Dos comentarios finales. Primero, dejadme explicar algo que aprendí en Brasil. Mi colega enfermera de allí me comentó en cierta ocasión que encontraba la enfermería americana realmente diferente porque se centraba en los enfermos y

los heridos, mientras que la enfermería en su país se dirigía a las curas preventivas. Este comentario me sorprendió en mi ignorancia y le pedí un ejemplo. Ella me habló sobre clínicas vecinales a las cuales se dirigían las parejas que esperaban hijos para ser aconsejadas y por temas como revisiones y vitaminas. No sé cómo se hacen las cosas en España, pero podría ser interesante aprenderlo.

En segundo lugar, las enfermeras trabajan habitualmente con profesionales de una disciplina en cierta manera diferente, es decir, los médicos. De buenas a primeras no puedo pensar en ningún otro caso de profesionales relacionados de este modo. En consecuencia, hay un chiste divertido que conocen prácticamente todas las enfermeras que he conocido:

Pregunta: "¿Cuál es la diferencia entre Dios y un médico?"

Respuesta: "Dios sabe que él no es un médico."

Estas son algunas de las lecciones y pensamientos fenomenológicos que he creído que les podrían interesar de mi visita a la enfermería fenomenológica.

Otra cosa que aprovecho para mencionar sobre fenomenología es que actualmente estoy preocupado porque buena parte de lo que se llama fenomenología filosófica se dedica a la academia y a la exégesis textual, y como respuesta yo estoy animado a producir y estudiar "análisis reflexivos" (www.reflectiveanalysis.net). Más aún, estoy promoviendo el encuentro de los filósofos fenomenólogos con colegas de las disciplinas culturales como la enfermería, que tienen una gran cantidad de fenómenos interesantes y valoran mucho la ayuda que la filosofía les puede proporcionar con métodos, descripciones y terminología.

Traducción: Xavier Escribano*

* Universitat Internacional de Catalunya, Barcelona.

PRIMERA SECCIÓN



**LESTER EMBREE'S CONTRIBUTIONS TO PHENOMENOLOGY
AS A PRACTICAL ENTERPRISE**

**CONTRIBUCIONES DE LESTER EMBREE A LA FENOMENOLOGÍA
COMO UNA TAREA PRÁCTICA**

Thomas Nenon
University of Memphis
tnenon@memphis.edu

Within the phenomenological tradition, there has long been a clear awareness that science and philosophy are not merely aggregations or even systematic and internally consistent sets of propositions, but also practices that are undertaken by human beings with certain aims and interests¹. One recalls, for instance, Martin Heidegger's important insight articulated at the very beginning of *Being and Time*, that science is something human beings do—or as he puts it, a *Verhalten des Daseins*². Moreover, even before Heidegger, Edmund Husserl, who in the *Logical Investigations* introduced science as a set of logically interrelated truths and is often presented as a modern day Descartes operating within the pure egological bubble of his own solitary reflections, was the same figure who devoted much of his final work to the question of how the modern ways of practicing science emerged, who made clear that all of this takes place against a common set of shared cultural assumptions, and who was well aware that even

¹ This essay is an updated and revised version of a paper "Advancing Phenomenology as a Practical Endeavor" that was published in T. Nenon / P. Blosser (eds.), *Advancing Phenomenology: Essays in Honor of Lester Embree*, Dordrecht: Springer 2010, pp. 257-263. That essay has been updated and translated into Spanish by Carlos Alberto Sánchez as "La promoción de la fenomenología como esfuerzo práctico", *Acta Mexicana de Fenomenología* 2 (2017) 203-219.

² Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1956), pp. 11-13; translated by John Macquarrie and Edward Robinson as *Being and Time*, New York: Harper & Row, 1962, pp. 32f.

his own phenomenological work is merely part of a shared research project that he hoped would be taken up and continued by other researchers throughout subsequent generations³. So within the phenomenological tradition it has been clear from that outset that, if phenomenology is to become and stay a reality, it must become a tradition, a project that is taken up and remains alive by being enacted over and again by persons across generations. At least within the Husserlian variation, phenomenology soon also became a movement that consciously made an effort to transcend national boundaries. For instance, the number of Husserl's students from France and Eastern Europe was remarkable, and their subsequent impact on philosophical life in their native countries was significant; but also—and in spite of his controversial claims about philosophy as a “European” calling—he had several important students who came from countries outside of Europe, in particular Japanese students such as Satomi Takahashi and Kitaro Nishida (who read and were strongly influenced by Husserl but did not study under Husserl), as well as Shuzo Kuki, Tokuryu Yamanouchi, and Hasime Tanabe (who did study under Husserl himself)⁴, and a few North American students such as Winfried Bell, Marvin Farber, and Dorion Cairns who later played significant roles in the development of phenomenology as a significant movement in their parts of the world. Of course, phenomenology is not the only philosophical school or movement that has recognized that science can be seen as a practice, that it is a shared enterprise, and that it can transcend cultural and national boundaries; however, these themes have figured prominently in phenomenology from the outset, and it is important to note that these insights have practical as well as theoretical implications. One of those implications is that phenomenology as a movement flourishes not just through publications, but also through personal contacts and institutions. Moreover, even its publications would not be possible without the establishment of journals, book series, etc., that are open to the phenomenological mode of scholarly inquiry and reflection; and those also require practical and organizational work and talents. Again, this is not something true just about phenomenology, but of every philosophical or intellectual

³ In Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie* in: *Husserliana*, Band VI (Den Haag: M. Nijhoff, 1962; translated by David Carr as *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1970.

⁴ A very helpful overview of these and other students can be found in Hans Rainer Sepp (ed.), *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung: Zeugnisse in Text und Bild*, Freiburg/Munich: Alber, 1988, pp. 422-442. See also the *Encyclopedia of Phenomenology*, ed. Lester Embree et al., Dordrecht: Kluwer, 1997.

movement, but at an early stage in the development of phenomenology, an explicit awareness and thematization of this insight arose—which is not true of every philosophical approach. For over four decades, Lester Embree contributed greatly to the practical work of advancing phenomenology, first primarily through his work in North America, then over the next two decades, increasingly through his efforts on behalf of actively supporting phenomenological work in other parts of the world and in bringing together active scholars from philosophy—and, as he would be among the first to emphasize—other disciplines such as psychology, nursing, archeology, and architecture, to name just a few examples, from around the world together to learn from and support each others' work and to promote phenomenology as a global interactive practice.

Embree's organizational work in phenomenology began during the final years of his graduate work at the New School for Social Research, which was at the time clearly the leading department in the United States for phenomenology. Founded in the 1930s as the German University in Exile, it brought together scholars trained in the phenomenological tradition who had been forced to leave their native countries and continue their work in phenomenology in their new homes in America. By the time Lester Embree arrived at the New School, these had included Alfred Schutz, Aron Gurwitsch, Werner Marx, Hans Jonas, and Kurt Riezler, as well as Husserl's outstanding American student Dorion Cairns; and Gurwitsch, Marx, Jonas, and Cairns were still there. In 1971, Lester Embree came together with several other advanced graduate students and recent graduates from the New School for Social Research to help preserve and advance the legacy of their teachers who had played a leading role in introducing phenomenology in America. They founded the Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc. (CARP) that was to play an important role in the philosophical scene in North America in a number of ways that will be described below. Richard Zaner served as its first president; Lester Embree was named secretary. The initial task for CARP was the establishment of an Archival Repository that could help preserve the manuscripts and papers of their teachers and other scholars within the phenomenological tradition. The success of this part of CARP's mission is evidenced not just by the microfilm copies of the papers and manuscripts left by Alfred Schutz and Hannah Arendt that are still part of the collection as well as the originals of the papers of Dorion Cairns, the sociologist Helmut Wagner, Felix Kaufmann, Erwin Strauss, Herbert Spiegelberg, and photocopies of Winthrop

Bell's papers, along with many other documents that illustrate the history of phenomenology in North America such as proceedings of early meetings of the Husserl Circle, the Heidegger Circle, and the International Workshop on Phenomenology that was held in 1974 in Berlin⁵. More importantly, these papers were not merely preserved, but Lester Embree has played a large role over the years in making sure that they were easily accessible to a larger scholarly audience in published form, for example in the editions of the Schutz-Gurwitsch correspondence, Aron Gurwitsch's *Marginal Consciousness* and his *Phenomenology and the Theory of Science*, Alfred Schutz's *Collected Papers*, the edition of works by Aron Gurwitsch, and the ongoing multivolume edition of the unpublished lectures and essays by Dorion Cairns. Indeed, as an editor and co-editor, Lester Embree was been involved in an extremely impressive array of papers and volumes from phenomenology over the past three and a half decades. This included over 60 edited volumes—beginning in 1972 with a Festschrift for Aron Gurwitsch, then continuing with the publication of writings by his New School teachers Schutz, Cairns, and Gurwitsch mentioned above, and then extending to collections documenting the discussion of phenomenological philosophers and, from Embree's perspective, even more importantly, of phenomenology that have taken place in conferences that he took a leading role in organizing for nearly four decades with scholars from around the world.

Embree supported the work of other phenomenologists not just through his editorial work, but through the key role he played in establishing venues for publishing work in this area. Working with other members of the Center for Advanced Research in Phenomenology, Embree played an important role establishment of the "Series in Continental Thought" with the Ohio University Press, where he also served as Chairman of the Editorial Board from 1978 through 1984, and the series "Current Continental Research" that was co-published with the University Press of America. He also served as Chairman of its editorial board from 1981 through 1997. While Lester Embree was President of CARP, CARP established the series "Contributions to Phenomenology" (CTP) with Bill McKenna as the founding editor of that series with Kluwer Academic Publishers (now Springer Verlag). This series, now with over 92 volumes, has

⁵ An overview of the Archival Repository, currently housed in the Ned McWhorter University Libraries at the University of Memphis can be found on the CARP website at www.phenomenologycenter.org.

since served as one of the most important series for current research in phenomenology since its inception in 1988; it includes 15 volumes in which Embree served as editor or co-editor. Embree was also one of the “early adopters” in the realm of electronic publishing that is becoming ever more important in the twenty-first century and opens up new possibilities for the global dissemination of scholarly work because of its significantly lower costs and easy accessibility anywhere in the world that students and scholars have access to the internet. In 2001, he edited—together with Steven Crowell and Samuel J. Julian—an extensive collection of essays with the title *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century* with the newly founded Electronpress at www.electronpress.com. He also played a key role in the electronic publication at www.o-p-o.net of *Essays in Celebration of the Foundation of the Organization of Phenomenological Organizations* in 2003 and 2004. He has been one of strongest advocates and a major contributor to Zeta Books, a series that distributes its books both electronically and in print from Bucharest, Romania, with a distribution reach around the world.

Of course, in addition to Embree's very substantial contributions to the publication of work in phenomenology as a whole through his editions and establishment of new venues for publications in that area, one should not overlook the important contributions to phenomenology that Embree's own scholarly work represents. Most prominently to be named here is his *Reflective Analysis* that describes Embree's considered approach to phenomenological work in philosophy, other disciplines, and in daily life. This work, intended for both beginners and experts was translated into Castilian, Japanese, Russian, Polish, Romanian, and Chinese, and a number of other languages. His published production includes four other monographs and the impressive number of over 170 articles and book chapters in addition to numerous editions, bibliographies, and translations. Much of Embree's editorial work arose from another major form of his practical contributions to phenomenology, namely the numerous conferences on phenomenology that he has organized since he began his professional activities in this area with the symposium in honor of his teacher Aron Gurwitsch in 1973 and published those essays as issue number 5 in the journal *Research in Phenomenology*.

Embree became one of the Husserl Circle's earliest members at its second meeting in 1969 and has remained one of its most active participants ever since,

including hosting meetings at crucial points in the history of that organization in 1977 and 1994. He was an active member of the Merleau-Ponty Circle since its founding in 1974 and coordinated that group's meeting in 1977, and he was one of the founders and has served many years on the Executive Committee of the Society for Phenomenology and the Human Sciences (SPHS) that normally meets each year in conjunction with the Society for Phenomenology and Existential Philosophy (SPEP). One of Embree's positive contributions to SPEP, which he also attended regularly for fifty years, included the establishment of CARP's annual Aron Gurwitsch Memorial lecture at SPEP that has featured many of the most notable scholars in phenomenology from around the world and is often one of the best-attended events at the annual conference.

Embree's energy, organizational experience, and extensive personal contacts became especially apparent after his appointment to the William F. Dietrich Eminent Scholar in Philosophy Chair at Florida Atlantic University in 1990. Combining the resources of his endowed chair with his leadership in CARP, along with some funds generously bequeathed to CARP by Ilse Schutz and Alice Gurwitsch, the Seagate Inn in Delray Beach became a gathering place at conferences for leading phenomenologists from North America and around the world. Many of these are documented in the collections of essays in the Contributions to Phenomenology series mentioned above. They began with a conference he co-organized with John Drummond on "The Phenomenology of the Noema", followed by conferences on phenomenology and the natural sciences, phenomenology and the formal sciences, and phenomenology and the cultural disciplines, each time with a conference co-organizer who also took the lead in publishing the papers delivered at the conference. Other topics have included issues in Husserl's Ideas II, phenomenology and politics, phenomenological ethics, feminist phenomenology, Simone de Beauvoir's existential phenomenology, Merleau-Ponty's reading of Husserl, and Schutzian social science—to name just a few.

The other increasingly dominant focus of Embree's organizational energies during this time was facilitating contacts between members of the various phenomenological traditions around the world that for several decades had taken on a life of their own within their own nations or parts of the world and not been as actively in contact with each other as the North America and Western European phenomenologists have been since the end of World War II. One of the first

conferences organized by CARP after Embree became president was a meeting organized by J.N. Mohanty and D.P. Chattopadhyaya with colleagues from the United States and India that was held in India in 1988. At his Delray Beach meetings, Embree had always included colleagues from Europe and Asia, but his impetus towards increasing international contacts across different national phenomenological traditions took a decisive turn as he was soliciting contributions to the comprehensive *Encyclopedia of Phenomenology* that was published in the CTP series in 1997. In addition to entries on topics and prominent figures in the phenomenological tradition, it included essays on the history of and current state of activity in phenomenology in a whole range of countries that included Australia, Austria, Canada, China, Czechoslovakia, France, Germany, Great Britain, Hungary, India, Italy, Japan, Korea, the Netherlands and Flanders, Poland, Portugal, Russia, Scandinavia, South Africa, Spain and Latin America, the United States, and Yugoslavia. In particular, this project identified phenomenological traditions in Korea, Japan, and China as well as in Latin America and Eastern Europe that were largely unknown to most scholars in North America and Western Europe at the time. He came to the conclusion that: "Given its spread into other disciplines as well as across the planet, phenomenology is arguably the major philosophical movement of the 20th century"⁶.

In commissioning these articles, Embree and his co-editors became personally acquainted with many of the leading practitioners of phenomenology in these parts of the world and in the years that followed the publication of the *Encyclopedia*, Embree consciously sought to find ways to support and foster these traditions and to bring together these scholars from around the world who previously had not known each other and their work. Under the CARP umbrella, Embree facilitated meetings between leading phenomenologists from North America and Western Europe and phenomenologists from Korea, Hong Kong, Japan, and Latin America, among others. In some of these cases, CARP was instrumental in the foundation of phenomenological organizations in these countries as well as in the Nordic countries of Europe, in Eastern Europe—in particular in Romania—and then just recently in the Mediterranean region. These include the *Círculo Latinoamericano de Fenomenología* (CLAFEN), the Nordic Society of Phenomenology (NoSP), the Central and European Conference on Phenomenology (CEECOP), Phenomenology for East Asia CircIE (PEACE), and

⁶ Lester Embree *et al.* (eds.), *Encyclopedia of Phenomenology*, p. 1.

Reseau Euro-Mediterranean de Phénoménologie pour le Dialogue Intercultural (REM). These efforts culminated in the founding of the Organization of Phenomenological Organizations (OPO) under Embree's leadership in Prague in 2002 that brought together over 50 representatives of phenomenological organizations from around the world to present their work and find out about contemporary work in phenomenology from their intellectual compatriots in other parts of the world. Since then, OPO II met in Lima in 2003; OPO III in Hong Kong in December of 2008; OPO VI in Segovia Spain; OPO V in Perth, Australia in 2014; and OPO IV will meet in Memphis at the beginning of 2019. Ongoing communication between the members of these philosophical organizations and other interested scholars has been greatly facilitated by the "Newsletter of Phenomenology", which Embree was instrumental in establishing in 2002. This electronic newsletter provides information about recent publications in phenomenology in a whole range of languages, calls for papers and reports on conferences, news about recent appointments and other items on a monthly basis to over 3,750 subscribers. Lester Embree would be the first to emphasize the degree to which scholarly endeavors in general, and his own endeavors within phenomenology in particular have been a collaborative effort. His involvement in scholarly organizations, his editorial work, his role in establishing new venues for publication and organizing national and international conference in phenomenology have always been collaborative enterprises, involving teams of scholars and scholarly publishing houses. Embree has respected and acknowledge the legacies of those who went before in the phenomenological tradition; involved those currently contributing as scholars, co-editors, fellow organizers of conferences, and colleagues; and attempted whenever possible to involve younger scholars and future phenomenologists to become part of the enterprise of keeping phenomenology alive not just as a science, but as a living tradition. Lester Embree would admit that all his efforts have been part of a collaborative effort, but one can truly say that he has played a leading role in keeping phenomenology healthy as a scholarly and scientific approach to understanding and solving traditional philosophical problems as well as the global challenges facing us all in what is now the second century of the phenomenological tradition as a global enterprise.



HOPE SPRINGS ETERNAL: A REFLECTION ON THE PROFESSOR

LA ESPERANZA ES ETERNA: UNA REFLEXIÓN SOBRE EL PROFESOR

Elliot Shaw

Palm Beach Atlantic University
shaw.elliott@gmail.com

The summer before starting graduate school, I received a call from the dean of the philosophy department who surprised me with the opportunity of being a Graduate Teaching Assistant in his program. The field of philosophy was not my area per se, but I was thrilled to accept his offer since it was a firm area of interest and what I thought was a great chance to be immersed in a department other than my own, comparative literature. And perhaps more importantly, I was not prepared to reject the position's boon of a generous tuition waiver and monthly stipend.

A few weeks later, I was sitting in a bustling lecture hall with some two hundred undergraduates milling about the room to find seats and chat with fellow comrades, the kind of hopeful anticipation that exists only at the beginning of a semester filling the air. The hour struck for class to begin and Lester ambled into the room, a fat stack of syllabi clasped underarm. As it was the first time I had ever taught as a teacher's assistant, I was feeling slightly nervous, but that began to dissipate when Lester launched into first-day-of-class introductions. I found that despite the surliness of his appearance, which his considerable size and gruff beard did well to emphasize, he engaged the students in a friendly way, making jokes and generally treating them in a disarming, informal manner. I learned soon, too, that Lester's informality belied the masterful command he had of his tradition and discipline.

When I was formulating plans for the coming summer the next January, it occurred to me that Lester, as the school's William F. Dietrich Eminent Scholar, might have need for a research assistant. One afternoon after class, I tried my luck and asked him if he was in need of one. His response was that he already had a fulltime assistant and could not take another, so I thanked him anyway and began considering other plans, generally considering the matter closed. I was surprised, then, when he pulled me aside after class a few weeks later to explain that the assistant he'd had for nearly a decade had accepted another position and was soon leaving. He was willing to take me on for a "trial period" (being careful to emphasize its contingency on my performance). If I proved myself capable of the job, he would hire me officially. I, of course, agreed to his conditions.

Soon thereafter I was brought in to Lester's office for training. When I walked into it, I was struck at the sight of it. A line of hardwood bookcases filled with hundreds of books greeted one upon initial entrance. On top of these were mailing bins and file boxes stacked to the ceiling. One was forced to circumnavigate the makeshift hallway these were arranged into before the room's sizable spread was unveiled. The main area, easily the size of two large offices, was comprised of two desks affixed to opposite walls with a large a large table between, a faded, pink dormitory-style couch sitting beneath the wall of windows on the room's far end, and, of course, more stacks of boxes. These various surfaces were covered with a hackneyed panorama of objects: reams of papers, large manuscripts with scribbling and sticky notes hanging out like an array of colorful tongues, old books, new books, hard drives, staplers, figurines, and so on. There was also a pantheon of framed pictures hanging above Lester's desk. It was a group of philosophers I did not know well at the time, but philosophers with whom I would become intimately familiar in the coming months and years: William James, Alfred Schutz, Aron Gurwitsch, Dorion Cairns, and, of course, Husserl.

Leaving Lester's office that day, I walked away with the feeling that I was working with a unique scholar. Not only did Lester seem more gifted than most the professors I had encountered up until that time, but he had what I felt was a historically-attuned perspective on things, an attitude and way of interacting with important philosophers of the past as a true peer among them. I sensed that his mind was consistently engaged in the philosophical conversation that

extended beyond the present moment, as if the pantheon of philosophers whose gazes hovered above his desk continually reminded him of where his attention should be. It would suffice to say that I was impressed by Lester and came to respect him greatly, which for a long time persuaded me to behave in a strictly formal and professional manner with him. But as time would show, the more we worked together, the friendlier we became.

In his memoir, *Out of Place*, Edward Said remarked that his high level of productivity was due in part to the fact that he had little “concept of leisure”, which is something I believe he and Lester had in common. Most days, Lester was up before dawn and out the door shortly after. On his way to the office, he would stop by the grocery to get breakfast, oftentimes a few hard-boiled eggs, a salad for lunch, and a quart of diet iced green tea, which he would usually finish by the end of the day, and then repeat the routine the next one. Arriving at the university, he parked in the same spot at the back end of the lot everyday so that, he explained to me once, he never had to think about where he parked; the extra walking it demanded he considered a key part of his daily exercise.

Once at the office, most mornings were spent reading and responding to emails, which he could produce with machine-like efficiency, some days writing several dozen. A portion of each morning was usually spent catching up on the news through his favorite outlets like the *Huffington Post*, the *New York Times*, the *Daily Kos*. Paul Krugman’s popular blog, “The Conscience of a Liberal”, was also essential daily reading. He was so devoted to reading Krugman that one time he once likened it to the closest thing to a religious devotion he’d had, but it was a devotion destined to not last forever. Over the 2015-2016 presidential election, Krugman came out as outspokenly pro-Hillary, which was almost anathema for Lester, who, many will remember, was a die-hard Bernie Sanders supporter. His devotion to Bernie’s cause was extensive; he donated to the campaign, purchased buttons, printed and pasted pictures of Bernie around his office, and read about any developments in the primaries voraciously. It even provoked him to stop reading Krugman, the writer he had once so much admired. Even late in the electoral process, when Bernie’s chances of gaining the nomination were slim-to-none, Lester championed the diminishing off-chance of him winning. As he was fond of saying, “hope springs eternal”.

When the nomination was cemented and Hillary's candidacy confirmed, Lester conceded begrudgingly with the diplomatic concession that he would "hold his nose" while casting his vote. On a Friday in October, as Lester was convalescing in a rehabilitation facility, I helped him fill out his absentee ballot and put it in the post for him. Despite the principled misgivings he had had, I remember the look of contentment on his face that day and the sense that we had accomplished something meaningful.

After a morning of emails and news, Lester would begin working on his seemingly endless list of research projects. His ability to hunker down with mule-like determination, spending hours at a time, day after day, diligently editing a manuscript or digging through Dorion Cairns's enormous *Nachlass* to chart the use of a particular term or phrase, was always impressive.

Around noon, Lester would have lunch at his desk, often returning to the news to catch any updates. These moments were often endlessly amusing to me because Lester gave himself the freedom to indulge in more sensational—even gossipy and *salacious*—news stories that float around places like *The Huffington Post*. He would read and chuckle at celebrity news, paparazzi photos, internet fads and lingo. Sometimes he would ask if a savvy *Millennial* like myself was privy to this or that new, zeitgeist-y trend (which I often was not). And while his incredulous reactions to these kinds of trivial articles were entertaining, I was also impressed that Lester, well into his 70s, had a kind of perennial *with-it-ness* that allowed him to engage with and appreciate, rather than feel alienated by, the wily twists and turns of contemporary culture, which was a tremendous credit to him.

Around 2 or 3 in the afternoon, Lester would head home to take his daily nap, or "siesta" as he liked to call it, but he always brought work home with him. After his rest, he would get back to work for several hours more. He was usually in bed at an early hour, but even that was not the end of his day. He had the odd habit of waking around midnight or 1am to work for another hour or two at the desk nestled into the corner of his bedroom. Only after this would he go to bed for the final time to sleep for a few hours before waking up and beginning his routine again.

Lester always felt that time was best spent researching and writing, which made him often view teaching as a kind of necessary evil to his profession. However, despite his apparent distaste for it, I saw him take pleasure in lecturing and interacting with students in the classroom, even though he rarely confessed as much. He enjoyed showing students how philosophy could clarify ideas, how relevant it was to everyday life—as much as he also he relished antagonizing conventional notions of things. Nevertheless, there was never any doubt that he felt his greatest duty was to produce research, and it was always his greatest satisfaction.

As such, summer months, holidays, and breaks in the semester were always only opportunities for catching up on research tasks. I became habituated to the eerie look of the vacant campus and desolate parking lots on those “days off” when the school was absent of virtually any warm bodies, the hallways becoming cavernous byways whose silence was only ever disturbed by him or me shuffling through it. I came to associate such solitude and stillness with unimpeded productivity. It occurred to me over the course of our working together that Lester spent most of his days in this kind of isolation, absent of people and sound, and wondered if there were moments he felt lonely as I might be tempted to in such a situation. But I never encountered any signs indicating so in all our hours together. By all appearances, he was totally contented by the busyness of his work, by the warmth of industry.

There were many times when, during one of our long, quiet workdays, I would break the silence to ask about some concept in our work I didn't quite grasp (while trying to suppress the feeling of being naïve for having to ask). Lester, without missing a beat, would often respond as if we had already been discussing the topic, launching into a clear, accessible answer and often going beyond what it demanded. He never balked at the simplicity of a query of mine or act as if his time was above dealing with such things; it simply seemed as though philosophy and phenomenology were always near the surface of his mind. Sometimes these questions would spark conversations about phenomenology or philosophy in general or politics that lasted as long as an hour in the middle of a workday, which were often the highlight of my day. They were always helpful and rich, and often brought philosophy to life for me in new ways.

Lester's generosity in conversation was paralleled by a secret charity with his possessions. He regularly marveled at how easy it was to make people feel special by giving them something, how simple it was to make someone's day. When he travelled, he made it a point to purchase gifts, usually little knick-knacks but sometimes very fine things and sometimes half a dozen at a time, so that he could distribute them to friends, colleagues, even people he hardly knew at all when he got home. To this day, my wife has a drawer lined with very fine silk scarves given to her by Lester from his trips to Asia, Australia, Italy. When he was convalescing in the rehabilitation center after his injury, he asked me to withdraw from his bank account five \$20 bills for him to have so that he could surprise nurses whose services he particularly appreciated.

This was in concert with the fact that he regarded objects he owned with only a kind of tenuous ownership. Lester's home and office were filled with a truly idiosyncratic assortment of stone, steel, and wooden figurines that had been procured from all over the globe—little dragons, plump-bellied Buddhas, arrowheads, frogs, bears. It was not uncommon for office visitors unaccustomed to the kaleidoscope of objects to awe at one or all of them. There were several occasions when, upon hearing someone's passing appreciation for one of his things, he pulled the object down and gave it to them on the spot. The look of surprise and happiness that would emerge on the person's face was a moment Lester savored and something I think he never grew tired of.

After my first few visits to Lester's house, a painting of his caught my eye. It was a placid city street scene in muted blues and greens of children, a family on a walk, a bicyclist, a dog, in a simple, Henri Rousseau-like style. When he heard it was my wife's birthday the November before he passed, he told me to take it off the wall as a gift to her. I avoided taking the picture for some time, partly to make sure he was truly okay with parting with it, but he persisted in his request, and we enjoy the picture today.

Those close to Lester know that he endured a painful blow in 2013. After a perfunctory five-year-review, the university demoted him from his position as an eminent scholar, a position he had held since 1990 and had thought he would have for the duration of his career. It was a shock and a bitter loss for Lester that was made all the worse because Lester found the university's reasoning for

the demotion dubious, which compelled him to develop an appeal against the decision. Many hours and sleepless nights were given to this task, but little progress was ultimately made in reversing it. Lester was forced out of his sprawling office for one a quarter of its size. He pared down books and furniture, moved most of his filing cabinets home, and did his best to maximize the new space. He filled three of his new office's walls with bookshelves, floor to ceiling, with the remaining wall for his desk. Within these walls of books, he squeezed a small fridge (on top of which he balanced the printer), and the pink dormitory couch from the old office. This became our little workspace. I worked on the couch behind him, using the arm of the couch as a prop for my laptop and the cushions a place for my papers and files. We developed a system and made the space surprisingly functional for our purposes, producing several volumes and articles while we were there.

After being in the new office for just a few months, Lester had made designs on the double-sized room at the end of the hall, hopes of converting it into his new sprawling office space dancing in his mind, but these hopes were dashed when a new secretary moved in there. Then his plans involved blowing out walls and merging one office with another, but these too were pipedreams. However, this was his habit: to never stop envisioning what could be.

In the summer of 2016, Lester set down a file box he was carrying in his house and heard a pop in his lower back. After having it examined a few weeks later, we learned that he had suffered two compression fractures, not an uncommon injury for someone his age. But we also learned that the medical procedure used to address such an injury was not a surefire fix: the procedure could fix the issue, but might also cause complications further down the road. The only other option was to wait for the injury to heal, which was the route taken by Lester. It was a difficult, uncomfortable route to take, the pain of which he managed with pills and pads and resting in bed for some weeks.

Lester endured a minor fall a few weeks thereafter and another one about a month after the first one, which sent him to a rehabilitation facility for a couple of weeks. This began the pattern of the last half of 2016—of entering rehabilitation, convalescing, going home, and then, finding things unmanageable, eventually returning to a facility. During this time, Lester constantly looked

forward to the time when he would be physically revived. He continued to think about projects, had me compose and send emails for him, and even managed to do a little writing himself.

One day, while I was visiting him on a Friday to check in, he gave me a text he had scribbled on a yellow notepad, asking if I would type it into a word processor. He hoped it become a paper he would present when he got better. It is possibly the last thing Lester composed, and perhaps it is appropriate to include here. He entitled it "Notes on Being Disabled", and had planned on delivering at the PeacE conference in Tokyo that December:

Some months ago I fell and broke my back. After hospitalization and rehabilitation, I am home for further physical therapy. I can walk with a "walker" and take lots of pills. I should be practically normal in two more months or so.

These notes are phenomenological in the minimal signification: they are facts from my recent life. I begin with the social aspects and then report what ought be called the central aspects of my experience.

To begin with, there are medical people, doctors, nurses, and aids who come to the house to check blood pressure, heart beat, etc. Beyond that there could be traditionally family members who buy food, etc. In my case, I was lucky to have my son on leave from his job across the state for a month. He cleaned my house, bought lots of food, took my for doctor's appointments, etc. that I could not do myself. Since he has left, I have a "home health helper" two hours a day, seven days a week. She shops, cleans house, washes dishes, and takes care of laundry. These are things I like to be able to do without a thought, but now must carefully calculate for her to do.

Before I fell, I already had my "research assistant", whom I pay. He used to help with editing, proofing, etc., but now he also does my bills, checks my email correspondence, and takes me to doctor's appointments. These are still difficult if not impossible for me to do alone.

Most of the days, I just lay on my back and my situation is limited to what I can reach with my hands plus use of a "grabber" by which I can bring some things within reach. The most important things within reach are my pills, water, and diapers, plus the lights and heater. But much attention goes to my telephone (I can't word-process yet). Because my memory is still defective, I take lots of notes.

This is only the second paper I have tried to write. I hope it's useful for PeacE, which is the organization I am most proud of precipitating years ago in Delray Beach. My best to you all (and never break your back!).

As this short composition makes evident, Lester's hope for the future was as strong as ever when he wrote it. But by January another set of issues had arisen. Plans were put in place for them to be addressed, and though we all were hopeful of a turn-around, it seemed the months of struggle had taken its toll. I was at my home on a Thursday morning grading papers when I heard my cellphone

chime, signaling the reception of a text message. It was a message from Lester's son saying that Lester had passed the night before.

During the span of months when Lester was resting at home, we began a routine of having lunch on Fridays at his home. We would pick up fast food and sit at his dining room table and talk. One day, I expressed how a book of his, George Gusdorf's *Parole*, had had a significant impact on me. I had discovered the gray, unassuming book when we were moving him from the big office to the small one. I was intrigued after briefly leafing through it and took it home to read. I was surprised to find in Gusdorf a kindred spirit whose thinking touched and inspired me. When I explained Gusdorf's effect on me to Lester, he was surprised because the book had left no such impression on him when he read it years before. So, without my prodding, he resolved to read it again so we could have a dialogue about it on our Friday lunches.

In the coming weeks, Lester reread the book chapter by chapter so that with each weekly visit he had some more reactions for me, and while we had interesting conversations about it, in the end, Lester's mind remained unchanged. The book appealed to him only intermittently, finding only the occasional passage insightful. (Gusdorf's very French, literary style did little for Lester, whose preference was always toward the concrete and pragmatic over the poetic.) But Lester's lack of enthusiasm for Gusdorf did not bother me. I was moved by his gesture to read the book at all, that he reread the book on my account solely to engage in a friendly intellectual exchange with me, which I found to be a real kindness.

On the wall behind where Lester sat during these talks hung a small ink sketch in a glass frame. It was of Lester's house, sketched in a loose, charming style by a friend who had stayed with him years before, and it conveyed the house's character well. His house was a Mediterranean style home built in the late 1940s. It had a long crescent driveway that wound beneath the canopy of several gnarled, old oak trees. An inviting front porch lined with rounded, pink columns and arches framed the front door. The sketch captured all of this, and had been titled, simply, "The Professor's House", a title that was always poignant to me. Calling his home "The Professor's House" evoked a kind of congenial affection for Lester on the artist's part, while also aligning Lester's humble home with the work of his life: being a Professor. In that home nestled in thickets of snake plant, palms, and oak he did so much of his thinking, his tireless working,

his devising of projects. It was there that he ate and slept. And it was there that he made plans, looked forward to a future of possibilities, and, indeed, nurtured those hopes that, for Lester, sprang eternal.



REMEMBERING LESTER... WHAT COMES TO MY MIND?

RECORDANDO A LESTER..., ¿QUÉ VIENE A MI MENTE?

Christel Seebohm
Bad Godesberg, Bonn
cseebohm@t-online.de

I can hardly bear the thought that my husband's best and most trustworthy friend also had to pass away only two years after Thomas had to die. Remembering Lester,...what comes to my mind?

Lester taught me what it means to have a friend, a true friend. Upon Thomas's arrival in the USA to teach at Penn State in the early seventies it was Lester who introduced him to his colleagues at the New School for Social Research and at the Society for Phenomenology and Existential Philosophy (SPEP), at the Husserl Circle and also at The Center of Advanced Research in Phenomenology (CARP). He opened him the chance to connect with people who like him had a special interest in phenomenology. Meeting at conferences and equally passionate about advancing phenomenology Lester and Thomas soon became friends, and soon they got together for their private conferences at our home. This became quite a tradition after in 1984 Thomas had accepted a chair at the University of Mainz and we had moved back to Germany. From then on year after year, whenever his itinerary allowed, Lester made it a habit to drop by to "check how his friends in Germany were doing". And it always was a pleasure for me to make himself feel at home with us sharing our lives with him. And he became our favourite guest: Tall as he was, he spread out with his things comfortably in our very tiny guestroom and then moved to his special chair to sit reading and working quietly in our gardenroom with its pleasant view, until Thomas came

down from working in Mainz or down from his study upstairs to join us for our meals, or to celebrate our precious "L'Heure Bleue" with us at teatime when the sun was setting in the afternoon or later at night getting involved in very engaging conversations over a glass of wine. There was an impressive variety of interesting topics for discussion that were of concern to the three of us and Lester was the expert on all of them: New impressions gathered on his latest travels, shared concern about what was happening on the political stage on both sides of the Atlantic, caring about the problems of our environment, for instance in respect to the management of waste and the possibility of the development of the electric car to replace the fuel burning cars with their life threatening effects (Lester was the first one we saw having an electric car parked in front of his house).

All in all we cherished a wide range of interests that came up when we sat together talking. His warm, witty and quite unusual sense of humor set a good note to it. He was a very good listener interested in his fellow human beings, and in his openness of mind and with his keen judgement he never seemed to push his opinion. So sitting together with him always offered food for thought and was a valuable gift in our conversations.

For Thomas, Lester as his friend was essential for his work. During his stays discussing philosophy and especially phenomenology was at the center of their shared interest. Both, it seemed to me, were aiming at the same goal, i.e. Advancing Phenomenology. And in this they deeply respected and admired each other. But the way they dealt with it was quite different: Thomas, due to experiences in his childhood (his father having been a politician) and due to his continuous health problems since he was a child, was not exactly outgoing. Especially in his later years and being retired from his duties at the university, he chose to live and work rather like a hermit. He preferred to live according to the Epicurean motto he had chosen for himself: *Lathe biosas*, live in seclusion to find inner peace for thinking and working. And he felt he was in good company of quite a few other philosophers before him, as for instance depicted in Albrecht Durer's etching of St. Hieronymus in his study Lester, being physically strong and not all withdrawn in his mental setup, seemed to me to have a completely different approach to life and to act under his chosen motto: "don't you forget: I am a marine!".

Equally prolific in his work and thinking as a philosopher Lester also was a perfect networker reaching out to foster and promote phenomenological thinking all over many different countries and cultures travelling tirelessly to realize new phenomenological projects and organizations all over the world, networking to connect people in different academic settings.

At the base of this was his sharp recognition of academic potential and excellence and a personal generosity of mind and heart that is so rare in human beings in general and also in academic circles. He understood and supported Thomas's work and especially during the last phase of his life, when Thomas had become too weak to get to the university library himself to search for material still relevant, Lester kept sending him copies of books and articles that might still be of mutual interest to his friend. On the other hand he time he generously kept me informed about what was going on the English/American literary scene as well. Thomas died August 2014, right after finishing the last part of the book he had been working on for so many years. "History as a Science and The System of the Sciences" was then published posthumously in 2015. And Lester again gave proof of his dedication and deep friendship for Thomas. He took care that the book's index was complete and saw it through the complex process of publication, which I could never have done for him.

Remembering Lester: I feel happy and grateful life offered us the chance to have met him and to experience the intellectual depth and the warmth and generosity of his friendship. The times we had together were the good times. He was a friend, a true friend to both of us and he always will be...



ENCUENTROS Y DESPEDIDAS CON LESTER EMBREE
ENCOUNTERS AND FAREWELLS WITH LESTER EMBREE

Carlos Belvedere
Universidad de Buenos Aires
cbelvede@ungs.edu.ar

E assim chegar e partir...

São só dois lados
Da mesma viagem
O trem que chega
É o mesmo trem
Da partida...

A hora do encontro
É também, despedida.

(Milton Nascimento, *Encontros e Despedidas*)

Conocí a Lester Embree en 1999. Roberto Walton lo había invitado al Encuentro Nacional de Fenomenología y Hermenéutica que organiza todos los años en la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Lejos estaba entonces de comprender la gravitación que ese acontecimiento tendría en mi vida.

Todavía recuerdo su imponente figura apoltronada en la antesala de la Academia. Una sonrisa afable encaramada a su fornida silueta me tendía una invitación al diálogo. Aunque recién entonces nos conocíamos personalmente, de algún modo yo ya lo “conocía” porque sus libros y artículos me habían influido profundamente. Mi tesis de doctorado había estado dedicada a Schutz, y dos de

los principales pilares sobre los que se sostenía eran *Worldly Phenomenology*¹ y *Schutzian Social Science*², ambos libros compilados por Lester. También había trabajado minuciosamente el cuarto volumen de la obra de Schutz editado por él, junto con Helmut Wagner, George Psathas y Fred Kersten. Si algo podía ambicionar por aquel entonces era participar como autor en alguna de sus compilaciones. En eso consistía mi *hybris*. Por megalómanas que fueran mis pretensiones de “argentino”, jamás pensé que tendría la fortuna de conocerlo personalmente y de recibir sus sabios consejos durante casi veinte años. Aquel primer encuentro me marcó, tanto en lo académico como en lo personal.

Lester era una persona de virtudes contrastantes. No hablo de un balance de virtudes y defectos sino de una feliz combinación de cualidades reunidas de modo inesperado. La fuerza de sus convicciones, que su voz potente expresaba con elocuencia, lejos de intimidar y demarcar posiciones excluyentes, propiciaba el encuentro entre los interlocutores menos pensados. Una disposición amigable y ecuménica se expresaba en sus alocuciones tajantes, que solían combinar la ironía con la confianza ciega en el diálogo, pues consideraba que la fenomenología sólo es posible en el encuentro de quienes la practicamos en sus más diversas formas. Además, tenía un ojo clínico infalible. A pocos días habernos conocido ya me había dado uno de sus grandes consejos, que todavía atesoro.

Walton tuvo la gentileza de avisarme de la visita de Lester con anticipación y de sugerirme que lo invitara a presentar una charla en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires. No pude desaprovechar semejante oportunidad. El 24 de septiembre, en el Instituto de Investigaciones Gino Germani (perteneciente a la Facultad), Lester presentaba un tema en el que —veremos luego— seguiría interesado a lo largo de su vida, especialmente en sus últimos escritos. Ante una selecta pero nutrida concurrencia, abordó la cuestión de “Los grupos en Schutz: La estructura significativa concreta del mundo socio-histórico”. Luego de la charla fuimos a comer. Como anfitrión, pedí la cuenta y me dispuse a pagar. Lester se opuso amablemente y me dio allí la primera lección de vida. Era, por cierto, un mandato, pero uno sabio y generoso.

¹ Lester Embree (ed.), *Worldly Phenomenology: The Continuing Influence of Alfred Schutz On North American Human Science*, Washington D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology and University Press of America, 1988.

² Lester Embree (ed.), *Schutzian Social Science*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999.

Tras agradecer la invitación y elogiar el establecimiento (que, de todos modos, no habrá sido de los más selectos que visitó en su vida de viajero incansable), insistió en pagar y me dijo que, como retribución, debía invitar a uno de mis estudiantes a comer a algún lugar como ese. Fue un gesto que me impresionó. Muchos años después, en uno de los innumerables congresos en los que coincidimos, le recordé la anécdota. Aunque la había olvidado, la idea le seguía pareciendo correcta y la obligación contraída, vigente. Me preguntó si había cumplido. Tuve la dicha de responder que sí, y que lo había hecho en reiteradas ocasiones.

La charla que había dado ese día también me impactó de un modo duradero. Abordó una de las cuestiones más polémicas en ciencias sociales. Se refirió a las entidades colectivas. No se apegó a la idea dominante de que Schutz negaba su existencia sino que —para mi sorpresa— argumentó que el grupo preexiste al individuo.

No sonaba muy schuziana la idea, aunque sí lo era. Con fidelidad, aunque también con libertad y originalidad, Lester mostró que es posible encontrar en la obra de Schutz una auténtica sociología de los grupos que difiere en aspectos sustantivos del individualismo metodológico con el cual, de un modo habitual y dogmático, se lo suele relacionar.

No era una simple provocación. Lester se mostraba convencido de que el individuo es derivado a partir del grupo. Y sostuvo esta convicción a lo largo de los años, tal como pude constatar al seguir el desarrollo de su obra.

Hasta sus últimos escritos, Lester continuó trabajando esta idea³, profundizando y sofisticando los argumentos presentados en aquella conferencia. De esta reelaboración surgieron dos argumentos principales: uno, metodológico, según el cual Schutz no fue el individualista metodológico que muchos creen; otro, ontológico, según el cual los individuos son *abstracta* abstraídos a partir de los grupos, que son *concreta*⁴.

³ Esta continuidad puede apreciarse en la siguiente secuencia; Lester Embree, "Los grupos en Schutz: La estructura significativa concreta del mundo socio-histórico", conferencia dictada en el Instituto de Investigaciones Gino Germani de la Universidad de Buenos Aires, el 24 de septiembre de 1999, traducción de Claudia Martínez U., mimeo; Lester Embree, "From 'We' to 'I' and Back: Still Learning from the New School", *The 41st Annual Meeting of The Husserl Circle*, New York City: The New School for Social Research, 2010, pp. 37-46; Lester Embree, "Groups in Schutz: The Concrete Meaning Structure of the Socio-Historical World", *PhaenEx*, vol. 6, 1 (2011) 1-11; Lester Embree, *The Schutzian Theory of the Cultural Sciences*, Cham/Heidelberg/New York/Dordrecht/London: Springer, 2015.

⁴ Lester Embree, "Groups in Schutz...", *op. cit.*, pp. 1-11.

Lo que me impresionó de Lester es que, sin abandonar la fenomenología, podía hablar de entidades colectivas —lo que para otros sería un tema tabú. En un sentido muy schutziano, aunque diciendo algo que Schutz jamás dijo de ese modo, sostenía que hay vida colectiva y que, para alcanzarla, el individualismo metodológico resulta insuficiente.

Como dije, la posición metodológica de Lester contradecía el consenso predominante de que Schutz había sido un individualista metodológico. Lester argumentaba que esta concepción fue prontamente abandonada por Schutz. Por cierto, el individualismo metodológico puede encontrarse en su *opera prima*, donde elogia a Georg Simmel y a Max Weber por haberlo introducido en las ciencias sociales. Incluso parece haberlo puesta en práctica al oponerse al supuesto “colectivismo metodológico” de Talcott Parsons, por ejemplo⁵. Pero esta quirúrgica delimitación no hace más que resaltar el hecho de que a Schutz el individualismo metodológico no le duró mucho...

Hay un giro en la obra de Schutz que, quizá por motivos ideológicos o a lo mejor por mera desatención, ha pasado inadvertido para todos menos para Lester. Schutz abandona el individualismo metodológico a poco de haberlo adoptado; abandono que ocurre ni más ni menos que en el transcurso de su primer libro, que comienza con esta perspectiva y culmina con la contraria. A partir de entonces, se fue volviendo cada vez más consciente de que siempre partimos de un mundo intersubjetivo y por lo tanto nunca estamos solos. La sociedad no es algo que pueda reconstruirse a partir de interacciones entre individuos porque el individuo es una abstracción de la única realidad, que es la vida concreta de los grupos.

En consecuencia, ni el individualismo metodológico ni la egología por sí misma pueden acceder a ella. Antes de operar la reducción egológica —sostiene Lester— nos encontramos en actitud intersubjetiva, lo cual significa que somos subjetividades que se encuentran unas junto a otras y comparten un mundo objetivo común o, mejor dicho, un mundo “público”. En otras palabras, ante todo somos miembros de un “Nosotros”⁶.

Así que, aunque muchos creen que Schutz pensaba que lo concreto es el individuo y que lo colectivo es un ensamble de individuos, más bien ocurrió lo

⁵ Lester Embree, “From ‘We’ to ‘I’ and Back...”, *op. cit.*, p. 40.

⁶ *Ibid.*

contrario: que, para él, el individuo era un *abstractum* obtenido a partir de la "vida colectiva concreta"⁷. Toda concepción del mundo social como estructura de individuos —nos dice Lester— es producto de una abstracción y, por lo tanto, resulta abstracta.

En efecto, el argumento de Lester —con el cual coincido plenamente— es que para Schutz la idea de que los individuos existen por sí mismos, separados unos de otros, es una "abstracción ficticia" porque, en realidad, lo concreto son los grupos. Los individuos, en cambio, si se los concibe al margen de sus membresías grupales, son meras abstracciones⁸ ya que siempre somos miembros de algún grupo; y esto es algo que no queda claro cuando se concibe el mundo social como una estructura de individuos⁹.

Si el mundo social no puede concebirse de este modo, es porque contiene grupos relacionados entre sí de diversas maneras y que son, precisamente, lo fundamental en tanto son concretos y no abstractos, como los individuos. Luego, la estructura fundamental del mundo social es la de los grupos, de los cuales se puede decir (al menos "metafóricamente") que viven, nacen y mueren¹⁰. Hay, entonces, una vida colectiva concreta, la cual habría sido advertida no solo por Lester sino también por Schutz, cuya ontología social "incluye colectividades sociales"¹¹.

Esta es, principalmente, la conclusión que extrae Lester, a sabiendas de que está yendo más allá de la letra de Schutz, aunque también con la convicción de no traicionar su espíritu. Los grupos son el sujeto colectivo de la vida social. Funcionan como el yo [*self*] en la estructura del individuo y pueden relacionarse con otros de un modo análogo a como el individuo se relaciona con sus socios, predecesores, contemporáneos y sucesores¹². Más aún, los miembros de esos grupos pueden tener y compartir sentidos subjetivos y objetivos comunes y así

⁷ Lester Embree, *The Schutzian Theory of the Cultural Sciences*, pp. 125s. Véase también: "Groups in Schutz...", *Op. cit.*, p. 5; y "Los grupos en Schutz...", *op. cit.*, p. 3.

⁸ Lester Embree, *The Schutzian Theory...*, *op. cit.*, p. 43. Véase también: "Groups in Schutz...", *op. cit.*, p. 6; "From 'We' to 'I' and Back: Still Learning from the New School", p. 44; y "Los grupos en Schutz...", *op. cit.* *La estructura significativa concreta del mundo socio-histórico*, pp. 3s.

⁹ Lester Embree, *The Schutzian Theory...*, *op. cit.*, p. 125 (el subrayado es de Embree). Véase también: "Groups in Schutz..." *op. cit.*, p. 5.

¹⁰ Lester Embree, *The Schutzian Theory...*, *op. cit.*, p. 129. Véase también: "Groups in Schutz..." *op. cit.*, p. 11; y "Los grupos en Schutz..." *op. cit.*, pp. 5s.

¹¹ Embree, Lester, *The Schutzian Theory...*, *op. cit.*, p. 124. Véase también: "Los grupos en Schutz..." *op. cit.*, p. 2; y "Groups in Schutz..." *op. cit.*, p. 3.

¹² Lester Embree, *The Schutzian Theory...*, *op. cit.*, p. 124. Véase también: "Groups in Schutz..." *op. cit.*, p. 3; y "Los grupos en Schutz..." *op. cit.*, p. 2.

constituir una auténtica “relación-Nosotros”, en el sentido que le da Schutz a esta expresión¹³.

El ejemplo más conveniente al respecto es el de los grupos primarios, que son —según observa Lester— “colectividades consociales”¹⁴ y nos permiten apreciar más claramente la analogía entre una estructura social de individuos y otra de grupos. En el encuentro cara a cara, un grupo de consocios puede ser análogo al yo en la estructura social de los individuos. En ese caso, este nosotros sería un sujeto. En cuanto tal, un grupo primario tendría un punto de vista colectivo y podría tener sentidos e interpretaciones compartidas, incluidas las autointerpretaciones, a partir de las cuales puede ejercer influencias internas y externas¹⁵.

A fin de comprender mejor esto, Lester acuña la expresión “grupos Vosotros”, en analogía con la relación-Tú descrita por Schutz. Los grupos primarios serían de esta clase pues podrían tener “vidas internas colectivas de comprensión mutua e interacción”, así como “una situación común “que definen e interpretan en base a significados subjetivos compartidos”¹⁶. Además, estos grupos pueden entrar en relación con otros “grupos nosotros” y con “grupos ellos” o “vosotros”. Todo lo cual implica que los grupos tienen vida interior colectiva¹⁷.

Como ya mencioné, nada de esto puede captar el individualismo metodológico. Lester lo sabe, y por eso adopta una estrategia distinta. No compartía la idea de muchos respecto de que el carácter meramente metodológico del individualismo de Weber y, presuntamente, de Schutz, no implica negar la existencia de entidades colectivas pues simplemente indica un modo de abordaje, no una concepción sustantiva de lo social. ¿Cómo podría nuestra metodología contrariar nuestra ontología? No resulta convincente una creencia en entidades colectivas que predique como única vía de acceso a ellas el recurso al individuo. Además, contradice la idea —que hemos tomado de Lester— de que existe una experiencia subjetiva propia de los sujetos colectivos. Será a esa experiencia, y no simplemente un agregado de experiencias individuales, a lo que habrá que acceder.

¹³ Lester Embree, *The Schutzian Theory...*, p. 125. Véase también: “Groups in Schutz...”, *op. cit.*, p. 4; y “Los grupos en Schutz...” *op. cit.*, pp. 2s.

¹⁴ Lester Embree, *The Schutzian Theory...*, *op. cit.*, p. 127.

¹⁵ *Ibid.* Véase también: “Groups in Schutz...”, p. 7.

¹⁶ Lester Embree, *The Schutzian Theory...*, *op. cit.*, p. 127. Véase también: “Groups in Schutz...”, *op. cit.*, p. 7.

¹⁷ Lester Embree, *The Schutzian Theory...*, p. 127. Véase también: “Groups in Schutz...”, *op. cit.*, 7.

Para ello, será preciso adoptar la perspectiva que Lester insistentemente (no sólo en sus escritos sino también en incontables conferencias y debates) definió como “primera persona del plural”¹⁸.

Esta convicción de larga data encuentra una de sus expresiones magistrales en la presentación de Lester durante el 41^{er} encuentro anual del *Husserl Circle*, donde se pregunta si la tan mentada “perspectiva en primera persona” es algo más que una terminología tomada de la lingüística y si no habría que definirla como “plural” en vez de singular¹⁹.

Lester consideraba que la perspectiva en primera persona del singular era consecuencia de un “tonto individualismo puesto de rodillas” característico del eurocentrismo y contrapuesto a la tendencia dominante en las culturas asiáticas, que siempre consideran a las personas como miembros de los grupos a los que pertenecen²⁰. Para Lester, entonces, es preciso —siguiendo el mandato de Schutz— partir de la intersubjetividad; con lo cual la perspectiva en primera persona del plural se vuelve imperiosa²¹.

A pesar de que Lester remitía estas ideas a Schutz, bien sabemos que le son propias y que significan una originalísima contribución a la sociología fenomenológica. Sabía que estaba nadando contra la corriente al romper la dogmática asociación entre sociología fenomenológica e individualismo metodológico. Si esta metodología deja escapar la experiencia que de sí tienen los grupos, tanto como el sentido (subjetivo y objetivo) de sus acciones e interacciones, entonces estamos ante la necesidad de un nuevo abordaje que no oculte que el mundo social es un mundo de grupos y que los individuos nunca existen por sí mismos sino siempre como miembros de algún grupo.

Nótese que Lester encontró un modo fenomenológico de referirse a sujetos colectivos sin incurrir en mistificaciones metafísicas. Los grupos no son entidades imaginarias sino sujetos colectivos concretos, integrados por individuos o por otros grupos que pueden compartir sentidos subjetivos y objetivos y actuar unos sobre otros e influirse mutuamente. Y a una experiencia colectiva no puede accederse sin un abordaje que también sea colectivo. Por eso la perspectiva que

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Embree, Lester, “From ‘We’ to ‘I’ and Back...”, *op. cit.*, 40.

²⁰ *Ibid.*, p. 41.

²¹ *Ibid.*, p. 40.

ha de asumir el sociólogo fenomenológico no es la perspectiva en primera persona del singular sino del plural.

Claro que esto es más fácil decirlo que hacerlo; pero la dificultad de la empresa no le quita su valor. Ni la “erudición” ni la “filología” que Lester tan ácidamente cuestionó toda su vida bastarán para ello. Habrá que encontrar otro camino a las cosas mismas que nos dé acceso a los “hechos sociales” —esas cosas tan peculiares que la sociología, a veces infructuosamente, viene persiguiendo desde su fundación. Por fortuna y por desgracia, en esto Lester nos ha dejado mucho que pensar...

Me reencontré con Lester muchas veces. Uno de los efectos que tuvo su influencia en mí fue incentivarme a participar regularmente de congresos internacionales, empezando por el segundo encuentro de la Organización de Organizaciones Fenomenológicas (OPO) —una de las tantas instituciones que Lester contribuyó a fundar—, celebrado en la ciudad de Lima en el año 2005. Literalmente, aquel encuentro me abrió al mundo de la fenomenología.

Entre los numerosos colegas que allí conocí se encontraba Chung-Chi Yu. Lester lo presentó como: *our guy in Taiwan*. Ocasionalmente, Lester utilizaba un lenguaje al estilo de James Bond... Era la versión lúdica de su geopolítica fenomenológica. Más allá del sentido de aventura que la frase introducía, ponía de manifiesto su arraigada convicción de que lo más valioso que un congreso puede ofrecer es el encuentro entre colegas (o, si se prefiere, la “conexión”, para continuar la alegoría...). Tan es así que, como bien se sabe, Lester valoraba más la charla en los pasillos y en las recepciones que el intercambio formal en ocasión de la lectura de ponencias. De ahí que las reuniones que organizaba o patrocinaba solían incluir una cena de camaradería, además de oportunas pausas para el café.

Volví a ver a Lester en el IX Congreso Internacional de Fenomenología y II Jornadas Ibéricas de Fenomenología en Segovia, en 2009. Luego, en el cuarto encuentro de OPO, realizado también en Segovia durante 2011. Coincidimos en dos encuentros (2011 y 2013) de *The Interdisciplinary Coalition of North American Phenomenologists* (ICNAP) y, durante 2009, en la conferencia internacional *Phenomenology, Social Sciences, and the Arts*, en la Universidad de Constanza. Pero donde más asiduamente lo traté fue en las reuniones anuales de la *Society for Phenomenology and the Human Sciences* (SPHS).

Desde 2011 hasta 2015, cada año nos reencontramos allí, donde Lester era una de las figuras históricas de mayor preponderancia. Su voz siempre era oída

y su opinión, respetada. También eran festejadas sus humoradas, como aquella vez en que Jochen Dreher presentaba el libro de Erik Garrett, *Why do we go to the Zoo?* Dreher comenzó a enumerar los zoológicos que había visitado con sus hijos, a los cuales, desde el fondo de la sala, Lester agregó una asociación amiga de fenomenólogos que circunstancialmente se reunía en el mismo edificio que nosotros.

En los pasillos y sesiones de SPHS intercambiamos mucho más que chistes de ocasión. Lester tenía su propia comprensión de la fenomenología, que entregaba en pequeñas dosis, como grageas. Es bien conocida su preferencia por la fenomenología mundana [*worldly phenomenology*]. Quizá sea menos difundido que ella implica mucho más que un apego a la actitud natural de inspiración schutziana. En uno de esos corredores me dijo que la reducción fenomenológica está sobrevalorada [*oversold*]: *I refrain myself from judging. So what?* Y tras una de las sesiones en las que me tocó exponer, dijo que seguía a Aron Gurwitsch en la idea de que lo transcendental no es más que una función de la conciencia. Además, impulsaba entusiastamente la idea de Dorion Cairns de que lo que Husserl llama pasividad se comprende mejor como automaticidad: *as a synthesis that runs on its own*. A esta definición, Lester le agregaba otra, de su propia cosecha. En vez de "actos", prefería hablar de "operaciones" pues ello volvía —según su parecer— más tajante y sencilla la distinción entre actividad y pasividad²².

Otra de las organizaciones que Lester sostuvo desde sus inicios, *The International Alfred Schutz Circle for Phenomenology and Interpretive Social Science*, fue escenario de reiterados encuentros. Resultó memorable la reunión fundacional, que Lester tan delicadamente organizó en la *New School for Social Research* de Nueva York, en 2012; precisamente, en la institución donde Schutz impartiera sus clases. Luego volvimos a tenerlo en Buenos Aires gracias a una ayuda para viajes de la Fundación Williams, que también nos dio sede para el segundo encuentro del Círculo, en 2014.

Lester tuvo a su cargo una conferencia magistral en la que se refirió a "La verificación en Schutz". Como era uno de los organizadores del congreso, tuve ocasión de retribuirle la gentileza a Roberto Walton invitándolo a dar otra de las

²² Lester Embree, "Some Reflective Analysis of Recollecting", *Bulletin d'analyse phénoménologique*, vol. VII, 4 (2011), p. 6. <http://popups.ulg.ac.be/bap.htm>

conferencias magistrales, que versó sobre “La historicidad en Edmund Husserl y Alfred Schutz”. Por supuesto, Lester estaba allí. El debate que siguió fue uno de los más cautivantes que he presenciado. Tomó la palabra y comenzó expresándole al conferencista lo complacido que estaba de descubrir “cuánto sabes de Schutz”. Lo que siguió fue, a pesar de los refranes sapienciales de Lester, un derroche de erudición. Volvimos a vernos para el tercer encuentro, en 2016; ocasión que también sería memorable, aunque por otros motivos.

Por gracia, o ironía, del destino, el último congreso al que asistimos nos encontró debatiendo el mismo tema que en nuestro primer encuentro; solo que con una desfavorable inversión: quien disertaba sobre los grupos en Schutz en esta ocasión era yo.

Comencé diciendo que mi ponencia se basaba extensamente en los trabajos de Lester, quien estaba allí, en la mesa de los moderadores de la sesión, sonriéndome con aprobación mientras yo explicaba que mi objetivo era definir la sociología fenomenológica como una ciencia que se ocupa de la concepción relativa natural del mundo que tienen los grupos humanos, continuando la dirección que Schutz le imprimiera a esta disciplina a partir de su “periodo americano”. No solo continuaba yo la genial indicación de Lester en su primera conferencia en Buenos Aires de que la estructura del mundo social es una estructura de grupos, sino también su agudísima observación de que hay en la obra de Schutz un giro que lo distancia de algunas de sus primeras posiciones, y que podríamos asignar —conjeturaba yo— a su “período europeo”.

Así fue que, inspirado en Lester, cuestioné que Schutz hubiera sido un individualista metodológico pues concebía la sociología fenomenológica como una ciencia de los grupos, partiendo de la convicción de que el “Nosotros” es primordial con respecto al “yo” y de que la “relación-nosotros” es el fundamento de toda categoría existencial. Remarqué —en obvia cercanía con Lester— que para Schutz la idea de que los individuos pueden existir separados unos de otros es una abstracción ficticia y, por lo tanto, la sociología no se ha de ocupar de individuos sino de memberships grupales. Su objeto serán las relaciones de los individuos en el grupo y de los grupos entre sí, y deberá describir las estructuras internas de cada grupo y sus relaciones con otros; de ahí que tampoco valga decir que los grupos existen aislados unos de otros.

Seguí refiriéndome a la coerción social en Emile Durkheim, la vigencia en José Ortega y Gasset, las relevancias en Schutz, y la sociología del conocimiento de Karl Mannheim; pero estos son temas que no vienen a colación.

Al finalizar mi ponencia, Lester tomó la palabra para agradecer el reconocimiento y, de algún modo, morigerarlo al decir que yo había ido mucho más allá de lo que él había logrado y que, aunque compartía mi punto de vista, era un desarrollo que me pertenecía. El texto que había leído desmentía el cumplido ya que estaba plagado de citas de Lester. Además, ya le había escuchado elogios de ese tipo en diferentes ocasiones. Más que hablar de mi trabajo, sus palabras hablaban del carácter de Lester, de su cortesía, y de su inquebrantable vocación de alentar a las nuevas generaciones a continuar la reflexión y la práctica de la fenomenología.

No lo sabía entonces, pero esa sería nuestra despedida. La misma vida que me había dado el inesperado privilegio de conocerlo, me regalaba ahora la gracia de poderlo despedir, también de un modo inesperado. Debí haber comprendido que allí se cerraba el círculo de nuestros encuentros y despedidas.

El 8 de mayo de 2016, en el bar de un hotel de Tokio donde incidentalmente coincidimos en el desayuno, aquellos mismos ojos que otrora me miraban desde el sillón de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires me contemplaban del mismo modo, sólo que un poco más cansados. Precisamente allí, en los antípodas de mi Buenos Aires, venía a ocurrir esta sigilosa despedida.

Me aconsejó como un padre. Comenzó diciendo, cual si pudiera anticipar su destino accidental y absurdo: *I won't be around here for long*. Siguió con una descripción general de cómo son "los fenomenólogos" que, sin embargo, sentía como si fuera una semblanza mía. Tan poco original era mi vida, o tanto me conocía Lester, que me costaba distinguir el plano general del personal en esta caracterización que me ofrecía. Guardo para mí el contenido de sus recomendaciones y de las promesas hechas, ya no tan simples de cumplir. Le debo más que un almuerzo y me lo debo a mí mismo. Estar a la altura de sus consejos es algo que a nadie puede beneficiar en mayor medida que a mí.

Con cada reiterada ausencia suya, en cada encuentro en que nos falta, su figura se agiganta como las sombras al caer la tarde. Lo que vendrá, vendrá con la sombra crepuscular de Lester, en esta aurora boreal en que permanecemos quienes hemos sabido vivir en su luz.



DOING PHENOMENOLOGY TOGETHER IN DIFFERENT WAYS

HACIENDO FENOMENOLOGÍA JUNTOS DE DIFERENTES MANERAS

Toru Tani

Ritsumeikan University, Kyoto
tanityk3@mtg.biglobe.ne.jp

I don't remember exactly which year it was that I first met Lester Embree. I think it was sometime in the early 80s. I was a doctoral candidate at Keio University in Tokyo and he was a visiting lecturer at Musashi University, also in Tokyo. We met at a phenomenological conference of some kind and were introduced by Hiroshi Kojima, professor of philosophy at Kanto-gakuin University and later Niigata University and a longtime colleague and friend of Lester's. Kojima had planned to accompany Lester to Kamakura after the conference but suddenly couldn't make it, so he asked me to go instead. (This was meant more as a favor to me than to Lester, because I was taking my first steps in an academic career and Kojima felt that Lester was someone I should know.)

The next day, I headed to Lester's station to pick him up, together with my then-girlfriend and present wife as moral and linguistic support, since she had spent ten years of her childhood in the United States. We went to Kamakura together and looked at several temples, visited Nishida Kitaro's grave and had lunch together, all the while discussing philosophy in general and Japanese phenomenologists in particular. Lester impressed me as being big, friendly and straightforward and personally acquainted with more phenomenologists than anyone I had ever known.

We remained in touch after that, even after I left the Tokyo area for my first fulltime teaching position, but it was after the coming of the internet and real-time email exchanges that our relationship really took hold. Lester was always

full of projects and he was especially dedicated to connecting people and getting them to work together to promote phenomenology. I, on my part, was of an age and position where I was recruited for the administrative chores of various academic circles—which meant that I had access to numerous lists and knew who was doing what and where. So Lester would often email me to ask if I knew someone who was working on such-and-such because he wanted to organize a conference or put together a volume around that problem and wanted someone from Japan to be involved. I was handy and energetic back in those days, and my wife was an added bonus because she could write quick replies in English.

It was during those years that Lester poured his considerable energy into building up organizations like P.E.A.CE. (Phenomenology for the East Asian Circle) and O.P.O. (Organization of Phenomenological Organizations). He was all over the globe, talking to people, getting them to talk to each other, persuading them to set up networks (and doing a lot of the work himself), organizing conferences, working on funding issues, setting up publications. I received invitations to Lester-related conferences several times a year, most of which I was unable to attend, but when I did manage to attend something in Japan or Europe, I could expect to meet him there. I never ceased to be amazed at his unflagging energy.

Lester was often in Japan, stirring things up. He loved to drag us out of our academic shells and goad us into doing things with other institutions, with people from other fields, with other countries. Japan, South Korea and China share a long history and culture and have much to learn from each other, but researchers in those countries, myself included, tended to pass over Asia and fly to Europe or the U.S. when in need of outside stimulus. Lester, however, was determined to get us to work together. As far as he was concerned, borders and barriers were there to be crossed and the all-important thing was to Do Phenomenology. He was always so energetic and big-hearted, and he paid such little heed to our hesitations, that we mostly follow him where he led.

Over the past two decades, I have developed some very warm and productive relationships with colleagues in South Korea, mainland China, Hong Kong and Taiwan. We now invite each other to conferences and share projects unrelated to O.P.O. or P.E.A.CE. I have learned a great deal from these Asian colleagues and benefit from our interaction. We might have managed it ourselves, but Lester played a large role in getting us started.

Aside from connecting me to many people, Lester invited me several times to contribute articles to books he was editing. The two I remember best was a piece I wrote about Watsuji for his *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy* and another in which I presented a brief history of Japanese phenomenology for his retrospective *Husserl's Ideen*. I have a tendency to write much more than I am supposed to and Lester helped me to shorten my article. He went over it many times for me, commenting, making suggestions, slashing what he considered dispensable. We were both aware that our minds worked in very different ways. Lester was always stubbornly practical and he liked things to be clear and connected to the concrete world. He was good at cutting away the chaff. He was also impatient with (what he regarded as) too much abstraction and metaphysical thinking. I, on the other hand, am just as stubbornly abstract and metaphysical, because these are the aspects that seem most real to me. We both recognized these differences and accepted them, I think. He was patient with me, hoping that someday I would see the light and head in his direction. I, on the other hand, tried to stick as closely as possible to concrete matters when I wrote something for Lester. We never quite met at the theoretical level, but we both knew that we were ultimately connected in being part of the phenomenological movement.

Lester, I am sorry that we did not have more time to do phenomenology together, just like as Husserl undertook "do philosophy together" (*synphilosophie*). We might have reformed each other more. I will miss seeing you at every phenomenological conference. I will miss not receiving a Winter Solstice message from you each year in late December. We will all miss the way you stirred up the phenomenologists of the world.



LESTER EMBREE. UN RETRATO PERSONAL*

LESTER EMBREE. A PERSONAL PORTRAIT

Jesús M. Díaz Álvarez

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid
jdiaz@fsf.uned.es

Eu sei que son unha árbore:
cecais un carballo
ou un castiñeiro poderoso
ou aínda unha abidueira
que o vento cimbrea e non arrinca.
Escoito a voz da terra
que, amorosa e urxente, me reclama.
Déitome no chao como un
penedo: deixo que o humus
me ensuma no seu seo.
Pro sei que agromarei
en folla verde e tenra
aló na Primavera.
E agardo ilusionado que
o Outono me murche para ser
terra de novo, unha vez máis.

Manuel María

Benquerido Lester, agora que partiche para noite máis alá da noite, quero e debo lembrar a túa memoria. Para mín sempre fuche coma un deses carballos rexos, fortes e sabios que temos en Galicia. Manuel María, un poeta da terra, escribú estes versos pensando na súa propia persoa. Eu, agora, nestes apesarados momentos, imaxino que fluen da túa boca e interrompo a miña tristura.

* Este texto fue leído el 10 de marzo de 2017 en el Seminario Permanente de la Sociedad Española de Fenomenología al calor de conocimiento de la muerte del querido amigo y maestro.

Mis primeros recuerdos de Lester Embree me trasladan a la universidad de McGill en Montreal y al año 1999. En aquel momento estaba realizando una estancia postdoctoral, que se prolongaría durante un largo año y medio, y me encontraba metido de lleno en el estudio de la obra de Aron Gurwitsch, de quien debía hacer una presentación. Phil Buckley, mi tutor y, desde entonces buen amigo, al ver mi entusiasmo gurwitscheano, me dijo: “deberías hablar con Lester Embree. Seguro que podrá echarle una mano en las dudas que te surjan y darte pistas interesantes. Además —continuó— es buena gente”.

Con un cierto temor a molestar o ser ignorado, le escribí al “Profesor Embree” con todo el ceremonial olímpico aprendido trabajosamente en la universidad alemana. Mi enorme sorpresa fue que al cabo de unas horas recibí en mi ordenador un correo amable y entusiasta en el que aquel prestigioso académico se dirigía a mí en tono afable congratulándose de que estuviera dedicando parte de mi tiempo al estudio de la obra de quien había sido uno de sus grandes maestros. Al joven que todavía era yo entonces, le impresionaron dos cosas en aquel correo, aparte de la extensión —4 hojas—: su sabiduría fenomenológica y la bonhomía que salpicaban sus letras.

Cuando me comunicaron la muerte de Lester, esos extraños mecanismos que dominan nuestro inconsciente me llevaron, como suele ser, sin porqué, justo al momento que terminé de relatar. Y en mi cabeza apareció su poderosa figura sonriente —aunque era un momento triste— envuelta en lo que siempre había significado para mí desde el momento que nuestros caminos azarosamente se cruzaron en el otro lado del mundo, a saber, sabiduría y generosidad, cualidades ambas acompañadas, eso sí, de grandes dosis de sentido del humor y picardía.

Lester era, en efecto, un hombre sabio. Sabio en la disciplina fenomenológica, aprendida de viva voz, aunque no sólo, de algunos de los mejores discípulos de Husserl —tal era el caso del mencionado Aron Gurwitsch o de Dorion Cairns—, y sabio en lidiar con el tráfigo de la vida y la peculiar variedad de humanos que lo componemos. Tenía, sin lugar a dudas, eso que por aquí llamamos “don de gentes”.

Con respecto a su sabiduría fenomenológica, es absolutamente innecesario recordar ahora algunos de sus muchos méritos traducidos en libros propios, artículos, ediciones de clásicos y coordinación de un número apabullante de volúmenes que abarcan casi todos los ámbitos de la corriente filosófica que profesó y amó. Prácticamente nada en esta forma de entender la filosofía le fue

ajeno, desde la ética a la estética, pasando por la lógica o la antropología. Tenía, además, una idea sumamente interdisciplinar del tipo de pensamiento iniciado por Husserl, lo que le llevó a favorecer y a frecuentar las relaciones entre la fenomenología y toda una amplia panoplia de lo que comúnmente se entiende por ciencias humanas o sociales. En este enfoque multidisciplinar, su obsesión constante era, creo, abrir la reflexión filosófico/fenomenológica, airearla, sacarla de una endogamia filológica que podía acabar por esterilizarla —lo cual no significaba, en absoluto, prescindir del trabajo filológico mismo. En efecto, hasta donde yo sé, su particular visión de la fenomenología —lo que él denominaba, *análisis reflexivo*— no pretendía en ningún caso ahorrarnos la disciplina rigurosa de los clásicos del pensamiento fenomenológico. Al contrario, en las muchas conversaciones que tuve con él al respecto, siempre expresó la necesidad de conocer a fondo a los grandes fenomenólogos, pero el destino de tal aprendizaje debía ser, a su juicio, la propia *práctica de la fenomenología*, su continuo hacerse y deshacerse en medio del mundo y sus misterios. Su convicción era que semejante práctica renovaba la teoría e impedía que ésta se clausurase sobre sí convirtiéndose en un puro fetiche al servicio del gozo insano de los “intérpretes de autores”. En una palabra, era necesario vivificar a los clásicos de la propia tradición, subirse a hombros de gigantes y tratar de hacer, aunque fuera modestamente, lo que ellos hicieron, a saber, describir y comprender el mundo y sus cambiantes fenómenos.

Y es que Lester estaba plenamente convencido de que la filosofía que había nacido de la mano de Husserl y que había sido continuada y perfilada después por sus maestros y otros muchos era la mejor manera de situarnos en la vida, de dar sentido a lo que nos rodea. En su afán comprensivo, totalizador, solía pasar por encima de las diferencias de los distintos fenomenólogos y defender lo que podríamos llamar la “visión fenomenológica del mundo”. Tal visión debía aplicarse de alguna forma a todos los ámbitos de la realidad si queríamos describirla con verdad. Su insistencia en la interdisciplinariedad antes mencionada tenía también este rostro: atraer a las diferentes disciplinas científicas a la órbita de la fenomenología. Con esta idea, recogía en el fondo una concepción cooperativa de la filosofía presente de forma destacada en el propio Husserl. Y es que Lester era, en mi opinión, un verdadero *creyente* de la fenomenología. Cuando yo, andado el tiempo y mucho más agnóstico al respecto, le expresaba algunas de mis dudas sobre ciertos basamentos de esa “visión

fenomenológica del mundo”, él solía reírse con la generosidad que le era habitual y me decía, “algún día terminaré por convencerte del todo. Además no te veo a ti ejerciendo de naturalista, escéptico o místico”.

Acabo de hablar de Lester Embree como sabio fenomenólogo, pero también incidí en su sabiduría humana más allá de los libros y la práctica de la fenomenología, en su, expresado de otra forma, “don de gentes”. El don de gentes puede ser una herramienta empática no acompañada necesariamente por la bondad. Hay personas que lo utilizan para manipular del modo más abyecto a sus congéneres, para aprovecharse de ellos sin piedad ni restricción alguna. Tales individuos tienen el don de comprender muy bien los resortes emocionales y racionales de los demás, son capaces de entender a la perfección lo que sentimos o pensamos y de usarlo siempre en beneficio propio. Hoy en día no es inusual aplicar a este peculiar tipo humano empático y egoísta la categoría de psicópata. Vista así la cosa, no hace falta rebuscar mucho en la vida propia para darse cuenta de que todos conocemos o hemos conocido a algún psicópata o a varios. Los hay en todas las esferas de la vida. Y me atrevería a decir que en el ámbito académico, siempre tan fuertemente competitivo y egótico, abundan más de lo deseable y tienen un enorme terreno abonado para desarrollarse. Digo todo esto porque Lester, al menos el Lester que yo he conocido y disfrutado, nunca destiló ningún perfume parecido. Tenía, sí, un enorme don de gentes, una inigualable capacidad empática, una finísima comprensión de los humanos que lo rodeaban, pero, hasta donde yo sé, nunca utilizó tal don para el mal ajeno o el exclusivo bien propio. Eso le permitió, al menos en parte, creo, ser el gran organizador institucional de la fenomenología contemporánea. Este aspecto sobresaliente de su personalidad —su capacidad sin par para poner en relación organizada a fenomenólogos de todo el mundo vinculados a las más variadas disciplinas— nunca le será suficientemente agradecido. Porque la filosofía —en este caso, la fenomenología— es también las instituciones que la amparan y sustentan; y si hoy el pensamiento que se inició con Husserl goza de una excelente salud se debe, en parte, a organizaciones tan monumentales como la OPO imaginada y querida por él.

Hasta aquí llega mi retrato apresurado de Lester Embree, realizado muy al paso y a golpe de corazón. Echaré mucho de menos sus conversaciones sobre lo divino y lo humano, sus historias sobre la vieja Universidad en el Exilio —la New School for Social Research—, sus mil anécdotas sobre Hans Jonas, Werner Marx,

Hannah Arendt, Aron Gurwitsch, Dorion Cairns o Alfred Schütz delante de una buena copa de vino americano, es decir, de Coca Cola. También echaré a faltar sus consejos, siempre atinados, su sonrisa y su imponente presencia de roble galaico. Pero, más allá de lo estrictamente personal, se ha ido un buen hombre que nos ayudó a muchos y un más que digno continuador de la obra de sus maestros. Descansa en paz viejo y entrañable amigo.



COEXISTENCE WITH LESTER EMBREE

COEXISTENCIA CON LESTER EMBREE

Wataru Wada

Hannan University, Osaka

wwataru1224@coral.plala.or.jp

I met Lester Embree for the first time in Freiburg, where an international phenomenological conference was being held. More than 30 years have passed since then. I encountered him while rambling through a park during a break from the conference. We caught each other's eye, sat on a bench, and talked for a while. He gave the strong impression of being a dedicated researcher.

My last chance to talk with him was at the Organization of Phenomenological Organizations conference in December 2014, in Perth, Australia. It was a long time since I had last seen him, but it certainly didn't feel that way. Lester, a tall man, had filled out somewhat and, standing there with his huge frame, he really came across as a "philosopher". He was as good-natured as I'd remembered him. When I asked him if he hadn't put on a little too much weight, I saw in his eyes a moment of resigned sadness, which was a clear sign of his anxiety about his health. He told me that he had started going to the gym regularly, which was one of the numerous instructions of his doctor.

It was in 2004 that I began to translate his book, *Reflective Analysis*, into Japanese, with Sung Tae Lee. In the course of this translation, Lester kindly

replied to many questions I posed by e-mail. At the international conference in Tokyo, I got to understand the meaning of sentences that were unclear to me by talking with him in person. It seemed to me that he had imagined the translator of his book to be the stiff and starchy type. But that changed when he met me at that time. He told me he'd been nervous about meeting someone he didn't know, but was relieved to be able to have a relaxed talk. Clearly he had forgotten that encounter in Freiburg with the unknown graduate student.

I asked him numerous questions on that occasion, and he readily altered wordings without any hesitation, saying, "How about this?", or "OK, I'll delete this expression", "Is it more understandable if I change this phrase like so?". He emphasized the understandability of the content over his pride as a writer, so didn't mind altering how he expressed things at all. This was my first experience of seeing an original text being changed right in front of me. I was really, profoundly astonished by just how flexible he was toward his book. Of all my communication with Lester, I will never forget this exceptional experience.

I would like to refer to this book, which is filled with personal memories for me. As you know, it is written for teachers interested in phenomenology to put it to practical use in the classroom. A distinguishing feature of the book is how at the end of each chapter Lester added exercises to help students understand what was taught in the classroom. These exercises can be a good beginning for them to think through phenomenological problems for themselves. Phenomenology is nothing but a trial to grasp the meaning of events that develop not only in front of and inside one, but also in the world at large and in one's relations with others. Lester hoped each student would conduct that trial in his or her own way. Entering into his intention, I translated his book *Reflective Analysis* into Japanese with the title "Phenomenology Executed".

Even though the book was written for a general readership, the author's main concern was to get students to think by themselves in conformity with things themselves. For that purpose relatively understandable expressions are chosen and explained with respect to daily, concrete situations. The

description of the scene of eating together at a restaurant is an excellent example of clear explanation. Readers of these descriptions will be inspired by the unanticipated attractiveness of phenomenology. This book has been translated into more than 10 languages because of Lester's clear writing about concrete situations.

The central message of this book is nothing other than an invitation to "look at things themselves carefully". This slogan which Husserl considered a crucial point of his phenomenology is still the go-to one when explaining the approach even 80 years after his death. However, we could say that the number of those who take up Husserl in turning to "things themselves" is decreasing year by year. Rather, philological research that tries to read deeply into his original texts is on the increase. Research results using difficult technical terms are published day by day here and there throughout the world. But the number of readers willing to pore over such specialized research is limited. The gap between specialists and amateurs is constantly widening. Lester objected to the excesses of philological studies and insisted upon our returning to things themselves once again. He believed that unfenced space for free discussion among anybody can be created if those involved equally turn to things themselves. I agree with his straightforward conviction.

However, it is not so easy to return to things themselves. It might be far easier to grapple with philological studies. We don't have much difficulty in collecting a topic in one paper based upon close reading of Husserl's original text. But it is difficult to look at things themselves, just as Husserl himself did and it is also difficult to describe things themselves by grasping the nature not only of looking acts but also of things looked at by those acts. Even though things themselves are ordinarily experienced by everybody, we need to pay attention to what is happening in our daily lives and we have to articulate our streaming experience in order to think of the state of the encounter with things themselves. Rainer Maria Rilke wrote about learning to see in his book *Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Brigge*. As he insists, learning to see is nothing other than starting to face things themselves and to think according to them.

What Lester calls reflective analysis is a trial whose theme is nothing but things themselves. The analysis is carried out based on a consideration and description of those things. Through reflection, such experiences are objectified as perceptions of something, picturing to ourselves a scene in our mind, remembering past events, expecting what will happen in the future, and so on. We need to carefully observe in order to describe each state of such various experiences and of phenomena encountered in them. First of all, we have to observe and to reflect attentively on what is happening in front of us in the course of our conscious experiences. Then the acts of analysis and description themselves can be explored, substantiated by things themselves. Lester's *Reflective Analysis* is an extremely fruitful result of his elaboration of activity.

By reading this book carefully, readers will understand the nature of reflective analysis. At first sight, phenomenology can seem like a science filled with difficult technical terms. But phenomenology yields attractive results by changing our approach to science. Lester was very much a person who showed us the genuine attractiveness of phenomenology. With his book, we can learn to look not only at ourselves and others, but also concrete events in this world we live in. Closer observations lead to deeper thinking, which contributes to opening up new horizons in life.

Lester is now an inhabitant of an invisible world, and in my mind he looks out on this visible world with a bashful smile. To live is on the one hand to communicate with others in this world, but on the other to co-exist with those whom we are unable to perceive any more. The time I could share with Lester will never cease to reverberate in my mind.



LESTER EMBREE POR LAS CUESTAS DE SEGOVIA

LESTER EMBREE UP AND DOWN THE SEGOVIAN SLOPES

Agustín Serrano de Haro

Instituto de Filosofía
Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid
agustin.serrano@cchs.csic.es

Lester Embree visitó asiduamente España por motivos científicos y académicos pero también por razones personales y de ocio, y dado que frecuentaba asimismo la América hispana no entendía nada mal el castellano, que se permitía chapurrear con gracia. Mis recuerdos más vivos de su figura y su persona remiten en particular a los Congresos que la SEFE organizó en Segovia en los años 2009 y 2011. El primer encuentro fue el IX Congreso Internacional de Fenomenología y Segundas Jornadas Ibéricas de Fenomenología, en el cual él intervino en la sesión de clausura con una ponencia sobre la interdisciplinariedad en fenomenología. Recuerdo que se centró ante todo en fenomenología de la enfermería, aportando una notable documentación sobre la presencia de esta orientación en los EE.UU. y sobre sus bases conceptuales; la ensalzó grandemente como un modelo de práctica fenomenológica innovadora y fecunda, ligada al mundo de la vida y que evitaba los tecnicismos estériles de la mera discusión académica.

El segundo encuentro segoviano fue el IV Congreso OPO, y en él Lester tomó la palabra más bien en el solemne acto de inauguración, en su calidad de fundador de la Organization of Phenomenological Organizations. Pero en el desarrollo del Congreso tuvo además una intervención dedicada a Dorion Cairns, su maestro en fenomenología en la New School for Social Research en los años sesenta, que representaba un nexo vivo de relación con la gran época creadora de la

fenomenología en Friburgo. Creo que él debía de sentirse integrado en esa línea de continuidad Husserl-Fink-Cairns, y de hecho, pese a sus alegatos antiacademicistas, contribuyó notablemente a la edición de trabajos inéditos del propio Cairns; por ejemplo, los muy interesantes ensayos acerca de sensibilidad intracorporal. Alguna vez me contó él mismo la anécdota de que Hannah Arendt había formado parte del tribunal que juzgó su, creo, tesis doctoral en la *New School*, y que en esa ocasión fue él quien se vio interpelado por ella sobre el interés que a esas alturas del siglo XX podía tener la investigación académica acerca de Hume. En todo caso, y por no perder el hilo de mis palabras, el Congreso OPO en Segovia debía mucho a la persona de Lester Embree: por la designación, que él defendió con todo entusiasmo en el anterior encuentro de Hong-Kong en 2008 (también sin demasiada oposición, todo sea dicho); por la contribución financiera del CARP —Centre for Advanced Research in Phenomenology— que entonces él presidía; e incluso por los ánimos e ideas que transmitió durante la preparación. Debíó de pensar que tanto apoyo le era pagado malamente, en forma de empinadas cuestras, suelos empedrados y recorridos sinuosos de la ciudad medieval, por los que su humanidad ya entrada en años tenía a veces que rezagarse entre risas y buen humor. Pero tampoco aquí desaprovechó la ocasión de invitar a sus amigos y amigas, y él tendía a considerar tales a quienesquiera se dedicaran a la fenomenología o, al menos, a cuantos empezaban en ella y a cuantos él pudiera tratar como jóvenes en un sentido muy amplio.

Es conocida la enorme labor de Embree en la internacionalización y globalización de la fenomenología, que para él pasaba de manera fundamental por poner en relación, y en redes lo menos jerarquizadas posibles, a personas, sociedades y grupos. Debía ser una trama amplísima pero con rostros humanos por doquier. Si le desagradaba el academicismo, por más que él tuviera conocimientos académicos sólidos, también se manifestaba con toda rotundidad contra la amenaza del “monolingüismo fenomenológico” —creo que lo llamaba así— que en el presente representaba el inglés, su lengua. Le gustaba contar los lugares inverosímiles en que habían aparecido grupos de fenomenólogos, a veces grupos de dos o de tres personas en enclaves remotos, y la multitud de lenguas en que se comunicaban y la posibilidad de interconexiones regionales que él concebía; por supuesto, también tenía siempre en la cabeza programas de traducciones mutuas y de obras colectivas sin ninguna lengua oficial. Y en todo

ello no era un soñador, sino mucho más un organizador. Yo tuve ocasión asimismo de coincidir con él en una Conferencia Euromediterránea de Fenomenología y Hermenéutica que se celebró en Nápoles en 2007, bajo los auspicios de Domenico Jervolino. El encuentro dedicado a tradiciones y traducciones tenía por propósito de fondo el diálogo intercultural entre las dos orillas del Mediterráneo, y asumía que fenomenología y hermenéutica, como filosofías sin una visión preconcebida del mundo, encerraban a tal respecto posibilidades que merecían activarse en contextos políticos difíciles. Asistieron delegados franceses, italianos, portugueses, españoles, egipcios, turcos, tunecinos, etc., y el norteamericano Lester dio allí buenas muestras de su saber hacer en las negociaciones, no siempre fáciles, que fijaban los principios organizativos. Disfrutamos de la belleza increíble de Nápoles, pero no he olvidado que a alguna sesión fuera del casco urbano tuvimos que desplazarnos en microbuses escolares que, por más detalles, parecían proceder de la enseñanza primaria, y que suscitaron las bromas de Lester y las risas de todos por si él necesitaba tres o cuatro de aquellos mini-asientos para acomodarse; la prueba fue más dura que las cuestas de la ciudad castellana.

Al recordar ahora a Lester Embree, me resulta evidente que su gran contribución al conocimiento mutuo entre los fenomenólogos y fenomenólogas y a la cooperación generalizada y organizada no puede separarse de su forma afable de ser y de estar, de su campechanía y del contento con que vivió la dedicación personal y compartida a la fenomenología. En esta alegría se deja reconocer algo del talante de una filosofía que, es verdad, nunca ha calumniado a la vida.



HOMENAJE A LESTER EMBREE

HOMAGE TO LESTER EMBREE

Francesc Perenya / Pau Pedragosa
Universitat de Barcelona / Universitat Politècnica de Catalunya
perena@ub.edu / papebo@yahoo.com

Nuestra contribución al merecido homenaje al amigo Lester Embree consistirá en explicar nuestra experiencia personal y la de nuestro grupo, el Grup d'Estudis Fenomenològics de la Societat Catalana de filosofia, con Lester. Hay que decir, ante todo, que las palabras que siguen representan la contribución del grupo mismo al reconocimiento y agradecimiento al maestro. Reconocimiento y agradecimiento debidos a alguien que, aparte de sus relevantes aportaciones individuales, tanto ha hecho por la convivencia, por el "co-filosofar" (por usar una expresión de Husserl) de los fenomenólogos de todas partes del mundo. Ciertamente, "el movimiento fenomenológico" no representa la "Phänomenologengemeinschaft" que Husserl había aspirado a fundar como una comunidad científica. Más bien encarna la pluralidad de direcciones, orientaciones y disensiones a que dio lugar la fenomenología husserliana, unidas por lo que podríamos llamar "espíritu fenomenológico" en sentido amplio. La investigación fenomenológica actual responde a su vez a esta pluralidad. Pero la "Organización de Organizaciones Fenomenológicas" (O.P.O.) reúne a los diversos grupos en este espíritu y, aun sin ser tampoco una comunidad científica, tiene el carácter de una comunidad, la forma de la "intersubjetividad" y de la comunicación. Y si la intersubjetividad tiene su fundamento en la empatía, esta preside los encuentros de la O.P.O. en los diversos rincones y continentes del mundo El maestro Embree es un maestro de la empatía, y esta circunstancia no es en modo alguno ajena a

la existencia de la Organización. Una empatía que nuestro pequeño grupo ha tenido el privilegio de experimentar y que ha contribuido a darle vida.

A continuación presentamos las experiencias personales y algunos comentarios y glosas de la figura de Lester Embree por parte de Francesc Perenya y Pau Pedragosa en nombre del Grup d'Estudis Fenomenològics de la Societat Catalana de Filosofia (G.E.F.).

POR FRANCESC PERENYA:

La relación con Lester empezó con una carta que recibí en verano de 2002, un día antes de marcharme de Barcelona de vacaciones. No sé exactamente cómo, se había enterado de la existencia de nuestro pequeño grupo fenomenológico y me invitaba a participar en la fundación de la O.P.O. en Praga en el mes de noviembre. Tuve que improvisar una respuesta explicándole quiénes éramos y acepté la invitación. Preparé una pequeña ponencia para el congreso fundacional, y al llegar a Praga le conocí personalmente.

Recuerdo que su imponente humanidad (aunque sólo me superaba en la dimensión vertical) y su simpatía y carácter acogedor me causaron una gran impresión. En aquel congreso, en el que participaron representantes de muchos más grupos de estudiosos de la fenomenología de los que yo podía creer que existían, desde grupos pequeños como el nuestro hasta las grandes instituciones como el Husserl-Archiv, se fundó una institución que ha sido decisiva para la difusión de la fenomenología por todos los rincones del mundo.

Desde entonces la relación de nuestro grupo con Lester ha sido constante (ya lo era desde antes con la SEFE, la Sociedad Española de Fenomenología). Creo que la generosidad es una de sus principales virtudes, que en nuestro caso se concretó en una visita en la que él mismo corrió con todos los gastos. Para compensarlo un poco, para salvar la cara, por así decir, Xavier Escribano tuvo a bien organizar y financiar una conferencia en la Escuela de Enfermería de la UIC, en el Hospital General de Catalunya. La conferencia se titulaba: "My visit to phenomenological Nursing" y tuvo lugar el 13 de diciembre de 2012¹. En la conferencia para nuestro grupo estábamos los cuatro gatos fenomenólogos de siempre; en cambio, la conferencia en el hospital tuvo una asistencia masiva. Allí

¹ Es esta conferencia, traducida por Xavier Escribano, la que aparece publicada al inicio de este volumen.

Lester ofreció un ejemplo de su decisiva contribución a la aplicación del método fenomenológico a todos los fenómenos humanos y culturales. Por otra parte: el clima que se creó y el debate que surgió, evidenciaron la enorme receptividad de los profesionales de la enfermería para el mensaje recibido. Fue un acto comunicativo plenamente logrado. Y no hay duda que la voluntad y capacidad de comunicación de Lester es una de las claves de su aportación a la difusión de la fenomenología.

Otro ejemplo de generosidad con nuestro grupo y de voluntad de llevar la fenomenología a todas partes (y a todas las lenguas) fue el hecho de que facilitó y, al menos en parte, financió la traducción al catalán de su "Análisis reflexivo", que corrió a cargo de Carles Serra.

POR PAU PEDREGOSA:

En este breve homenaje y recuerdo a mi amigo Lester Embree me gustaría empezar con lo que me parece ser su aportación más relevante a la fenomenología pues creo que esta aportación ayuda a comprender su carácter afable, tolerante y abierto gracias al cual pudimos trabar una hermosa amistad.

Si algo define la aportación de Lester a los estudios fenomenológicos es lo que tal vez de manera inadecuada se llama aplicación del método fenomenológico. En sus numerosas intervenciones públicas, Lester acostumbraba a decir algo así como que los fenomenólogos se han limitado a interpretar el método, pero lo que importa es aplicarlo. Ciertamente, el método debe seguir siendo interpretado pues neutralizar la actitud natural sigue teniendo, ahora como siempre, en tanto que parte esencial de la tarea original de la filosofía, una gran dificultad; pero Lester sostenía que el cuestionamiento constante del método no puede hacerse al margen de su misma aplicación a fenómenos particulares. No hay una interrogación del método al margen de su uso pues, parecía sostener Lester, el método se pone a prueba en su eficacia descriptiva, y ulteriormente explicativa, de los distintos campos del conocimiento a los que el método se aplique. La obra de Lester recupera de este modo el impulso original de la primera generación de discípulos de Husserl que aportaron estudios rigurosos en distintos campos como el derecho (Adolf Reinach), el arte (Roman Ingarden, Moritz Geiger), la empatía (Edith Stein), el mundo social (Alfred Schutz).

De este cuestionamiento y crítica a aquellos que se quedan encerrados en la disciplina fenomenológica y su problemática interna se desprende otro aspecto de su obra, la interdisciplinariedad, que es de una enorme actualidad y relevancia a principios del siglo XXI, un siglo más preocupado por el cruce de conocimientos que por la pureza y autonomía de las disciplinas, una característica de nuestro tiempo, por cierto, muy diferente de aquella que dio nacimiento a la fenomenología. Es un gran mérito de la obra de Lester haber revitalizado la fenomenología en nuestra época haciéndole un espacio propio en el complejo y plural panorama de los saberes contemporáneos en la medida que se puede relacionar con todos ellos aportando un método.

Su insistencia e incansable difusión internacional de la importancia de hacer rendir la fenomenología en otros campos del saber y de la práctica, de hacer fenomenología "de", atrajo mi atención cuando estaba trabajando en la elaboración de una fenomenología de la arquitectura. Cuando le conocí y le expliqué mi proyecto respondió con alegría y entusiasmo sinceros; la alegría y el entusiasmo de quien conoce a alguien que, como él, está trabajando en la misma dirección; la alegría que surge de reconocer que su proyecto más querido, el de llevar la fenomenología más allá de las fronteras de la filosofía y fomentar la interdisciplinariedad, se está realizando en distintos países, en distintas lenguas, por parte de investigadores repartidos por todo el mundo; una alegría y un entusiasmo, en definitiva, que nunca dejó de transmitirme en años sucesivos y que además fomentó, dispuesto como estaba siempre a ayudar para que la gente se conociera y colaborara. En este espíritu colaborativo me recomendó y facilitó datos de contacto de fenomenólogos de otros países, desde China a Estados Unidos, que podrían ayudarme en mi tarea.

Mi experiencia personal y amistad con Lester junto a su aportación al movimiento fenomenológico me permite dibujar el perfil de Lester, su personalidad, como alguien sumamente interesado en poner en contacto a distintos fenomenólogos para que se conocieran y trabajaran juntos, pero no solo fenomenólogos, sino investigadores de todos los ámbitos. Una persona, pues, cordial, abierta al otro, afable, siempre dispuesta a ayudar y a abrir la filosofía a todo el mundo mediante el uso de un lenguaje alejado de los tecnicismos de la disciplina sin caer por ello en la simplificación. Alérgico a los purismos y dogmatismos a los que podría llevar un empecinamiento en habitar exclusivamente dentro una es-

fera del saber, expresaba una apertura y curiosidad en el mejor sentido cosmopolita. Gran viajante y amante de todas las culturas, lenguas y costumbres, podríamos decir que Lester Embree encarnaba su idea de la fenomenología.

¡Gracias, Lester, por tu amistad y tus enseñanzas!



EL PRIMER LIBRO DE LESTER EMBREE

THE FIRST BOOK BY LESTER EMBREE

Antonio Ziri3n Quijano

Universidad Nacional Aut3noma de M3xico
azirionq@yahoo.com.mx

PREFACIO

Tengo razones —buenas razones— para estar seguro de que a Lester Embree le habr3a gustado mucho ver este peque1o texto publicado, e incluso quiz3s precisamente, por primera vez, en este volumen de homenaje. Fue el texto que le3 en la presentaci3n que hicimos conjuntamente, durante el Coloquio “Merleau-Ponty viviente” que tuvo lugar en Morelia en 2008, de los dos libros suyos que publicamos en la Serie Fenomenolog3a de la casa editorial moreliana *jitanj3fora*¹. Decidimos repartirnos los libros: yo hablar3a de *An3lisis reflexivo* (volumen 2 de la Serie), y 3l de *Fenomenolog3a continuada* (volumen 7 de la misma). No recuerdo si 3l llevaba un texto preparado para la ocasi3n, y mucho menos qu3 ser3a de 3l si acaso lo llevaba. Creo que, de haberlo 3l llevado, habr3a llegado en alg3n momento a mis archivos; pero no lo he hallado en ellos hasta ahora.

Mi amistad con Lester Embree hab3a comenzado once a1os antes, cuando a finales de octubre de 1997 lo visit3 en su casa de Delray Beach, en Florida, para darle a conocer a 3l y a Bill McKenna, a quien tambi3n conoc3 en ese viaje, los proyectos del Diccionario Husserl y del Glosario-Gu3a para Traducir a Husserl. Desde entonces, sin duda, empezaron a serme familiares no s3lo esos rasgos de la personalidad acad3mica o profesional de Lester que son tan bien conocidos por

¹ Ver nota 4 abajo [N. del E.].

sus colegas —su preferencia absoluta por los trabajos dirigidos “a las cosas mismas” frente a su relativo desdén por los trabajos que él calificaba como *filológicos*; su concepción de la fenomenología, o del meollo de la fenomenología, como *análisis reflexivo*; su inclinación por las disciplinas culturales, o por sus temas y problemas, y su desinterés por las ciencias “duras”; su gran apreciación y creciente constatación de la expansión “planetaria” de lo que él llamaba la “tradición fenomenológica”—, sino también algunos rasgos menos públicos, pero que definían mejor al hombre —su dedicación a un ambientalismo que bien puede decirse “doméstico”; su sensibilidad ante la enorme diversidad cultural, étnica y social que es posible “encontrar” (utilizo el término en el sentido de Embree; léase *Análisis reflexivo*) en los Estados Unidos (y luego también, obviamente, en el mundo), y su afán y su gusto por inculcarla en sus alumnos; y por encima de todo eso, o en el frente de todo eso, su carácter abierto y ligero, su buen humor, su resistencia casi infantil ante la solemnidad y la severidad...

No supimos, ni Lester ni Bill McKenna ni yo, descubrir la forma de establecer algún tipo de colaboración de que pudieran beneficiarse los proyectos a los que me he referido. En cambio, dio inicio una relación que pudo ser fructífera en otros terrenos. Yo entré, sin proponérmelo y como de la manera más natural del mundo, a formar parte del gran proyecto de Lester —o, casi diría, de su misión profesional— de difusión y promoción a gran escala de la fenomenología, en el cual ponía siempre en juego una asombrosa creatividad y una gran habilidad para generar redes de comunicación e información, instituciones y proyectos colectivos. Independientemente de lo que su amistad significó para mi vida personal y profesional —gracias a él, por ejemplo, me hice miembro del Husserl Circle en 1999, y entré en contacto con muchos de los más destacados colegas del movimiento fenomenológico en los Estados Unidos y en el mundo²—, su compañía y su constante impulso nos alentaron siempre en la tarea colectiva de afinar y dar alientos a la fenomenología en México y en América Latina. No sólo

² En 2002 participé, por invitación suya, en el que fue llamado Primer Congreso Coreano-Norteamericano de Fenomenología, que organizó Nam In Lee (por iniciativa de Lester Embree, claro está) en Seúl, Corea, dedicado a la temática de la tecnología, la naturaleza y la vida a la luz de la fenomenología; y, en 2011, participé, también por invitación de Lester, en un encuentro en Nueva Orleans cuyos trabajos habrían de formar la base de un libro conmemorativo del centenario del Primer libro de las *Ideas* de Husserl. El resultado de este encuentro fue, en efecto, el libro *Husserl's Ideen*, editado por Lester Embree y Tom Nenon y publicado en 2013. El trabajo que presenté en el Congreso de Seúl se convirtió en mi aportación al homenaje que se le rindió a Lester Embree por sus 70 años y que se plasmó en el libro *Advancing Phenomenology. Essays in Honor of Lester Embree*, editado por Tom Nenon y Philip Blosser y publicado en 2010.

fue Lester, como lo digo en el texto, testigo de honor en la fundación del Círculo Latinoamericano de Fenomenología, en Puebla, México, en ese mismo año de 1999; también participó activamente en el Primer Coloquio Latinoamericano de Fenomenología que tuvo lugar entonces, y más tarde en los Coloquios Tercero y Cuarto, que se desarrollaron, respectivamente, en Perú en 2004 y en Bogotá en 2007. En este último, por cierto, se encargó de organizar un Panel de Discusión acerca de lo que llamaba el Quinto periodo de la fenomenología³, que era en su opinión el periodo en el que nos encontrábamos entonces y en el que seguramente aún nos encontramos ahora, y que se caracteriza —dicho un poco simplifícadamente— por la atención preferente sobre los fenómenos de la cultura o los fenómenos “mundanovitales”, señaladamente sobre el fenómeno de la “interculturalidad”, y, quizá principalmente, por un florecimiento de la fenomenología fuera del campo de la filosofía y dentro del campo de las disciplinas culturales especiales (sociología, psicología, psiquiatría, enfermería, trabajo social, estética, política...).

Lo que Lester hacía por la fenomenología latinoamericana lo hacía también por la fenomenología española y, en verdad, por la fenomenología en cualquier parte del mundo: impulsar, animar, sumar empeños... Sólo quiero recordar aquí su participación en dos reuniones en que yo también participé. La primera fue en el Congreso de la Sociedad Española de Fenomenología que tuvo lugar en Sevilla a fines de 2000, en el cual —o en sus ocasiones “sociales”— se hizo presente, desbordante, el carácter festivo de Lester; y la segunda, años más tarde, en el Cuarto Congreso de la Organización de Organizaciones Fenomenológicas que se llevó a cabo en Segovia en 2011, en el cual nos acompañó en la entrega que hicimos a Roberto Walton de una primera versión del libro de homenaje que estábamos preparando en la misma Serie Fenomenología en que aparecieron los dos primeros libros de Embree que en 2008 presentábamos.

Pero a pesar de todo lo que relato, quizá lo que más propició una relación en que el intercambio de mensajes de correo electrónico era prácticamente cotidiana, fueron las labores editoriales en torno a los dos libros que Lester accedió a publicar en la Serie Fenomenología, los dos libros que quisimos presentar (y el primero no por primera vez) en ese coloquio de Morelia en 2008.

³ Quinto periodo después de los periodos de fenomenología realista (1), fenomenología constitutiva (2), fenomenología existencial (3) y fenomenología hermenéutica (4).

Digo “accedió”, aunque no es ésta la palabra justa, sólo porque tampoco parecía muy “justo” que una figura como Lester Embree eligiera un proyecto editorial, y cultural, más bien doméstico, enteramente alejado de los circuitos editoriales y comerciales por los que suele circular, por así decirlo, la cultura académica, y en los que incluso habían sido publicados una buena parte de los libros que el mismo Lester había editado en el pasado. Pero además de eso, Lester también accedió, y esto quiere decir, pues, que él mismo se dio el lujo de hacerlo, a que su primer libro fuera publicado en edición bilingüe, inglés/castellano. Y aquí debo hacer un reconocimiento, que no hice en el texto de la presentación, a la muy cuidada traducción del querido colega argentino Luis Román Rabanaque, quien iniciaba así una serie de traducciones al castellano de textos mayores y menores de Lester Embree publicados aquí y allá. Ya en el texto que sigue menciono las subsecuentes traducciones de *Análisis reflexivo* al ruso, al japonés, al polaco, al chino y al rumano. No he sabido de más en estos últimos nueve años, pero no es imposible que las haya. Podría verse en esto un afán personal de Lester de promocionarse, ya que él mismo se encargaba de gestionar las traducciones. Pero yo estoy seguro —en la medida en que en estos asuntos puede tenerse una opinión— de que su principal motivo era la difusión generosa de la fenomenología misma. Él, y por consiguiente su libro, o sus libros y otros textos, eran instrumentos de una misión a la que había consagrado su vida profesional; misión que no sólo consistía en fomentar los trabajos fenomenológicos en sentido “genérico”, sino los trabajos fenomenológicos en que se avanzara en el análisis reflexivo sobre los asuntos y los problemas mismos, con el fin de cubrir una laguna que Lester veía cómo se ampliaba cada vez más, hasta casi poder decir: la *filología* (el desierto) está creciendo... Descontemos la exageración y tendremos una idea del espíritu que movía a Lester en todos sus trabajos, en todos sus numerosísimos viajes, en su incansable e ingeniosísima y talentosísima labor de ver brotar o hacer brotar fenomenología hasta debajo de las piedras.

Esto no quiere ser sarcástico, pero sí quiere apropiarse un poco de ese carácter ligero, bromista, que Lester desplegaba a manos llenas a la primera provocación. Sin duda, había siempre un gran fondo de seriedad en sus propuestas y en sus convicciones. Pero también había en él una conciencia, a veces inculcable, de estar forzando levemente las nociones de las tendencias y de las tradiciones, de las convicciones y de los prospectos, nociones que no siempre se aliaban de la manera que él creía verlas o quería verlas aliarse.

Pero nada de esto lo juzga en definitiva, pues aquí un juicio definitivo no viene al caso. Sólo quizá lo presenta (y ese es mi objetivo) como una persona real, no como un ídolo ficticio, como una estatua en su pedestal. Por lo demás, lo que yo tengo que agradecerle a Lester Embree compensa con creces lo muy poco que podría acaso criticarle, aunque aquel agradecimiento sea una cuestión íntimamente personal y estas críticas apunten, o pretendan apuntar, a situaciones muy serias de metodología científica, relativas al sentido y a la misión de la fenomenología en este planeta. Y quizá todo esto se resume, después de todo, en un dilema que podría plantearse así: o bien yo no soy tan optimista como lo fue Lester Embree en relación con la expansión planetaria de la fenomenología, o bien mi visión no tiene el alcance o la profundidad que sí tuvo la de Lester en relación con ese fenómeno cultural que es el desarrollo de la tradición fenomenológica. Pero recuérdese que él era el experto en el tema de los fenómenos culturales...

Para terminar con lo que no digo en el texto que sigue sobre *Análisis reflexivo*, vale la pena destacar el buen tino de Lester, que en esto fue auxiliado por M^a Luz Pintos, en la elección de las ilustraciones del libro, todas las cuales reproducen cuadros del pintor gallego Fernando Álvarez de Sotomayor. En particular el elegido para la portada —*Comida de boda en Bergantiños*— representa muy hermosamente el hecho cultural prototípico de una comida en sociedad, muy apto para ser sometido a *análisis reflexivo*.

También la ilustración de la portada del segundo de sus libros en la Serie Fenomenología (y en su currículo), la *Fenomenología continuada. Contribuciones al análisis reflexivo de la cultura*, muestra ese mismo tino, y en mi opinión, algo más todavía: la fotografía de Brian Atkinson no sólo ilustra también un fenómeno cultural de los más extendidos y primordiales como es la agricultura, sino que es una manera de celebrar ese otro fenómeno de la interculturalidad que le era tan querido como la comida en sociedad: Lester Embree, el autor estadounidense de análisis reflexivos y él más importante promotor de la fenomenología, *lato sensu*, a nivel mundial, se mezcla, con solidaridad y con gozo, con las manos michoacanas que hicieron sus libros⁴, con los traductores iberoamericanos que pusieron

⁴ Todos los libros de *jitanjáfora* llevan en la portadilla la leyenda "Hechos a mano por un michoacano". El nombre completo de la editorial es *jitanjáfora Morelia Editorial*" (así, sin la mayúscula inicial y con las cursivas). Morelia, antes Valladolid, es la capital del estado mexicano de Michoacán.

en castellano los textos del volumen⁵, y con ese campesino mexicano que en la foto ara su campo con una yunta de bueyes. El libro mismo, que al estilo de Embree analiza reflexivamente algunas de las que llama "dimensiones poco exploradas del mundo de la vida" (como las diferencias generacionales, la etnofobia, las actitudes de clase, la dialectología de género, la salud de los ecosistemas), y que también incluye algunas "reflexiones filosóficas" sobre la cultura y las disciplinas culturales, sobre el valor y la acción, es un dignísimo representante, sin ninguna duda, de la fenomenología propia del Quinto periodo, el periodo de la fenomenología del "mundo de la vida", si así se puede resumir.

Durante los últimos años vi muy poco a Lester Embree y me escribí muy poco con él. Pero creo estar seguro de que nunca dejé de ser para él, para su imponente proyecto cultural, lo que él decretó que yo era desde que nos conocimos en su casa de Florida: "*our man in Mexico*". Cuando le conté hace unos años que había muerto mi hermano mayor, Lester me dijo: "Ahora lo vas a tener más presente que cuando estaba vivo". Y tuvo razón. Aunque la muerte de Lester Embree nos haya hecho la impresión de una contradicción, de un imposible, como si el simple viento hubiera podido derribar un roble, no sería extraño que también pudiera devolvernos su presencia.

PARA LA PRESENTACIÓN DE ANÁLISIS REFLEXIVO. UNA PRIMERA INTRODUCCIÓN A LA
INVESTIGACIÓN FENOMENOLÓGICA DE LESTER EMBREE

Aunque es muy posible que Lester Embree, que aquí nos acompaña, esté muy rápidamente dejando de necesitar presentación en este lugar, quiero referirme un poco a su personalidad dentro del movimiento fenomenológico mundial contemporáneo, porque de ese modo quizá se advierta con mayor nitidez la singularidad del libro que tengo a mi cargo presentar, que es el primero de los dos que ha publicado su autor dentro de la Serie Fenomenología de la editorial *jitanjáfora*. Desde mucho antes de la publicación de este libro en 2004, Lester Embree era ya, sin ninguna duda, el más destacado promotor de la fenomenología y el más activo animador de las relaciones interpersonales, intercomunitarias, internacionales e interorganizacionales de los fenomenólogos a nivel mundial, y tenía detrás de sí una copiosísima labor editorial. Llevaba ya

⁵ Claudia Martínez U., Jesús M. Díaz, Manuel Álvarez Pérez, María del Carmen Paredes Martín, Pablo Hermida Lazcano y Jonathan Camargo.

también muchos años como presidente del Center for Advanced Research in Phenomenology, desde donde había organizado incansable e incesantemente reuniones nacionales e internacionales de fenomenología y coordinado varias colecciones de libros, de las cuales la más importante es quizá la llamada Contributions to Phenomenology, que publica la editorial Springer y que a la fecha cuenta con 57 volúmenes, en muchos de los cuales Embree ha tenido una participación directa. Dentro de esta colección, como volumen 18, se publicó en 1997 la *Encyclopedia of Phenomenology*, de la que Lester fue editor general y que fue la primera publicación de su tipo. Y no puede olvidarse su enorme y generosa labor como editor, comentador, estudioso, intérprete y difusor de la obra de sus dos maestros, Aron Gurwitsch y Dorion Cairns, y de un tercer fenomenólogo que por poco no pudo ser su maestro: Alfred Schutz. Cuando el libro que ahora presentamos se planeó, Lester Embree ya había tenido su última gran idea en lo que concierne a la promoción de la reunión, la colaboración y el trabajo conjunto de los fenomenólogos en todo el mundo: en 2002 en Praga se había ya fundado gracias a su aliento la Organización de Organizaciones de Fenomenología, que este año tendrá en Hong Kong su tercera reunión cuatrianual. Pero ésta no ha sido, por supuesto, la única organización de fenomenólogos que Lester ha impulsado o inspirado, aunque sea la más abarcadora: por sólo citar otra que nos toca de cerca, Lester tuvo su papel como impulsor y estampó su firma como testigo de honor en la fundación del Círculo Latinoamericano de Fenomenología en Puebla, en 1999. Pero a pesar de toda esta labor, cuya sola lectura en su *curriculum vitae* es ya fatigosa, Lester Embree no había publicado antes de este libro un sólo libro suyo, propio, original. Múltiples ensayos, reseñas, ponencias, artículos, conferencias, ediciones de libros y de todo tipo de textos, libros en colaboración, antologías, etc., etc., en cantidades respetables, sí, pero este *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica* es en efecto, con todo, el primer libro original de Embree, y es la publicación que él mismo pone a la cabeza de todas sus publicaciones en la lista que hace de ellas en su *curriculum*.

Para la Serie Fenomenología, que apenas estaba en gestación, la publicación de este libro como su volumen 2 fue un gran honor y además una oportunidad de corresponder a la generosidad de Embree y sobre todo a su sensibilidad ante los desequilibrios en las relaciones interlingüísticas. A lo mejor a él no le va a gustar que lo diga, pero él pagó de su bolsillo la traducción al castellano del texto,

cuya versión original en inglés está también publicada en el mismo libro. Por eso el título también es doble: en castellano y en inglés. Posteriormente ha sido traducido al ruso, al japonés, al polaco, al chino y al rumano, y ha tenido una nueva edición solamente en inglés. Pero estas son otras historias. Para la Serie Fenomenología fue una gran suerte, además, poder publicar este libro porque se trata de una introducción a la fenomenología, y éste era precisamente uno de los rubros que la Serie se había propuesto cubrir. Hasta ahora es la única introducción a la fenomenología que ha publicado la serie, aunque otra se está cocinando; y como introducción es realmente original. Siempre han faltado en castellano las introducciones a la fenomenología, y no sólo a la fenomenología husserliana. Las existentes hasta hace poco eran o escabrosas o sesgadas o contenían algunas tergiversaciones desorientadoras. E incluso las que provenían de la mano misma de Husserl y que quien les habla tuvo la ocurrencia de traducir hace algunos años —*Las conferencias de París y El artículo de la Encyclopaedia Britannica*— no son textos fáciles de seguir sin ayuda por alguien que justamente lo que quiere es introducirse en la fenomenología. No diré que la de Embree es o será *la* introducción definitiva a la fenomenología en castellano, pero sí que es una buena introducción, una introducción amigable, accesible, y ciertamente muy original.

Lo primero que hay que decir sobre ella es que se trata de una introducción a la fenomenología considerada no como un “cuerpo de resultados” que deban ser conocidos y acumulados en la memoria individual o colectiva, sino como un método o como un enfoque que puede uno aprender a practicar y en el que uno puede entrenarse. Este libro es una herramienta para iniciar este entrenamiento. Está dirigido, entonces, no precisamente a estudiantes que quieran aprender las tesis y verdades de la fenomenología, sino a aprendices de fenomenología. Este sesgo didáctico va de la mano de una idea que Embree tiene desde hace muchos años y que, más que una idea, es en él una obsesión, pero a mi modo de ver una obsesión plenamente justificada por el estado de cosas existente en el mundo de la fenomenología. Embree distingue lo que llama las indagaciones fenomenológicas en dos especies o dos vertientes: la erudición y la investigación propiamente dicha; la primera, la erudición, consiste en la exposición, el comentario, y con suerte, la crítica y la traducción o elaboración de textos auténticamente fenomenológicos, o de fenomenólogos que realmente se aplicaron al análisis y la descripción de las cosas mismas, pero no se ocupa ella

misma con las cosas mismas. Esto es lo que hace, por su parte, la investigación fenomenológica propiamente dicha: ocuparse con las cosas mismas, analizarlas y describirlas. Y es ésta la que a Embree le interesa fomentar. Con razón, pues todos estaremos de acuerdo en que lo que predomina, con mucho, y no sólo en nuestro medio local o nacional, sino mundial, y no sólo en la fenomenología, sino en el resto de la filosofía y de las disciplinas humanas o humanísticas, es erudición, que no por ser indispensable y valiosísima precisamente para los fines de la investigación de las cosas mismas, no es ella un fin en sí misma. Es una cuestión de balance y de equilibrio, y en lo que Embree insiste es en el enorme desequilibrio existente. Probablemente más del ochenta por ciento (ésta cifra va por mi cuenta y riesgo) de los textos de todo tipo (libros, artículos, etc.) que se publican en filosofía y ciencias humanas son textos de erudición. Y lo malo no es sólo este gran desequilibrio, sino la suerte de simulación que hay en el hecho de pensar que esta erudición es la auténtica investigación. Sobre este tema hay aspectos que nos podrían poner a discutir largo tiempo: no todo es tan sencillo como está expuesto y hay una imbricación entre la investigación y la erudición que se muestra ya desde por lo menos la *Metafísica* de Aristóteles. Y yo mismo seré el último en denigrar la erudición, pues me he dedicado a ella durante la mayor parte de mi vida profesional. Además, creo que puede distinguirse todavía entre una erudición competente, consciente de su situación histórica y de sus limitaciones, y una erudición incompetente o incluso irresponsable, que efectivamente confunde el fin con los medios y la investigación con una interminable ristra de textos sobre textos sobre textos... Pero precisamente porque *esta* erudición es la predominante, resulta muy pertinente y oportuno un libro como esta introducción a la investigación fenomenológica, que es una invitación a refrescarse la cabeza, a dejar la erudición a un lado, o detrás, que es donde debe estar, y a enfrentarse como por vez primera con las cosas mismas. Esta introducción es original, pues, porque es una introducción a la investigación fenomenológica, y no a la fenomenología histórica o a la historia de la fenomenología.

Junto a la evitación de la erudición, hay por cierto otro propósito central o fundamental de esta introducción que debe destacarse, y que es la evitación de la argumentación. Como la erudición, la argumentación (o acaso habría que decir más bien el exceso de argumentación, o el uso exclusivo o preponderante de argumentaciones) es considerada aquí como un vicio, sólo que en este caso no

es un vicio achacable a los fenomenólogos, sino a filósofos o investigadores de otras tendencias contra las que aquí se previene. Los fenomenólogos no presentan, por regla general, argumentos, sino análisis. Y es justamente este análisis o este tipo de análisis el que aquí se quiere mostrar y describir.

Otro toque de originalidad de esta introducción consiste en que ella misma es un ejemplo de lo que predica: quiero decir, no solamente se propone impulsar y fomentar la investigación fenomenológica sobre las cosas mismas —lo que se podría también hacer sobre la base de una buena cantidad de erudición, con citas textuales de fenomenólogos que han recomendado también ir a las cosas mismas, empezando por Husserl, y con comentarios muy sustanciosos sobre esas citas—, sino que lo hace en una exposición directa, clara y llana, de los recursos metódicos que propone, que son justamente las cosas mismas de esta introducción: la observación, la información, la reflexión, el análisis, la descripción, la clasificación, el examen. El libro contiene, por ejemplo, una sola nota al pie, y ésta en el "Prefacio para instructores". Y como las remisiones a otros autores son poquísimas, el lector puede sentir que en efecto con esta introducción comienza todo. Naturalmente que en este libro no comienza todo, pero es muy importante el mensaje de que con nada más que este libro el lector puede comenzar a poner en práctica el método que se le propone.

También en esto es consecuente el libro, pues enseña a utilizar este método mediante su puesta en práctica. Es decir: al mismo tiempo que se va describiendo, la herramienta se va utilizando. Esta herramienta o este método, o, como también lo llama el autor, este enfoque, es el fenomenológico, pero ciertamente reducido, por así decirlo, a su mínima expresión, a su núcleo más esencial. A este núcleo esencial se le llama aquí *análisis reflexivo*. El análisis reflexivo, es decir, la fenomenología en esta versión medular o "concisa", tiene como tema "procesos intencivos y objetos en tanto que intencionados", lo que diríamos, en una versión algo más husserliana, vivencias intencionales, o procesos vivenciales intencionales, y objetos en tanto que correlatos de esos procesos vivenciales. Embree nos da todavía una formulación distinta, también muy suya: según ésta, el análisis reflexivo se ocupa "del encuentro de objetos (o del encontrar objetos) y de los objetos en tanto que encontrados". Pero estas mismas definiciones pueden ser revisadas, confirmadas o puestas en cuestión por el lector en la medida en que la exposición avanza y él mismo va siguiendo los análisis reflexivos que el autor expone y ejecutándolos él mismo por su parte,

puesto que es innegable que es posible someter a análisis reflexivo al mismo análisis reflexivo, una posibilidad que el autor no explora aquí mayormente pero que desde luego admite.

Los procesos y objetos (o determinaciones) en los que el autor pone el acento son los llamados culturales, frente a los naturales o naturalistas. Y no es que ignore estos últimos, sino que considera como parte de su misión, si lo interpreto correctamente, contrarrestar el naturalismo que, emparejado con el objetivismo y el cientificismo, han imperado en el pensamiento occidental. Destacar las determinaciones, propiedades o rasgos culturales, no sólo va de acuerdo con un propósito básico de la fenomenología desde sus orígenes en el mismo Husserl, sino que es también un reconocimiento de lo que Embree cree que es la tendencia o vertiente más importante en nuestros días en el movimiento o en la tradición fenomenológica, como él la llama, hasta el punto de que ese interés dominante por la cultura constituye una quinta etapa de esa tradición. En este punto, este libro, *Análisis reflexivo*, apunta ya veladamente al otro libro que aquí presentamos, *Fenomenología continuada*, que comienza precisamente por un repaso de las cinco etapas de la tradición fenomenológica para situar justamente su contenido, es decir, sus "Contribuciones al análisis reflexivo de la cultura", como reza su subtítulo. No ahondaré aquí más en la relación entre ambos libros, pero no puedo dejar de decir algo que de sólo mirar los títulos y subtítulos de ambos libros se puede fácilmente advertir: el primero, *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica*, es una exposición y un manual práctico del método que se aplica en el segundo libro, es decir, en *Fenomenología continuada. Contribuciones al análisis reflexivo de la cultura*.

Pero antes de ceder la palabra a quien va a hablarles acerca de este segundo libro, quiero todavía subrayar un par de cosas. La primera es la presencia de ejercicios al final de cada capítulo de *Análisis reflexivo*. Esto es totalmente inusitado en una introducción a la fenomenología y da una buena idea del carácter práctico del libro. Los ejercicios se presentan, como en un buen manual práctico, al final de cada capítulo. Algunos de ellos sirven como repaso o reforzamiento de lo aprendido en el capítulo, que es siempre algún aspecto, elemento o dimensión importante del análisis reflexivo, pero otros son auténticos motivos para ejercitarse en el análisis reflexivo mismo. No se presentan, sin embargo, ningunas respuestas o soluciones a los ejercicios, lo que quizá indica que el autor quiso evitar toda posibilidad de que el lector hiciera trampa, pero

que también apunta al hecho de que la fenomenología no es, ni en esta versión nuclear o escueta de ella que es el análisis reflexivo, una ciencia exacta. O, finalmente, es que está previsto que el libro sea manejado en el aula con la ayuda de un instructor, quien tendrá también su propio criterio en relación con los ejercicios y su resolución.

Lo segundo, y lo último, que quiero subrayar, es justo este hecho de que, en el análisis reflexivo tal como lo presenta Embree, se trate de una versión escueta de la fenomenología: hay en ella, y en el libro en general, grandes simplificaciones. No sólo se dejan de lado muchas temáticas abordadas por Husserl o por sus más grandes sucesores, lo que se explica fácilmente tratándose de una introducción. También el método mismo está expuesto sin detenerse ni adentrarse en múltiples cuestiones problemáticas cuya ausencia salta a la vista para un filósofo profesional o para alguien familiarizado con textos de investigación o de erudición fenomenológica (no diré para un fenomenólogo bien entrenado, pues éstos, lamentablemente, no abundan). Esta superficialidad es, sin embargo, una superficialidad buscada, y forma parte de la misma estrategia de facilitar la práctica de la investigación fenomenológica. Permítanme citar un pasaje del “Prefacio para instructores” en que el autor se refiere a esta superficialidad con una imagen que me parece muy iluminadora.

Los resultados —dice [los resultados de las decisiones tomadas respecto a qué incluir y qué excluir del texto]— se parecen tal vez a un estadio temprano de una investigación arqueológica donde ha sido excavado únicamente el estrato superior de todo el sitio. Los lugares donde hay que excavar más hondo pueden entonces ser mejor determinados.⁶

Nada impide excavar más hondo en cualquiera de los lugares que han empezado a develarse; pero es importante tener un primer panorama de todo el terreno y de la manera de hacer la excavación. Nada impide tampoco seguir puliendo las herramientas mientras se hace la excavación. Que esta herramienta del análisis reflexivo puede en efecto ayudarnos, como afirma Embree, “a conocer, valorar y obrar de modo más eficaz y responsable”, es en mi opinión innegable, con tal, no solamente, de que hayamos trabajado el texto con toda

⁶ Lester Embree, *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica / Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Investigation*, Morelia: jitanjáfora Morelia Editorial (sic), 2003, p. 21.

exhaustividad, como lo pide su autor, sino de que hayamos aprendido a profundizar en el análisis reflexivo y a excavar realmente más allá de lo que en él se hace. O dicho de otro modo, que resulta una obviedad, el libro será un buen principio de investigación fenomenológica sólo si lo tomamos como un principio y no le pedimos que nos lleve hasta el final. Termino esta presentación con las palabras finales de la Introducción:

La mayoría de las áreas en el campo de la fenomenología no ha sido investigada aun tras un siglo. Los asuntos son complejos; el lenguaje técnico desarrollado hasta el momento raramente es adecuado; las aplicaciones apenas han comenzado; y se requiere de un esfuerzo disciplinado para alcanzar un punto de vista apropiado desde el cual observar, analizar y describir.⁷

Como se ve, pues, en fenomenología el final no está todavía a la vista de nadie. Casi todo está por hacer.

⁷ *Ibid.*, p. 61.



**ON LESTER EMBREE, ARON GURWITSCH,
AND SOME OTHER THINGS FROM THE PAST**

**SOBRE LESTER EMBREE, ARON GURWITSCH
Y ALGUNAS OTRAS COSAS DEL PASADO**

Alexandre Métraux

Archives Henri Poincaré, Université de Lorraine (campus Nancy)
ametraux@posteo.ch

When I received his first letter some time in 1970, I had no idea who had sent it. A Lester Embree had signed his name at the end of the typed message, by which I was most kindly invited to contribute to the *Festschrift* for Aron Gurwitsch. This Lester Embree, it turned out, was putting the *Festschrift* together. I gladly accepted, since I thus could honor Gurwitsch who would celebrate his seventieth birthday on January 17, 1971.

Lester Embree took care, with thoughtful consideration, of the text I had submitted. Since it was yet unpublished, it was offered as a private birthday present (bound together with other such gifts) to Gurwitsch. Rather than sending written thanks for the contribution to Europe, Gurwitsch suggested that we meet at Zurich in June of that year. So we did. He then thanked me for the contribution. We quickly got engaged in a daylong conversation, during which I learned that Lester Embree was one of his doctoral students. And in the summer of the same year, the selfsame doctoral student sent another letter. He informed me that he had stumbled upon an unpublished monograph, authored in German, in the cabinet of Gurwitsch's study in Manhattan.

The intellectual (as one could have said in former times) commerce, as well as the yearlong epistolary and face-to-face interactions, with Lester Embree turned out to be from the outset something like a strange triangular relationship. He and I would either by necessity or by chance focus on Gurwitsch. The latter's life history, his work, the legal and editorial matters relating to his published and unpublished texts kept us busy (if I may say so here) until some weeks before Lester's passing away. He became my English speaking "supervising editor" for pieces of prose on any topic concerning Gurwitsch, and I would help him whenever he would face some linguistic riddle found in documents written in French or German by Gurwitsch or by some other person.

This strangely constellated dual relationship (Gurwitsch stubbornly remaining present at the background, and symbolically requiring our attention) had several consequences. Lester and I did not communicate with one another on a regular basis. It happened from time to time that we kept silent (in any sense of the word—no letters, no phone calls, no emails) for months. And then, when needed, we moved with urgent haste into sending digital mails in rows.

One day, when studying Gurwitsch's Parisian lectures on phenomenology and other topics he had addressed while being exiled in France, I got stuck in riddles I couldn't overcome without the help of historical documents. No problem, Lester signaled, no problem at all! Some weeks later, the postman delivered three parcels containing several hundred pages of photocopied material, in French, bearing dates, titles, section numbers, etc., I could not have wished for something better (or something else).

On the other hand, I guess that the fixed star called Gurwitsch to be seen at the horizon of our friendship did in a way preserve alive the contact Lester and I had on an irregular basis. Our scholarly interests diverged increasingly the longer we knew each other. He and I were initially, and in equal ways (I surmise), interested in Gurwitsch's theory of science. Or, to be a little bit more precise: this theory of science was a common ground on which to build arguments, to imagine (or materially to find) some little flaws in the phenomenological approach, or to develop some critique of some non-phenomenological approach. Thus, our stance was, to make it short, that of Gurwitschian epistemology. But on the longer run, I got more and more attracted by other theories and/or histories of science, as long as they could help grasping research practices either in the natural sciences or in the (to use an old-fashioned expression) moral sciences. Lester Embree, in

contradistinction, remained close to the phenomenological approach. I do not know whether my issues with all sorts of approaches in the history and theory of the sciences disappointed him. However, I know that, whatever degree of disappointment may have been reached (if there had been disappointment to begin with), our dealings with one another as well as with the work(s) of Gurwitsch did not suffer too much—otherwise, we couldn't have moved along as smoothly as we did.

The last project that kept us occupied was the edition of Gurwitsch's *Collected Works*. Very unexciting things had to be done; we shared fits of anger at the publishing company's way of dealing with a project whose scope had nothing in common with articles submitted for peer-reviewed journals of microbiology, geology or oncology; in addition, we exchanged lots of emails on many points such as determining whether we would include some of Gurwitsch's non-English texts, or whether it would be wise to not include an early, short and not utterly substantial review of a monograph that had lost social visibility since the early 1930s.

One of the liveliest memories I keep of Lester refers to a late evening of some late December day in the 1980s (since several diaries of that epoch have disappeared—or cannot be found again—, I'm unable to determine which year of the 1980s it was). Lester had driven to New York City. Fred Kersten, one of the then still living four future editors of the *Collected Works*, had flown in from Wisconsin and had also joined Alice Gurwitsch and me on 820 West End Avenue in Manhattan. The four of us had had an excellent dinner. After that, we were soberly discussing issues of copyright that had caused a slight controversy with some third party. Alice Gurwitsch suddenly got upset. By way of explaining to her that there was no reason to be upset, that we would fix the problem the next day, that there was some misunderstanding remaining unsolved from earlier days, and that this misunderstanding could be easily handled, we tried to calm and comfort her. We did not succeed. After some time, Lester urged us to stop arguing and suggested that we take a drive to Brooklyn. It was past midnight, Lester drove us in his car, he stopped at a nice spot in Brooklyn Heights: it rained, the air was saturated with winter moisture, and in front of us, there was the splendid skyline of Manhattan, timidly and dimly illuminating the silence that had befallen our tiredness.



LAUDATIO ET GRATITUDO.

TO LESTER LMBREE: GREAT PERSON, PHENOMENOLOGIST AND LEADER

LAUDATIO ET GRATITUDO.

A LESTER EMBREE: GRAN PERSONA, FENOMENÓLOGO Y LÍDER

María-Luz Pintos-Peñaranda

Universidade de Santiago de Compostela
mariluz.pintos@usc.es

Abstract: Insight into Lester Embree's C.V. Recovery and recognition of his inner purpose with regard to his critical detachment from a particular orientation of phenomenology. Phenomenological theory only makes sense as preparation for real practice. When did the view that we, the "soi disant" phenomenologists, are far from the genuine practice of phenomenology arise in Embree? And, who inspired him, apart from Husserl himself? These are key questions to understand unity and inner coherence in Embree's C.V., and they meet two aims. The first one is to find the link between his initial entry in phenomenology and his critical stance, particularly evident in the last two decades of his life. The second one is to identify who could have been his guide and model—apart from Husserl—from the beginning of his life as phenomenologist until his last two decades, when he wrote his comments on pseudophenomenology. In any case, Embree has been a critical voice who compels us to think about the orientation we are giving to the phenomenology inherited from Husserl. He is therefore a brave and honest philosopher, full of great humanity. In addition to these qualities, it is worth noting both his creative intelligence and foresight to see—earlier than others—the evolution followed by phenomenology until now and his valuable multidisciplinary contribution. Praise to Lester Embree.

Keywords: Embree. Intellectual and personal trajectory. Phenomenological practice. Courage. Honesty. Leader. Husserl. Cairns.

Resumen: Mirada hacia el interior del C.V. de Lester Embree. Recuperación y reconocimiento de su propósito interno con respecto a su distanciamiento crítico hacia cierta orientación de la fenomenología. La teoría fenomenológica únicamente tiene sentido como preparación para una real práctica. ¿Cuándo emerge en Embree su consideración de que los "soi disant" fenomenólogos estamos alejados del verdadero ejercicio de la fenomenología? Y, ¿en quién se inspira él además de en Husserl? Estas preguntas son importantes para entender la unidad y coherencia internas en el C.V. de Embree y sirven para satisfacer dos objetivos. El primero es hallar un vínculo entre su entrada inicial en la fenomenología y su posicionamiento crítico manifiesto especialmente en las últimas dos décadas de su vida. El segundo objetivo es determinar quién pudo actuar para él —además de Husserl— como guía y modelo desde el comienzo de su vida de fenomenólogo hasta esas dos últimas de su vida en las que escribe sus comentarios sobre la pseudofenomenología. En todo caso, Embree es una voz crítica que nos fuerza a pensar acerca de la trayectoria que nosotros estamos dando a la fenomenología heredada de Husserl. Él es, así, un filósofo valiente y honesto y de una gran humanidad. Se unen a estas cualidades su gran inteligencia creativa y su sorprendente perspicacia para ver —antes que otros— la evolución que ha seguido la fenomenología hasta hoy y la valiosa contribución multidisciplinar actual. Alabanza a Lester Embree.

Palabras clave: Embree. Programa vital e intelectual. Práctica fenomenológica. Valentía. Honestidad. Líder. Husserl. Cairns.

INTRODUCTION

On examining the very extensive *Curriculum vitae* of our dear friend and colleague Lester Embree, it is worth noting that all his manifold activities and publications appear as a unitary whole without dispersion at all but with harmonious unity. This unity, present in his *Curriculum* throughout several decades, has been possible thanks to the driving force of his lifelong intellectual and personal trajectory, which provided the boost for that sense of coherence and continuity.

The life of a thinker can be addressed in two different ways: *from without* and *from within*¹. *From without* means referring to "facts", i.e., the most visible and memorable events of his life and professional CV. *From within* means making sense of this person's spirit, that is, all that drove him to be the main player in all those facts and not in others. I will try here to look at Lester Embree's life *from within*. In this endeavor, I will start from the conviction that what a person does through his lifetime is usually closely linked with what that person *wanted to be* and *wanted to do*. In this way, all the actions which become "facts" of his biography are indeed the visible outside of his inner invisible intellectual and personal career.

As I approach Lester Embree's figure to seek and understand his aim to initiate and promote so many phenomenological projects and activities and why he steered his research and publications in the way he did, I am aware this is a very large task for so few pages. However, no matter how superficial, it is with great pleasure that I will make my tiny contribution to this end, which many other colleagues will undoubtedly round off paying attention to aspects I have overlooked. In addition, it goes without saying that these are entirely personal reflections, which perhaps may be shared as well by other colleagues who had a close relationship with our philosopher. Yet, even though being my personal insight, they do not lack objective grounds. A long-standing relationship necessarily results in many hours of epistolary and oral conversation, and also in the knowledge of the direct references Lester Embree has left written about what

¹ In this regard, see José Ortega y Gasset, *Obras Completas*: Vol. VI (1941-1955), Madrid: Taurus, 2006, pp. 125f.

he wanted and was attempting to do as a member of the “phenomenological tradition”, as he liked to call this school.

1. CONTINUANCE OR ABANDONMENT OF THE PRACTICE OF EDMUND HUSSERL’S PHENOMENOLOGY

I would like to begin this section by explaining, in my own way and words, as I understand how we should follow Husserl and, therefore, how to practice the phenomenology he founded.

There are three different ways of resorting to an author in search of support to develop a given topic: The first one is the *erudite* approach: one should dive into his texts in an attempt to find what his views on that particular matter are. Answers are sought in his writings, and the task is over once the mission is successful.

Such answers may be twofold: a) no substantial contribution on the subject has been made by the author in any of his writings; b) the author has discussed the topic in this or another text, speaking one way or the other.

Based on the kind of response (a) or (b), the erudite researcher may write his essay portraying himself as being well acquainted the author. For instance, if he made research on Husserl, then he could even cast himself as “Husserlian” since he indeed has a strong grasp of the author’s writings, and his essay might provide an overview or an in-depth interpretation of what Husserl has written in his works about the issue under consideration.

Other scholars who come next may be based on that overview or in-depth interpretation to offer, in turn, other overviews and in-depth interpretations, in the same vein or a different one. Others that will come afterwards may state their views on such syntheses and interpretations, and on what others have commented on them..., and so *ad infinitum*.

The second way focuses on *assumptions*: the researcher, based on a certain degree of knowledge of the author’s writings—may it be a deep or partial—and after failing to find any trace of the subject of his interest in them, shall therefore attempt to “put himself in the author’s shoes” and penetrate into the realm of assumptions. The aim would be to assume or hypothesize how the author—say,

for example, Husserl–, would have approached the issue in the case of having addressed it in his reflections.

Roaming the territory of assumptions without the author (usually now deceased) being able to validate or discredit them presents two drawbacks: a) the first one is that the “Husserlian” researcher may have made either a correct or an incorrect assumption, b) and the other problem being that one will never be fully confident about its correctness or incorrectness.

Other (“Husserlian”) researchers who may come next are entitled to focus on what has been said in this kind of essays to rule out the validity or invalidity of such assumptions. Others will follow who will have their say on all those hypotheses and on the subsequent discussion on them..., and so *ad infinitum*.

The third way highlights the *reiteration of the author’s attitude*: it is no longer a matter of producing scholarly studies nor putting oneself in the author’s shoes and developing a hypothesis about “what the author’s thought on a particular issue would be”.

Reiterating the author’s attitude–Husserl’s, in this case–means *searching for some key issue in his thought that, although not directly linked, allows us to apply it to the matter under research*.

Reiterating Husserl’s attitude implies reiterating the phenomenological attitude he started and acting oneself as a phenomenologist.

In doing so–and only in doing so–we can obviate the danger he always warned us against, and besides, we will be sure to follow his guidelines.

In the letter–full of autobiographical notes–that Husserl wrote to Cairns in 1930, he expressed his regret that almost all his students had quit halfway, frightened by the essential and necessary radicalism required by phenomenology. As a result,

Nearly all–he says there–have annihilated themselves, they have fallen back into “realism” and anthropologism, or into a systematic philosophy, the deadly enemy of philosophy of phenomenological science [...] Just think that my writings do not present results to be learned but *foundations so that everyone can undertake something*

*on their own. These are methods to be able to undertake tasks by oneself and solve problems on one's own.*²

Though we may therefore—and, in many cases, we clearly must—refer to the texts of Husserl or his direct disciples containing some specific consideration on this issue, or though we may—and, in many cases, we distinctly have to—present our own assumption, more or less correct, about “how his own thought or”, in any event, “of some of his famous disciples about a specific topic could be”, Husserl’s words lead straight into the third way mentioned above: “making the phenomenological method my own” and, from it, attempting to pursue what he calls the way forward, that is, “undertaking tasks by oneself and addressing this problem on my own”.

2. CONTINUANCE OR ABANDONMENT OF THE PRACTICE OF PHENOMENOLOGY ACCORDING TO LESTER EMBREE

After what has been said above, it may now be easier to understand Lester Embree. He repeatedly remarked that some talk “about” phenomenology rather than attempting, and used to call this doing “scholarship” or “argumentation”:

The first vice can be called “scholarship” [...] Scholarship includes editing, interpreting, reviewing, and translating [...] The second vice seems best called “argumentation”. By and large, arguers rant [...] Many self-identified “phenomenologists” devote most if not all of their efforts to constructing arguments for and against theses rather as is done in the analytical philosophies, where many cannot comprehend that others approaches than argumentation are even possible.³

Most *soi disant* phenomenologists today unfortunately still devote most of their energy to scholarship.⁴

² Edmund Husserl, 1859-1959. *Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Den Haag: M. Nijhoff, 1959, p. 285. Our italics.

³ Lester Embree, *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica / Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Investigation*, Morelia: Jitanjáfora, 2003, pp. 10-12.

⁴ Lester Embree, “Introducción al Panel acerca del quinto estadio de la Fenomenología”, *Acta fenomenológica latinoamericana, Volumen III: Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*, Morelia / Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo: Círculo Latinoamericano de Fenomenología Lima / Pontificia Universidad Católica del Perú, 2009, p. 166.

Most *soi disant* phenomenologists today are just scholars—he said—contributing to secondary literature.⁵

Most *soi disant* phenomenologists today do not go beyond studying earlier writings and are not committed to carrying out fresh research.⁶

His comments about what he sometimes labelled as “pseudo-phenomenology” have sparked—mainly—oral comments of dismay and even rebuttal and rejection, and they confront us with something which is at least conceptually awkward. Perhaps this is due to the fact that nobody likes to be reflected—he himself or a large part of the members of his school—in a mirror, and thus something which they had overlooked but thought convenient either to keep on doing or to be the right thing to do had become apparent. What Paul Nizan said in reference to another context applies here to define the situation about Lester Embree’s comments. Nizan said that “there is the convenient trend of erasing from our culture all the thinkers that raise troublesome issues on the ground that they are harmful”⁷. Harmful or wrong, or perhaps exaggerated, all this has the same meaning: the reluctance to recognize we face a real problem. A problem which, in our case, is becoming more widespread within the current orientation of phenomenology, when over a hundred years have passed since Husserl put it in motion.

Alongside those who are reluctant to accept this problem we find as well voices that have understood the essence of Lester Embree’s concerns. Such is the case of Antonio Ziri6n who, on the occasion of the presentation of Lester Embree’s *Reflective Analysis*, clearly highlights that Embree’s idea

more than an idea, it is in him an obsession, but, in my view, –he says—an obsession fully justified by the current situation in the world of phenomenology [...] We all agree that what mainly prevails not only at local and national levels but also at global levels, and not only in phenomenology but in the rest of philosophy and humanistic disciplines is erudition, for although it is essential indeed for the purpose of investigation of the things themselves, it is not an end in itself [...] Probably more

⁵ Lester Embree, “La interdisciplinariidad dentro de la fenomenología”, *Investigaciones fenomenológicas* 8 (2011), p. 19.

⁶ “Notes on the Future and Past of our Tradition / Quelques notes sur le future et le pass6 de notre tradition”, unpublished manuscript of the opening speech at the Simposio di fondazione of the Rete Euromediterranea di Fenomenologia per il Dialogo Interculturale (REN), Naples, June 2007.

⁷ Paul Nizan, *Pour une nouvelle culture*, Paris: Bernard Grasset, 1971, p. 143.

than 80 percent –Ziri6n goes on to say, giving concrete figures on his own–of all kinds of texts (books, essays, etc.) that are published in philosophy and human sciences are just erudition. The downside is not only this massive imbalance, but also the kind of simulation which makes us think that this erudition is the genuine research.⁸

In the same line, Javier San Mart6n acknowledges that within phenomenology “authors tend to focus more on the commentary of texts than on the things themselves”⁹.

Lester Embree’s words raise a number of questions. The first one is whether he completely rejects the work of interpretation and criticism of the sources of phenomenology or not, and, in any case, to what extent? A related question, of a more positive tone, is what kind of research Lester Embree regards as truly “phenomenological”–that is, does he mean the one that goes in line with Husserl? Lastly, the third question, which we will only address after answering the ones posed above, concerns the chronology of the relationship between Lester Embree and phenomenology. When did that disaffection and way of valuing the work of –as he says–the “*soi-disant*” phenomenologists arise in him? Do we know who inspired him? Needless to say, it is evident that his source of inspiration is the message, according to him, emerging from Husserl himself. But perhaps, has he been inspired by someone else, for instance, a Husserl’s disciple?

In order to answer the first question, one has only to see the various explanations given by Lester Embree himself. As already mentioned, real phenomenological research is *not*, according to him, collecting, commenting, criticizing or comparing what is written in the source texts of phenomenology, but rather undertaking a phenomenological analysis¹⁰ on *the things themselves*, i.e., on a specific matter which is constituent of the human being or his world. This is, then,

⁸ Antonio Ziri6n Quijano, “Para la presentaci6n de *An6lisis reflexivo. Una primera introducci6n a la investigaci6n fenomenol6gica* de Lester Embree”. Manuscript of the text presented in 2008 at the Universidad Michoacana de San Nicol6s de Hidalgo, Morelia: M6xico.

⁹ Javier San Mart6n, “La pr6ctica de la fenomenolog6a seg6n Lester Embree. Comentario al libro *An6lisis reflexivo. Reflective analysis*”, *Investigaciones fenomenol6gicas* 4 (2005), p. 215.

¹⁰ As is well known, he preferred to say “reflective analysis”. I understand this is a redundancy as every analysis is reflective in itself, particularly if it is phenomenological analysis.

an attitude, which happens to be the same one designed and carried out by Husserl at all times. It would, however, appear that things do not exist for pseudo-phenomenologists, being the texts the only real thing, namely, the ideas expressed in the texts of the leading figures of phenomenology, on which the former work and where things are discussed. Thus, it seems that for those who understand–misunderstand–that this means doing phenomenology, contact with the real world where we subjects live is absent. Basically, there is not a lot of difference between the “neglect of lifeworld” the objectivism of natural sciences has fallen into and the “neglect of lifeworld” inherent in this approach of phenomenology which Lester Embree attempted to warn us about. Subject and world are replaced by discussions and reflections on texts, which can be easily proven. Hence, we dare say, together with Embree, that instead of Husserl’s true disciples we are rather his dreadful imitators. If Husserl were witness to this current situation within phenomenology, he would feel as much hurt as when in 1930 he wrote to Dorion Cairns those words we have reported *in supra* warning of “the deadly enemy of the philosophy of the phenomenological science”. For Husserl, you are only a true phenomenologist when the phenomenological attitude and method “to undertake tasks *by oneself* and solve problems on one’s own” is followed.

However, when Lester Embree presents phenomenology “as an approach in which scholarship on texts is subordinate to investigation of things; in which one observes reflectively rather than speculates; and in which one produces analysis rather than arguments”¹¹, *this in no way means denying the need to work on the texts written by the leading figures of the phenomenological tradition*. The problem, for him, does not lie in using, studying or commenting these texts, but rather in *identifying* this necessary task with the practice of phenomenology and not going beyond. According to Embree,

people who are phenomenologists may often engage in scholarship, but are not phenomenologists when they do so (and if they confuse their investigative results with their results, it is nearly as bad).¹²

¹¹ Lester Embree, *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica / Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Investigation*, p. 534.

¹² *Ibid.*, p. 34.

As pointed out by Antonio Ziri6n, alongside “an incompetent or even irresponsible erudition, which indeed confuses the end with the means and research with an endless string of texts about texts” there is, of course, “qualified erudition, which is aware of its historical situation and constraints”¹³. Lester Embree heard these words in Mexico and did not contest them. It would indeed be a contradiction if he had disagreed with this!

To ensure that Lester Embree approved to approach the texts of phenomenology in order to recover, study and comment them, we must bear in mind three key facts in his intellectual career:

First fact: When Lester Embree advocated the direct practice of phenomenology without reducing it to text reading, he could do so because he had previously understood *thanks to Husserl’s own texts* the course of action followed by the founder of phenomenology. Had he not grasped this way of proceeding in Husserl’s own texts, Embree’s critical remarks warning us of the “diversion” in the practice of phenomenology would have been groundless. This is why he started his book published online in 2012, *Can the Doing of Phenomenology be Learned?*, listing a couple of things: on the one hand, the ability to interpret phenomenological texts can certainly be learned, even though this does not mean practicing phenomenology; on the other hand, –and the most important to us here–his direct reference to the fact there is no justification if we do not make our own phenomenological descriptions and analyses, since *they are within our reach*, in Husserl’s works like *Ideen*. At the core of his message it therefore lies the belief that we must turn to *Ideen* and other Husserlian texts to learn from them how to make our own phenomenological descriptions and analyses of everything we face and which sparks our interest. Clearly, without reading them we cannot take Husserl’s texts as a model. Embree needed to resort to them! Likewise, he also had to drink from the springs of many other phenomenologists’ texts. As he himself says:

[...] There can be no doubt that skill at interpreting phenomenological texts can be learned. But phenomenology is not the interpretation of texts. It is rather the reflective observation, analysis, and eidetic description of phenomena, which is to say mental or intensive processes and things-as-intended-to or encountered in them and there are not anywhere near thousands of items of this sort and this despite

¹³ Antonio Ziri6n, *op. cit.*, p. 3.

methodological descriptions in such works as Edmund Husserl's *Ideen* (1913). One can wonder why.¹⁴

Most of the reflective analytical thought expressed here comes from my examination of work of others to whom I am deeply grateful.¹⁵

In his book *Reflective Analysis*, after this second fragment, Embree mentioned a very extensive list of names, both pre-phenomenologists and phenomenologists, some of them already deceased and others still alive and from his generation. These were the authors he confessed to having read and examined in his texts. Providing such a long list is especially significant as what Embree does is to claim that, in order to know how to conduct a phenomenological description, we have to go *first* through the process of studying both the work of Husserl and his disciples and followers. Naturally, this applies both to Lester Embree himself and to any other who aspires to do phenomenology. Following the phenomenologist instructor's directions would be, however, the only way to avoid reading and studying phenomenology texts on the part of the beginner. Without opening a debate now on whether this method is the best suited, the most rewarding or the most effective for the beginner, there is no doubt that when the phenomenologist instructor gives guidelines, he is necessarily based on his preliminary reading and study of phenomenology texts, which is where he takes inspiration to be able to instruct the uninitiated. Therefore, this proves that the texts are always there for all beginners, whether directly or indirectly; and it could not be otherwise.

Second fact: As we all know, a large part of Embree's activity over many years has involved retrieving, editing, analyzing and commenting the texts of Husserl's closest disciples: Dorion Cairns, Alfred Schutz and, especially, Aron Gurwitsch. Not only did he carry out this task to recover those source texts of the phenomenological tradition and make them accessible and available for future use, but he also had in mind the aim of performing a thorough study on the texts of those he considered his teachers *in order to* learn from them –particularly, to understand the phenomenological approach and method in their

¹⁴ Lester Embree, *Can the Doing of Phenomenology be Learned?*, p. 7. Published online at www.reflectiveanalysis.net

¹⁵ Lester Embree, *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica / Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Investigation*, p. 26.

descriptions and analyses—to broaden his knowledge and, eventually, to put into practice when conducting his own descriptions and analyses all he had learned.

Third fact: If the two above-mentioned facts appear insufficient to establish that Lester Embree only disowned the *identification* of the scholarly and philological knowledge of texts with the actual practice of phenomenology, *but not* resorting to texts of the phenomenological tradition, there is still a third fact that clearly and definitely proves it. In the last two decades of his life, he himself put every effort in writing his own texts *to be read by others*, and with a very clear purpose: instructing, that is, showing the uninitiated in phenomenology how to observe, analyze and describe phenomena eidetically. It would then be highly contradictory if Embree fully advised against resorting to phenomenology texts, but nonetheless he himself invited the uninitiated to read and work on his own texts, that is, not even written by Husserl or any of his direct disciples but by Embree himself. In my view, though, there is no such contradiction. He believes it is necessary to get initiated in the practice of phenomenology by drawing on the texts of those who preceded us in this tradition and left their mark in doing phenomenology. The aim is to learn from them in order to *move on, immediately after, to put into practice what we have learned*, bringing it into our descriptions and analyses.

Thus, we remain under the impression that Lester Embree has endeavored to avert the danger of resorting to texts and becoming trapped in the task of reading and text-hermeneutics. We should be propelled instead, based on them, to undertake the methodological steps of self-conducted phenomenological “practice”, as proposed by Husserl. First of all, we should feel encouraged to apply the phenomenological method and attempt both our own description and eidetical analysis of the things encountered and see for ourselves the excellent results. Afterwards—specifically, only after having verified what is gained by this practical procedure—, one could go to the texts and get as many conceptual resources as possible—without which description and analysis would be limited—to be used as a guideline to pursue applied phenomenology. It is thus a question of exploring on a deeper level, as Embree states in his last fragment *in supra*.

After having reviewed and commented the facts belonging to Lester Embree’s intellectual path, let us take a step back to seek and access the “within” of his *Curriculum*. It is true that Embree’s interest as a phenomenology instructor, at

that early stage, was fully focused—"obsessively" focused, to quote Ziri6n—on disregarding immersion in texts. Javier San Mart6n says that "one might even think that the book [*Reflective Analysis*] is written 'against' scholars, for it is high time we did phenomenology and not text commentaries"¹⁶. Yet, as San Martin remarks with a certain detachment from Embree's stance, "it is not that scholars never do phenomenology. They often go—we go—to the things through texts [...]"¹⁷. And in stating this, San Mart6n says that he agrees with what Roberto Walton told him in some conversation: when we work on texts, it is because we attempt to look at the things, and texts provide help. The aim, says San Mart6n, is "to go to the things themselves by means of the texts"¹⁸. Indeed, according to Walton,

investigation is not only directly addressed to the things, but also does so indirectly through the texts [...] A genuine phenomenologist must go far beyond the texts and deal with the things themselves, but the dual path implies that we look at the things thanks to the threads provided by the texts. In other words, since they help to gear towards the things themselves, texts are read—he says— with a view to them.¹⁹

This sounds entirely acceptable, but Walton's reasoning is based on the assumption of a "genuine" phenomenologist, i.e., genuinely Husserlian. Of course, there are excellent phenomenologists who use the texts *to go* to the things in order to describe and analyze them! However, Embree's remarks are not addressed to them, and they should not feel alluded. What Embree is talking about is the lack of genuineness and authenticity in many of us who play a part in the field of phenomenology, writing texts or introductions, giving seminars or lessons and participating in conferences. Thus, in my humble opinion, even though this kind of arguments are not wrong at all, they regrettably lead to downplay the gravity and universality of the situation and, in the end, do not encourage us to promote a change. On the contrary, Lester Embree's purpose, on unveiling the current situation, was *to make us react*. Reacting is only possible

¹⁶ Javier San Mart6n, "La pr6ctica de la fenomenolog6a seg6n Lester Embree", *Investigaciones fenomenol6gicas* 4 (2005), p. 216.

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ Javier San Mart6n, "La percepci6n como interpretaci6n", *Investigaciones fenomenol6gicas* 6 (2008), p. 16.

¹⁹ Roberto J. Walton, "Lester Embree, *An6lisis reflexivo. Una primera introducci6n a la investigaci6n fenomenol6gica / Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Analysis*, Morelia: Jitanj6fora, 544 pp.", *Escritos de Filosof6a* 45 (2005), p. 310.

if we are previously aware of this situation and, therefore, we feel intellectually challenged. Only in this way would we be in a position to accept the method provided by Husserl "to be able to perform tasks by oneself and solve problems on one's own", as mentioned above.

The criticism that could be levelled against Lester Embree may therefore appear appropriate, but deep inside it will perhaps continue to self-justify a phenomenology that indulges in theory in the same way as it—phenomenology—is abstracted from the concrete and real things every human subject deals with in their daily life. Maybe there is an overall tendency to this abstraction and, ultimately, to this kind of blindness in all philosophy. In fact, other European philosophers, like Herder and Marx, perceived this trend and warned against it, each in his own time and circumstances. Let me recall their wise words below:

Men educated on the basis of abstract words—said Herder—have often heard so many, which has rendered them unable to see what is in front of their eyes.²⁰

It can be said—according to Marx—that human history works in the same way as paleontology. Most gifted intellects are unable to see things which are right in front of them, in principle, due to a kind of blindness to draw up judgements. Then, when dawn breaks, it comes as a surprise to notice that things unseen have already been showing evidence everywhere.²¹

I should like to make one more point concerning Lester Embree's invitation to avoid lingering in readings which can lead us to get embroiled in argumentations *instead of* applying the phenomenological method to our daily life. It seems not to be easy for a person who is still uninitiated in phenomenology to carry out phenomenological descriptions unless he has the required theoretical knowledge to perform them. In order to achieve this, reading only one introducer to the practice of phenomenological analyses, be it Lester Embree or any one of us, may not be enough. In general, any Husserl's follower—and Embree is one of them—is not exempt from reflecting his *subjective* preferences in that introduction for the uninitiated. It may well be the case that some phenomenological aspects

²⁰ J. G. Herder, *Werke*. Band 6: *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1989, p. 292.

²¹ Letter sent by Marx to Engels from London on March 25th 1868, in Karl Marx / Friedrich Engels, *Cartas sobre las ciencias de la naturaleza y las matemáticas*, Barcelona: Anagrama, 1975, p. 62.

are more emphasized than others²²; similarly, new concepts—sometimes even questionable from an orthodox perspective—may be introduced; or, on the contrary, certain phenomena, which in the Husserlian-phenomenological descriptions would always be present—namely, the passivity or the transcendental ego²³—, can be set aside; or the choice can be made to rely solely on the technical terminology regarded as indispensable²⁴. This is why attempting an introduction to phenomenology based exclusively on directions of “just one” phenomenologist instructor or introducer may be “risky” or, at least, “debatable”. Phenomenologically speaking, chances are that the result would not satisfy everyone.

However, Lester Embree was fully aware of this issue. What is more, he himself admitted that, in his search for concrete analyses avoiding argumentation, “colleagues well informed about phenomenology will often recognize places where the analyses in this text [*Reflective Analysis*] could have been carried much further”²⁵. His own decision about what to include in or exclude from *Reflective Analysis* makes the result appear as, he says, “an early stage of an archeological investigation where only the top layer of the entire site is excavated [...] The hope [...] is that surface work will better prepare the way for deeper digging”²⁶. He himself has moved in this field (“deeper digging”) in another kind of writings, devoted to constitutive phenomenology at a more theoretical level. Yet, as we are trying to show, when he writes as a *phenomenologist instructor*, he—just like any other playing that role—has to take this kind of decisions. This does not mean at all a renunciation of the theoretical foundations of phenomenology but a selection of those which, according to Embree, are needed to successfully undertake phenomenological descriptions and analyses.

²² In this regard, cf. Lester Embree, *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica / Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Investigation*, pp. 14-18. In the Preface he says that in this book “the great emphasis is placed on operational (*aktiv*) and then on habitual/traditional (*sekundär passiv*) processes, but there is hardly an allusion to automatic (*primär passiv*) ones”. See p. 14.

²³ Cf. *ibid.*, where Embree says there are no references, for example, to the process of the intersubjective constitution of objectivity, to the transcendental reduction and to the being-in-the world. This is meant to avoid falling into argumentations or dealing with aspects that would take to greater depths in a first introduction. See pp. 14-16.

²⁴ Cf. *ibid.*, p. 20.

²⁵ *Ibid.*, p. 14.

²⁶ *Ibid.*, p. 20.

Now it is time to develop the third question—actually a two-fold one—mentioned *in supra* about Lester Embree's attitude: When did that way of thinking about the "soi disant" phenomenologists—because of being far from the true practice of phenomenology—surface in Embree? Who did he find inspiration in, apart from Husserl? These are key questions to understanding unity and internal consistency in Embree's *Curriculum vitae*, and intend to meet two objectives. The first one is to resolve whether there is a link between Embree's position—theme and purpose in his last two decades of life—and his initial entry in phenomenology—which took place in 1962, but whose work in this field continued over the years thereafter. Once this link is found, the second aim is to identify who could have been his guide and model from his beginnings as a phenomenologist until his last two decades of life, when he wrote the above mentioned comments on pseudo-phenomenology.

Embree used to say that as soon as he entered the New School, philosophy became promising and thrilling because right after being introduced to phenomenology his intellectual life had a positive turnaround and he got hooked on it for good²⁷. It then seems the link between the beginning and the last leg of Lester Embree's phenomenological activity has been found, and it has the name of the person who indelibly marked his entry in the world of phenomenology when enrolling at the New School: Dorion Cairns. In my view, Cairns played a pivotal role in making young Lester Embree clearly understand Husserl's message, and, as a result, in making him hold true for ever to that initial commitment to Husserlian phenomenology until the point of taking a stand about the current state of phenomenology the way he did in his last decades of life. No wonder, then, that the dedication of the book *Reflective Analysis* is worded as follows: "Dedicated to the memory of my teacher, Dorion Cairns, from whom so much has been learned, including—above all—the duty to examine, correct and extend the reflective analyses received from others, our teachers included"²⁸.

This dedication is not only an explicit acknowledgement to Cairn's teachings, but also a reminder about continuing—*extending*—phenomenological analyses on one's own. Therefore, we can perhaps understand that the need of practicing and

²⁷ Lester Embree told me about this in August 2005, recalling his days of studying philosophy. He said that, since then, phenomenology had been his fundamental purpose, and had been wholly committed to it. I could notice the emotion in his voice, as if, at sixty-seven, he were still feeling the same enthusiasm as when he had his first contacts with this tradition.

²⁸ *Ibid.*, p. 7.

applying the phenomenological method quickly sparked in Embree thanks to Cairns' lessons. Undoubtedly, from these lessons and their private conversations emerged the message Embree took to his heart, as evidenced in these words:

In an era when practically all *soi disant* phenomenologists devote themselves entirely to the interpretation of texts, Dorion Cairns is among the few who made a strict distinction between what may be called scholarship, which includes translation as well as interpretation of texts, and what may be called investigation, which is concerned not with texts, but with the "things themselves" in the signification whereby anything is a "thing". Like Husserl, Cairns regularly offered methodological reflections: he not only described the things reflectively observed, but also described how he had been able to analyze them, emphasizing reflection, analysis, "seeing", and description.²⁹

There are two fragments by Cairns that illustrate remarkably well what Embree expressed above. The first one can be read in the Preface to his doctoral dissertation of 1933. Referring to Husserl's manuscripts, he points out that the founder of phenomenology conducted concrete analyses on which he based his theory. The beginner in phenomenology Embree could possibly have learned from this way of working that it is imperative to carry out concrete analyses and describe what one perceives, and, in addition, [analyses] can be conducted on any subject:

The manuscripts are, then, an indispensable source providing not only indications of changes in theory but also the wealth of *concrete analyses* upon which the published theories are founded. They too *are of widely varying* [...] *themes* [...] Husserl's conscious purpose is not to take up the philosophic tradition where his predecessors have left off, to criticize their theories and solve their problems. The "phenomenological reduction" [...] involves a deliberate attempt to break absolutely with all tradition. The ideal of Husserl's philosophy is a purely descriptive theory of what we see; science and cultural facts are merely certain of the things that we see and wish to describe. [...] Whatever Husserl says is *an exhortation to the reader that he look at the facts themselves and see for himself*.³⁰

²⁹ Lester Embree, Entry "Cairns, Dorion (1901-1973)", in Donald M. Borchert (ed.), *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 2, Farmington Hills, MI: Thomson Gale, 2006², pp. 5f.

³⁰ Dorion Cairns, *The Philosophy of Edmund Husserl*, Dordrecht: Springer, 2013, edition by Lester Embree, pp. IX-X. Our italics. Cf. too, *ibid.*, p. 198, where Cairns speaks of the need to reflect upon any

Cairns's second fragment is illustrative of this phenomenological attitude which made such an impact on Lester Embree:

So far as *philosophizing* is concerned with another's thoughts. It is *criticizing*. No true philosopher, as such, merely accepts or merely reproduces another's thoughts. The true philosopher starts anew—independently, solitarily. But this understanding of the work done by others can make his own philosophizing surer and quicker. He must see for himself. But sometimes he can more easily avoid the pitfalls that others have discovered and marked. Thus, in the social history of philosophizing there can be not only mere repetition and mere novelty, but also progress. Even the less able philosopher may improve on the results of a more able predecessor.³¹

This idea that the phenomenologist cannot simply replicate theoretical arguments but must analyze—reflectively—and describe everyday life phenomena by himself grew stronger and stronger in Lester Embree until he felt the need, since the late nineties, to openly express it, thereby starting a new stage in his phenomenological journey.

This new stage has a lot to do with a number of events which took place in his life in the nineties. First, in 1990 Lester Embree moved to Florida Atlantic University, in Boca Raton, Florida³²; then, in 1992, as in those years he was the President of the Center for Advanced Research in Phenomenology (CARP), he was invited by Alexander Schimmelpenninck, from Kluwer Academic Publishers, to begin work on the preparation of an *Encyclopedia of Phenomenology*³³—which led him to pioneer this major task—; and thirdly, as a direct consequence of this assignment, Embree reached out to a lot of people involved in phenomenology, and this set before his eyes an issue which had a large impact on him, marking a “before” and an “after” in his perception of what was going on in the phenomenological tradition at that time: Embree verified by himself that the Husserlian-phenomenological attitude had many followers who were *not* professionally involved in the field of philosophy but in sciences or branches of

spontaneous act of the natural attitude of the subject “in order to describe the transcendental acts in which the world phenomenon is posited by the transcendental ego in the natural attitude”.

³¹ Dorion Cairns, “Philosophy as a Striving toward Universal Sophia in the Integral Sense”, in Lester Embree (ed.), *Essays in Memory of Aron Gurwitsch*, Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc./University Press of America, 1983, p. 42. Lester Embree included this essay by Cairns, as an Appendix, in his book *Fenomenología continuada. Contribuciones al análisis reflexivo de la cultura*, Morelia: Jitanjáfora, 2007, pp. 285-306. See pp. 305f.

³² Embree joined this University in 1990 as “William F. Dietrich Eminent Scholar”, and carried out his teaching a research activity in the College of Arts and Letters.

³³ *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.

knowledge *alien to philosophy* and differing greatly from each other: nursery, education, physical education, architecture, psychology, medicine, ethnology, sociology, economy, archaeology, etc.³⁴. Embree found out that, although the terminology used by these non-philosophical disciplines may not be entirely appropriate, what matters is their willingness: as *practical* disciplines—this is the key point—they have grounds to gear their phenomenological perspective and efforts towards specifically analyzing matters, actions and experiences of their interest and concern—in other words, their phenomenological program cannot be only confined to text hermeneutics. In their daily professional activity, the practitioners in these disciplines *have encounters* with the issues, actions and experiences of individuals, which accordingly play a crucial role in their phenomenological orientation³⁵.

It is very significant that Lester Embree paid tribute again to Cairns in a special way, when he published his book *Fenomenología continuada. Contribuciones al análisis reflexivo de la cultura* in 2007, by including a complete essay of Cairns' authorship as an Appendix after the chapters of his book. He himself justified such inclusion stating that "[...] an essay by who has been my dear teacher is included to show the philosophical position from which the reflections here proceed"³⁶: reflections of a special kind because "they address various aspects which are part of the sociocultural world"³⁷. Specifically, they are aspects—dimensions, as Embree says—of the American world: national culture, ethnicity, generation, gender and environment. Embree addresses his reflective analysis in a phenomenological way to these dimensions of the culture as it can

³⁴ Currently, phenomenological bibliography in these disciplines is very extensive. For a first approach, see the corresponding "entries" in the *Encyclopedia of Phenomenology*. There are over twenty non-philosophical disciplines. On the occasion of the OPO founding ceremony held in Prague in 2002, one of the most important projects devised mainly by Embree, he stated in his inaugural speech that "finally, and this may be my most wishful impression, there seems to be some move toward increased interaction between phenomenological philosophers and colleagues in other disciplines with phenomenological or phenomenology-like 'qualitative' or 'interpretative' tendencies. [...] in the *Encyclopedia* actually twenty-three non-philosophical disciplines were identified with phenomenological tendencies" (Lester Embree, "General Impressions of our Tradition Today", inaugural speech of the *Founding of the Organization of Phenomenological Organizations* (Prague, 2002), published in the website o-p-o-phenomenology.org. For Embree this trend was a notable feature of the fifth stage in phenomenology. He declared that "along a different dimension, it seems to me that there is huge potential for philosophical phenomenologists to study the work in disciplines beyond philosophy [...]" (Lester Embree, Manuscript entitled "Globalization and the Organization of Phenomenological Organizations", with some words spoken in Soochow University, Taiwan, in September 2006).

³⁵ See, for example, the descriptions Embree makes in the *Encyclopedia of Phenomenology* in the entries "Human sciences" and "Cultural disciplines", and "Disciplines Beyond Philosophy: Recollecting a Phenomenological Frontier", in Lester Embree / Thomas Nenon (eds.), *Phenomenology 2005*. Volume 5: *Selected Essays from North America. Part 1*, Bucarest: Zeta Books, 2007, pp. 217-282.

³⁶ Lester Embree, *Fenomenología continuada. Contribuciones al análisis reflexivo de la cultura*, p. 9.

³⁷ *Ibid.*, p. 15.

be helpful to identify deep-rooted prejudices and examine them, as he himself says in the "Preface".

When this book by Lester Embree was published, I wrote a comprehensive review³⁸ where I explained, in reference to the first six chapters, that some readers may not be sure whether this has something to do with the stereotypical idea they have of the Husserlian phenomenology. In order to counterbalance this idea, it may be useful to recall that in the human sciences, for Husserl, our reflection needs to be targeted at the subject as concrete historical being, that is, the subject with his personal life within a concrete cultural world, which is a world of convivence. Contrary to the "objectivistic attitude" of the philosophy and the other sciences of his time—which was reductionist and abstract—, the Husserlian "personalistic attitude" invites us to address both men and women as *persons*, which means describing what constitutes their life as persons. If one of the key identifying characteristics of every human being is that his existence originates and develops in a concrete socio-cultural world (*Lebenswelt*), then, for Husserl and in accordance with his phenomenological attitude, questions also need to be asked about the essential structure of every concrete cultural world. According to him, *prejudices* are one of the intrinsic features of any cultural world, and they shape the life of every human being regardless of the particular culture they belong to. The power and effectiveness of prejudices lies in that subjects, from the beginning of their lives, will take them as "natural" despite being only "cultural"—this is known in phenomenological terms as naive "natural attitude". This natural naivety every new subject starts his life with will enable and will—inexorably—lead him to embrace the prejudices of his culture. As a result, these concrete prejudices will to a large extent determine his way of interpreting all that surrounds him, his way of reacting at an emotional level and his way of acting or wishing to act, as Embree often reminds us throughout this and other essays.

One of the strengths of the phenomenological method of description of the essential structure of every personal life and of every concrete cultural world is that Husserl applied it to the Western culture of the period between the centuries in which he happened to live—a period of crisis of knowledge and of historical-

³⁸ María-Luz Pintos-Peñaranda, "Lester Embree: *Fenomenología continuada. Contribución al análisis reflexivo de la cultura*, Morelia-México: Jitanjáfora, 2007, 317 pp.", *Investigaciones fenomenológicas* 6 (2008) 419-430.

cultural uncertainty. The consequence Husserl draws from his description is that Western culture is soaked with—in his own words—one of the most nefarious prejudices, but being a pre-judice, it goes unnoticed as such from the first moment of our existence as it is “natural” to become accustomed to it and, in the same way as to the rest of the aspects of one’s culture, adopt it as “the” most usual way of interpreting, valuing and acting. Such prejudice is “objectivism”. Not only did it rule all the sciences of the time, but—until our days—it has gradually been shaping the way how we Westerners focus our existence, both individually and socially.

This all means, therefore, that unveiling and describing cultural prejudices—usually unspoken—is not only an inherent part of the phenomenological attitude, but every phenomenologist, following the footsteps of Husserl himself, should begin his reflective analysis by unveiling and describing, especially, by focusing on his sociocultural environment to thoroughly describe it and not confining himself to conducting the text philology or scholarly argumentation that Embree has often denounced. While Husserl was primarily concerned with the prejudice of “objectivism” because, in his view, besides standing out above the rest it was accountable for the crisis which led to the scientific and historical wrong course in the Western world, Embree, in this book, focuses on other cultural prejudices, which are of great concern to us nowadays. In the first five chapters of his book, by making a description of different dimensions of every human life developed in a sociocultural world, Embree identifies and unveils, among others, prejudices such as racism and classism, and, in addition, he provides a rich analysis on the differences and interrelations of individuals and groups by virtue of their belonging to one generation or another, an ethnic group, a social status, a gender or a given culture (in particular, this last analysis covers the connection between American and Japanese culture). Chapter 6, “The good health of ecosystems”, is particularly worthy of mention. Here, the author wishes to show how analytic reflection about our “*encounters*” with all that surrounds us in our daily life—he uses the example of the encounter with another non-human species, like the vegetables in our garden—can lead to concrete actions at an individual level—for instance, about “how we should act to promote the good health of an ecosystem”. This is an example of a model of analysis for practical implementation. Furthermore, the aim in this chapter and in the previous ones is to phenomenologically research relatively unexplored dimensions of the “lifeworld”

so as to show that phenomenology is useful to reach such issues from an analytical-reflective point of view (establishing identifications and differentiations), without being limited to it but to access a valuing of beliefs, emotions and actions which have been previously spotted as such belonging to a culture through those dimensions chosen to explore³⁹.

It therefore appears that Lester Embree's endeavor in describing beliefs (*doxic believing*), emotional valuing (*pathic or axiomatic valuing*) and what one wishes to do (*praxic willing*) follows Husserl's procedure⁴⁰. However, the question now is about the relationship between this Embree's task and Cairns' teachings. Why does Embree wish to make visible that his reflections in *Fenomenología continuada*⁴¹ are grounded in Cairns' philosophical position? A tentative answer is that Cairns considers that philosophy and the research carried out in the various scientific disciplines "are not necessarily disparate activities"⁴². Philosophy is not only a theory of knowledge; epistemology is part of something broader: a philosophy both of valuation and action; so, philosophy is as well a practical discipline because it culminates in action. From this it follows, as advocated by Cairns and Embree as well following his teacher, that both philosophy—and, within this field, phenomenological philosophy—and the different sciences that aim at the human being, society and human culture not only seek to know about the world, but they also pursue to be able to value the different possible ways of interacting with the world. Moreover, these reflections are addressed both to how we interact with the world and how the world we interact with is like⁴³. Therefore, the task of philosophy and non-philosophical sciences share a great deal in common⁴⁴.

³⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 420-423.

⁴⁰ Husserl believes that the activity of the human subject of thinking, valuing and willing (to do) or, in other words, of thinking, valuing and taking action are inextricably linked: "Das tägliche praktische Leben ist naiv, es ist ein in die vorgegebene Welt Hineinerfahren, Hineindenken, Hineinwerten, Hineinhandeln" (E. Husserl, *Cartesiansche meditationen und pariser vortrage*, Husserliana: Band I, Den Haag: M. Nijhoff, 1950, §64, p. 179); "Die wertenden und wollenden Akte: das Fühlen, Wollen, Sich entschliessen, Handeln, sind nicht aus der Sachspähre ausgeschaltet, sondern gehören [...] durchaus der Sachspähre zu" (E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch, Husserliana: Band IV, Den Haag: M. Nijhoff, 1952, § 4, pp. 26 f).

⁴¹ And as well, therefore, in the other book which is, said by Embree himself, a continuation of this: *Ambiente, tecnología, justificación: Análisis reflexivos*, Bucarest: Zeta Books, 2009.

⁴² Dorion Cairns, "Philosophy as a Striving toward Universal Sophia in the Integral Sense", p. 41.

⁴³ Cf. Lester Embree, *Fenomenología continuada. Contribuciones al análisis reflexivo de la cultura*, pp. 218f.

⁴⁴ Cf. *ibid.*, p. 218. Lester Embree believes that, in this case, Cairns provides an overview different from that of Husserl, and different from that of Aron Gurwitsch and Alfred Schutz too, since, as he says, both follow Husserl's intellectualist approach.

On several occasions, I specifically asked Embree which of these three phenomenologists—Cairns, Gurwitsch or Schutz—he felt closer to. As is known, he has both published essays about them and edited texts written by them—they played an important role in his *Curriculum*. Photographs of Husserl, James, Cairns, Gurwitsch and Schutz have always been hung on the wall opposite his office desk. With whom of these last three did he feel more identified? He never gave me a precise answer because probably each one had given him something invaluable and he felt somehow comfortable with the three of them. He had a close relationship with Gurwitsch for some fifteen years, and they shared certain personality features. He never met Schutz in person, but shared with him the same enthusiasm and interest in analyzing the concrete cultural world in which we humans live. However, it is undeniable that Cairns's style of writing, his strong phenomenological focus on specific issues, his usage of purposeful terminology and, above all, some features mentioned above make this phenomenologist be Embree's great inspiring force after Husserl.

My purpose here is very unpretentious: I have attempted to draw attention to Cairns both for his decisive influence on Lester Embree's beginning in phenomenology and for his strong and continuing presence in Embree's life, particularly in the last two decades of his biography. Future researchers will perhaps trace this and other influences present in Embree to verify them in every detail and, if so, make them public for everybody to know.

3. PRAISE AND GRATITUDE TO LESTER EMBREE

What I have written up to now responds to an inner need of mine, that is, letting myself in what I consider to be an important area of the *within* of Lester Embree's C.V. in order to contribute both to his appreciation and acceptance of his message. This aim can only be achieved if we rescue the reasons behind his driving force.

His clear stance on phenomenology and his own research are consistent, in my view, with Husserl's own design of what phenomenological activity entails.

His criticism certainly has real foundation—large or small, depending on how everyone remains open to understand it—on our distancing from this activity. Besides, his phenomenological position was also in line with his most profound personal convictions. *Theory and practice* must always go hand in hand, so the

phenomenological theory makes sense only as preparation for real practice. This is the reason why Embree roundly refused to speak about “application” of phenomenology, as if such application were a mere secondary possibility and not something consubstantial and completely inseparable from the proper understanding and exercise of phenomenology. This Embreean conviction explains and gives meaning to his appreciation for *detailed analyses* rather than developing great abstractions—there is, however, a happy paradox in Embree: he managed to perfectly combine this appreciation for specifics and small things with a strong expertise to articulate comprehensive overviews, as is the case of the description of the five stages in the evolution of the phenomenological tradition⁴⁵.

Above all else, I reckon that, regardless of agreeing with him or not on all his approaches, Lester Embree stood out for his courage and honesty—two rare human values. Not all of us are capable of speaking out as he did when our thinking involves targeted criticism towards our colleagues. He, of course, has had the strength to do it, and I therefore wish to express here my admiration for his person. These are qualities every leader should have, and Lester Embree has indeed been a very good one. In this regard, Michael Barber’s concise description of the various dimensions of Lester Embree’s activity gets straight to the point and could not be more appropriate:

He was a great entrepreneur for phenomenology, always imagining and realizing new phenomenological projects and setting up new organizations. His service to phenomenology included encouraging the practice of phenomenological method, fostering multidisciplinary engagement, mentoring a generation of younger phenomenology scholars, and helping the tradition of phenomenology to flourish across cultures.⁴⁶

⁴⁵ Embree developed this panoramic view of the evolution and stages of phenomenology while working on the *Encyclopedia of Phenomenology*. Afterwards, he has presented it on many occasions. See, for instance, “La Continuación de la Fenomenología: ¿un quinto período?”, *Franciscanum. Revista de las ciencias del espíritu*, Vol. 41, 122-123 (1999) 13-24; “The Continuation of Phenomenology: A Fifth Period?”, *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, Vol. 1, 1 (2001) 1-9.

⁴⁶ Michael Barber, “Lester Eugene Embree (1938-2017)”, in the section “Obituaries”, *The Indo-Pacific Journal of Phenomenology*. An extensive presentation—and so far, the more detailed—of Lester Embree’s huge boost to promote phenomenology both in the USA and the rest of the world is offered by Thomas Nenon in “La promoción de la fenomenología como esfuerzo práctico”, *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de investigación filosófica y científica* 2 (2017) 203-211. In my view, this essay has not only been written by Thomas Nenon in his role as CARP president and Lester Embree’s successor in this position, but also from his heart. Both Barber’s heartfelt obituary and Nenon’s extensive essay are, each in his own style, the gift which best would have pleased Lester. He, who lived alone, liked—better, needed—to be

Following Barber's excellent description, I should like to add one fact to round it out and help us see Lester Embree as a great person and leader, always willing to provide opportunities to young people in need of increasing their academic merits with a view to their future scientific careers. When I met Lester in 2000, he was 63 years old, and already a very influential person in the American phenomenology. At that time, I was a European phenomenologist between youth and maturity after a twenty-year university teaching career. In our first meetings, one of the things that impressed me the most was that I realized that leadership can be exerted in ways different to the European customary practice. The difference lies in the outstanding interest the senior and leader shows in the younger ones and in how things are going for them—both at personal, professional or academic level. I felt enormous admiration for the high-rank professional that neither sees grounds on his position to distance himself from those with a lower professional status nor tries to outstand and heighten his name in any organized activity or event. Lester Embree was, in this regard, quite far from the more stereotypical European leader. On one occasion, I could notice that his assistant's name was written before his own at the beginning of an essay. I, puzzled, asked him about this unusual order in the authors' names. He provided a rapid response: his current professional status allowed him not to have to rank first, yet his young assistant would have a good chance to become known. The candor of his explanation won me over, and even led me to rebuild my image of Europe and the United States.

Thanks to Lester Embree I realized—it became increasingly clearer through my relationship with him and the world of the American phenomenology—that it is high time for us Europeans to accept that, in many areas, we carry a burden of ideas and attitudes which prevent us from moving forward. We, philosophers of our ancient European continent, often proudly return to our past philosophy as if collecting "facts" to remember them as the great moments, the great works or the great figures of our past, this being more "monumental history" (*monere*) than philosophy, as Nietzsche would say. Running in parallel to that is the attitude of the "antiquarian", who loves the past because he feels it as his own and, therefore, wants to preserve it with excessive veneration. Thus, European past

recognized and loved. Likewise, for those of us who have held our colleague and friend in such great esteem, both writings are most appreciated.

philosophy becomes for the antiquarian *his* own history⁴⁷, which fills him so much that he disregards his aspiration to focus attention on the present. We are moving within this attitude when the role of philosophy is just considered to be scholarly and philological research on texts or past figures. What is more, we Europeans have a bondage, which in many instances is crippling, in the vainglory and pride of possessing a philosophy that goes back centuries. What a European philosopher learns, when contemplating an American leader like Lester Embree, is that all the knowledge now available thanks to our past philosophy should be used *to* become involved in an analysis of the current major issues and problems, specially, of our current cultural and social life. You will recall that it was in the United States where groundbreaking conferences like "Lifeworld and Technology" (1987) or "Environmental Philosophy and Environmental Action" (1993) were held. Likewise, the first conference on feminist phenomenology (1994) or on "Environmental Ethics and Metaphysics" (1995) took place there as well, and so on. These few examples highlight that American phenomenology gives attention to decisive current issues, unquestionably, grounded on previous philosophical trends *to* make them have an impact on our concrete lifeworld. Not coincidentally, Lester Embree was the promoter, organizer or co-organizer of all these vanguard events. He blazed a path to follow: moving towards the present and the future, not to the past. For a European phenomenologist like me, the encounter with this approach and this sociocultural and human interest shook my own stereotypes and confirmed my idea about what we can achieve with philosophical and phenomenological reflection. Embree was, after all, a leader in the responsible practice of philosophical reflection which, in turn, followed Husserl's lead⁴⁸.

Lastly, I cannot end this essay without expressly mentioning what Lester Embree was entirely devoted to during the final months of his life. He became actively involved in supporting Bernie Sanders' campaign for the U.S. presidency, which led him to dedicate a considerable amount of time to this task. He believed

⁴⁷ Even though Nietzsche was mainly referring to his contemporary historians, criticising their interpretation of historiography as "monumental" or "antiquarian", his message is also true for European philosophy and philosophers. Knowledge of the past must be used in order to better understand the present of our cultural and personal life. See F. W. Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*.

⁴⁸ When Husserl says that the specific feature of the human subject is "reason", he links it to the ability of acting freely and personally from oneself. The ability for reflection about reality and the ability for self-reflection amounts for him to the rational form of existence. This endowment leads the subject –that is, it *can* lead him, it *should* lead him—to be responsible, in the sense of being able to value and distinguish true from falsehood, just and unjust, what to do and what not to do, etc; in addition, it leads him as well to be responsible in the sense of not being relieved from making this kind of differentiating valuing. Human being is fully capable to make valuative and committed differentiations at all times. Being rational implies the responsibility of becoming aware, valuing and deciding accordingly. Cf. Edmund Husserl, *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, § 73, and the essays of Kayzo.

in the need for progressive change, and this speaks volumes about his attitude and kind of commitment to real history. Good fortune—or, maybe, a very helpful lucidity in his final state of impotency—happened to bring death to his door just the day before January 20th 2017. I truly believe that his seventy-nine-year-old heart would not have been able to bear what happened after that day. Therefore, even though we greatly grieve his passing, he could finally rest in peace. As the philosopher and sage Seneca put it centuries ago,

think about how good a suitable and timely death is,
how harmful it is for many to have lived too long.⁴⁹

Translator: Evaristo Quintáns

⁴⁹ M. A. Séneca, "Consolación a Marcia", in *Escritos consolatorios*, Madrid: Alianza, 1999, p. 94.



EMBREE AND CAIRNS ON PHENOMENOLOGY AND PSYCHOLOGY

EMBREE Y CAIRNS SOBRE FENOMENOLOGIA Y PSICOLOGÍA

Michael Barber
Saint Louis University, Misuri
barbermd@slu.edu

Abstract: This article compares and contrasts Dorion Cairn's treatment of the relationship between phenomenology and psychology with Embree's handling of that same topic. Embree, who to a great degree aligns with Schutz, and Cairns converge on the treatment of behaviorism. However, fundamental differences appear in their contrasting approaches to psychology, with Cairns seeking to uphold the distinctiveness of philosophy/phenomenology over against psychology and Embree/Schutz inclining toward a more collaborative engagement with psychology. Their differences reflect their preference for transcendental philosophy or phenomenological psychology, both of which possible preferences were clearly recognized by Edmund Husserl in his "Nachwort zu meinen Ideen". These preferences in turn have to do with the ultimate philosophical purposes each author is pursuing.

Keywords: Transcendental phenomenology. Phenomenological psychology. Theory of science. Methodology. Cultural sciences. Behaviorism.

Resumen: Este artículo compara y contrasta el tratamiento de Dorion Cairn de la relación entre fenomenología y psicología con el manejo por parte de Embree del mismo tema. Embree —que en gran medida se alinea con Schutz— y Cairns convergen en el tratamiento del conductismo. Sin embargo, las diferencias fundamentales aparecen en sus enfoques que contrastan con la psicología, con Cairns tratando de mantener el carácter distintivo de la filosofía / fenomenología frente a la psicología y con Embree/Schutz inclinándose hacia un compromiso más colaborativo con la psicología. Sus diferencias reflejan sus preferencias por la filosofía trascendental o por la psicología fenomenológica —ambas preferencias posibles fueron claramente reconocidas por Edmund Husserl en su "Nachwort zu meinen Ideen". Estas preferencias a su vez tienen que ver con los propósitos filosóficos finales que persigue cada autor.

Palabras clave: Fenomenología trascendental. Psicología fenomenológica. Teoría de la ciencia. metodología. Ciencias culturales. Conductismo.

INTRODUCTION

In recent years, Lester Embree produced two significant monographs: *The Schutzian Theory of the Cultural Sciences* (Dordrecht, Springer, 2015) and *Reflective Analysis: A First Introduction into Phenomenological Investigation* (Morelia, Editorial jitanjáfora, 2003). These books reflect two fundamental philosophical interests of Embree: theory of science (or *Wissenschaftslehre*) and the basic doing of phenomenology, as opposed to studying the texts of phenomenological authors (Embree 2003, 10). At the same time, Embree, along with Richard Zaner and Fred Kersten, had been publishing articles found in the Dorion Cairns Archives, and coming out, in particular, with a monograph, Cairns's dissertation, *The Philosophy of Edmund Husserl* (Dordrecht, Springer, 2013), and a collection of essays by Embree entitled *Animism, Adumbration, Willing, and Wisdom: Studies in the Phenomenology of Dorion Cairns* (Bucharest, Zetabooks, 2012). Embree repeatedly praised Cairns as his teacher, to whom he dedicated *Reflective Analysis*. Indeed, several of the themes Embree addresses in *Reflective Analysis* reflect subjects that Cairns addressed in depth, such as the need to engage in the doing of phenomenology rather than scholarship on it; the emphasis on knowing, valuing, and willing; the focus on "intentiveness" for which he credit Cairns; the recognition of the importance of culture and secondary passivity; the repeated discussion of feigning; the highlighting of perceptual "appearances"; and the distinguishing between direct and indirect experiencing (Embree 2003, 10, 20, 40, 112, 120, 136, 140, 188, 200, 314, 328, 354-356, 384, 390, 428, 452, 458, 502, 528). *Reflective Analysis* shows the influence of Cairns on Embree, and it is no wonder that Embree dedicated the book to him. But what of the theory of science, Embree's other predominate interest? At first, one might think, as I did, that it was basically Schutz's influence that lies at the root of this concern of Embree's and that Cairns's work has nothing to do with the theory of science, but the fact is that Cairns was quite interested in the relationship between phenomenology and psychology, and, in fact, for the first half of his career at Hunter College in New York and Rockford College in Illinois, he taught psychology (Cairns 2002b, 69).

This article will compare and contrast Cairn's treatment of the relationship between phenomenology and psychology with Embree's handling of that same topic. What will become apparent is that although Embree, who to a great degree

aligns with Schutz, and Cairns converge on the treatment of behaviorism, fundamental differences appear in their approach to psychology, with Cairns seeking to uphold the distinctiveness of philosophy/phenomenology over against psychology and Embree/Schutz inclining toward a more collaborative engagement with psychology. Their differences reflect their preference for transcendental philosophy or phenomenological psychology, both of which possible preferences were clearly recognized by Edmund Husserl in his "Nachwort zu meinen Ideen".

2. CAIRNS ON THE RELATIONSHIP BETWEEN PSYCHOLOGY AND PHILOSOPHY

In 1934, Cairns was lecturing at the New School on Husserlian phenomenology, and he took issue with Dr. Andrew D. Osborn's interpretation of Husserl's thought, as is indicated in what appears in Cairns's papers to be the beginnings of a review of Osborn's 1934 *The Philosophy of Edmund Husserl in its Development from his Mathematical Interests to his First Concept of Phenomenology in Logical Investigations*. In that fragment, Cairns insists that Husserl's *Ideen* introduced a development beyond *Logical Investigations* in contrast to Osborn's belief that the later work merely restates the earlier one¹

Cairns (2002a, 45) understood the *Logical Investigations* to involve the adoption of an attitude of suspended judgement toward things given in experience (to avoid taking over unreflectively prejudices about such things) and an attempt to describe the structure of awareness of objects and its typical ways of meaning objects (such as in the "present" or "future" or as "physical" or "cultural"). At this early stage of Husserl's work, the term "phenomenology" referred merely to the careful descriptions of things, that is, what appeared in experience exactly as they appeared (Cairns 2007, 117). However, in Cairns's view, Husserl's account of the structure of awareness to which objects were

¹ "Dr. Osborn's monograph presents for the first time in English an abstract of Husserl's *Logische Untersuchungen*. He has strictly limited his theme to the development of Husserl's thought up to the publication of the first edition of that work and accordingly it may be of interest to consider what the position of that work is in the light of his later work. This is particularly desirable because Dr. Osborn is in error when he states that the *Ideen* 'is in essence a restatement of the main points of *Logical Investigations*' and that 'the understanding of it is greatly helped by approaching it through the earlier work.' Indeed, it is not too much to state that to approach the later works armed with concepts gathered from the first edition of the *Logische Untersuchungen* is to render an understanding of phenomenology more difficult than it would be if one came empty-handed". Cairns 2002a, 43.

given, for all its rigor, seemed to be nothing more than a kind of introspective psychology. Consequently, the *Investigations* seemed to depend upon results arrived at through psychological research. This reliance, however, was problematic since the *Investigations* argued that logic should not be based on psychology, under pains of falling into psychologism. Paradoxically, Husserl's non-psychologistic logic rested on an informally articulated introspective psychology (Cairns 2002a, 47).

In fact, Husserl specifically described the first edition of *Logische Untersuchungen* as a "descriptive psychology"—a statement he retracted two years later. Despite that retraction, the way he presented the first edition was thoroughly consistent with his earlier work, such as the *Philosophie der Arithmetik*, which he subtitled "Logical and Psychological Investigations". The fact that he always regarded the investigations of the *Arithmetik* as "phenomenological" (even though he subtitled them as "psychological") indicates that he did not draw clearly the distinction between phenomenology and psychology that he was only able to make definitively in the 1920s (Cairns 2007, 118).

An additional problem for the early Husserl in Cairn's opinion was that within a purely descriptive psychology there are various presuppositions on which one relies and about which one has not yet become sufficiently critical. For instance (Cairns 2002a, 47), psychological descriptions of awareness have as their themes a mind believed without sufficient examination to exist in world time. Such a mind would also be the mind of a psycho-physical object, a mind connected with a body, and, consequently, such a mind is taken as developing in the natural world from birth, as a process in world time. In his letter to John Wilde, Cairns (1975, 160) shows how Husserl himself in his later works (*Formal and Transcendental Logic* and "Nachwort zu meinem Ideen") criticized his early work similarly, for not being sufficiently critical of suppositions. In the later works, Husserl acknowledges that the judgments produced by a "pure psychology" might focus only on inner processes and seek to establish their essential characteristics. However such judgments would still involve a co-positing of the relationship of such psychic processes to the organism and therefore to something worldly, even though this co-positing might not enter expressly into the conceptual content of the judging. Such a co-positing would still have its determining effect on those judgments unless this co-positing is consciously bracketed. Furthermore, Cairns (*ib.* 162) notes how the later Husserl described

his earlier *Philosophy as Rigorous Science* as a descriptive psychology focusing on inner processes and excluding (via “pure psychological reduction”) any relationship with physical processes, that is, as a natural fact. However, the later Husserl recognized that such a psychology would nevertheless still consider psychic processes as worldly beings; such descriptive psychology only refrains from conceptually relating this worldliness to physical nature (*ib.* 163f). Thus, even a pure psychology deploying an eidetic methodology aimed at delineating essential features does not prescind from the supposition of the worldliness of the objects whose essences it seeks to determine, and, insofar as a pure eidetic psychology is conducted within the natural attitude it remains a dogmatic, positive science despite its a priori nature (*ib.* 165).

According to Cairns (*ib.* 161), following Husserl, the question comes down to what one wants for *philosophy*, especially since ideally, it ought not itself be a positive science and it ought not base itself on such positive sciences as psychology or anthropology. Husserl argued that to base one’s philosophy on a positive science of man or the human psyche is to succumb to a form of psychologism, “corrupts the pure meaning of philosophy”. Cairns (*ib.* 161) cites Husserl in a passage from “Nachwort zu meinen Ideen” that reiterates the danger to philosophy if it is based on psychology:

The misdirectedness remains unaltered even when a pure inner psychology is developed as an a priori science. Even then, pure inner psychology remains a “positive” science and can be the basis for “positive” or “dogmatic” science—but never for philosophy. (Cairns’s translation of Husserl 1952, 148)

There are two ways in which psychologism “corrupts” philosophy. Husserl (2001, 1, 77-83, 90-99, 119-122, 129-133), in the “Prolegomena” to the *Logical Investigation*, illuminated psychologism’s basic flaw. The psychologistic explanation of the a priori rules of logic (e.g., the principle of contradiction) as merely the causal products of a particular empirical, material context in the end relativizes those rules to that context, as if other material, causal processes might have yielded an alternative set of logical rules, in which, for example, the principle of contradiction would no longer hold. Psychology and the very structure of explanation itself, however, both cannot dispense with the principle of contradiction insofar as both depend upon claims whose terms must mean one thing and not another if those claims are to have any clear meaning at all and

insofar as those claims present themselves as true and not false. Moreover, if the account of the mental acts in relation to which objects (real or ideal) were given would itself depend ultimately on explanations given by psychological science, those claims would be vulnerable to being undermined should the psychology upon which they depend be disproven. In addition, if mental acts are construed as the products of particular, context-limited empirical, material processes—as psychological science would do—then could not the mental acts of philosophy itself, e.g. the knowing and describing of other mental acts such as “perception”, “memory”, and others be themselves also relativized to their causal context in such a way that this knowing and describing could make no claim to the universality to which philosophy has aspired? To base philosophical claims on the findings of contemporary psychological or anthropological science risks relativizing those claims themselves to the current state of that science or to the material causal forces on which empirical science focuses.

But for Cairns and for Husserl, another problem with psychologism has to do with how it falls short of the conscientiousness requisite for philosophy, thereby “corrupting” philosophy, to use Cairns’s translation of Husserl. While the “Prolegomena” denies the psychological explanation of the rules of logic, the “objects” correlative to psychological acts, Husserl’s descriptive psychological account of those acts, while “reflective”, nevertheless tends simply to take over common sense or even theoretical psychological findings of those acts without rigorous philosophical examination, without submitting to scrutiny their unexamined worldly presuppositions. As such, this descriptive psychological account does not meet the standard for philosophy that Husserl articulates in his *Cartesian Meditations*, the text of Husserl that Cairns (2002a, 48) considered to be the most clear and comprehensive account of the purpose and method of transcendental awareness. For Cairns, the *Cartesian Meditations* clarified what he took to be the more primitive analyses of *Ideen*, which had at least introduced the idea of the phenomenological reduction and the opening of the transcendental sphere. Philosophy for Husserl involves striving for complete freedom from prejudices, “shaping itself with actual autonomy according to ultimate evidences it has itself produced” (Husserl 1960, 6) arriving at a knowledge for which the philosopher “can answer from the beginning, and at each step, by virtue of his absolute insight” (*ib.* 2). Hence, one could take over any description of mental

acts developed by a descriptive psychology only if one has “seen for oneself” that those descriptions validly, or fulfillingly, presented such mental acts.

Cairns (2004, 26) articulated a similar vision of philosophical rigor:

The fundamental methodological principle of Husserlian phenomenology may, I think, be initially formulated as follows: *No opinion is to be accepted as philosophical knowledge unless it is seen to be adequately established by observation of what is seen as itself given “in person”. Any belief seen to be incompatible with what is seen to be itself given is to be rejected.* (italics are Cairns’s)

Such a view of philosophy requires a critical stance toward the worldly presuppositions that Cairns thought that the psychologistic positions of *Philosophy as Rigorous Science* had not subjected to sufficient scrutiny. Consequently, the attitude of neutrality or self-restraint that characterizes the transcendental reduction that the Husserlian phenomenologist takes up

[...] means not only that he makes explicit and seizes upon the believedness of the continuously, even if “only tacitly”, automatically, believed in intentionally objective world as a whole, but also that he actively dissociates himself from this fundamental and continuously validated belief. Thus the world and *all* intra-worldly things, in the broadest sense, are regarded purely as “what is believed-in”, “what is meant”, etc. This fixed policy of dissociation from all believing, valuing, and willing —automatic as well as actional— is then maintained in *his reflective seizing upon mental processes.* (*ib.* 35, his italics)

One’s mental life itself now becomes a process in the world correlative to one’s transcendental life, which presupposes neither the existence nor the possibility of the world, as other all other philosophical inquiries do, at least tacitly (*ib.* 35f).

One can see finally why Cairns opposed Osborn’s view that *Logical Investigations* was Husserl’s fundamental work whose findings subsequent works only restated. While Husserl recognized in the *Investigations* that the norms of logic could not be psychologically explained, he nevertheless relied on a descriptive psychology that would have rendered philosophy itself as dependent upon a positive science and would have fallen short of the standards of philosophy that require that one not accept any descriptions that one has not rigorously examined and seen for oneself as true. The introduction of the phenomenological reduction in *Ideas 1* made it imperative that descriptions of acts and their

correlative objects need to be scrutinized from within the framework the reduction opens, namely the sphere of transcendental philosophy. While Cairns recognizes that the *Ideas* and *Philosophy as Rigorous Science* initiated this transition to the transcendental sphere, he saw the later works of *Cartesian Meditations* and *Formal and Transcendental Logic* as achieving a kind of culmination of the transition begun in those earlier works. Paradoxically, these later works bring to conclusion the critique of psychologism that had begun in the "Prolegomena" to the *Logical Investigations* but that had not been adequately executed in that Husserl relied on an insufficiently examined descriptive psychology in that earlier work. It is clear, too, why Cairns asserted that not only do the later works not merely restate the results of the *Investigations* but it is also the case that one cannot really understand the achievement and the limitations of the *Investigations* unless one views them from the perspective of Husserl's later works.

In a sense, Cairns's engagement with psychology results in a kind of *Wissenschaftslehre* in which psychology takes its legitimate place within the overarching framework provided by transcendental philosophy—and this point of view might find its correlate in the mapping of the regional ontologies developed by the self-explication of the transcendental ego and spelling out the objectivities that the sciences presuppose (Husserl 1960, 62-64, 136-139, 152-157). The main concern of Cairns and Husserl in establishing this framework for the sciences is principally to preserve the integrity of philosophy itself, to prevent its corruption, its reliance on weak bases, and its laxity about its own responsibility to endorse only conclusions that it has tested. One might say that its main concern is a bit defensive, resisting the incursion of psychology upon its own turf.

Of course, Cairns and Husserl also recognize the benefits that situating psychology with reference to a prior transcendental phenomenology can bring. For instance, Cairns (2010, 7f, 26f) argues that Husserlian transcendental phenomenology enables one to recognize that physical reality and psychic reality are mutually heterogeneous, thereby undermining the mistaken suppositions on which physicalistic and behaviorist psychologies rest. In addition, Husserl (1970, 298f) himself was clear that the transcendental phenomenology that subjects to critique the unexamined prejudices of the psychological sciences, such as those that result in physicalism and behaviorism, actually bring to realization the very rational ideals of conformity to evidence that have given birth to the enterprise

of science itself. Transcendental phenomenology aids psychological science, which might be prone to overlook how mental acts are given and to reduce them to mere physical, causally determined processes, in realizing that unprejudiced and evidence-based enterprise that lies at the roots of psychology's own aspirations. Finally, transcendental phenomenology preserves a space within which its claims to truth must be taken on their own terms and not undermined because they are simply the products of material causal processes. By so doing, transcendental phenomenology opens up the possibility that the claims of psychological science itself can find a place within this same space and not be undermined by a self-referential argument. Such an argument, for instance, might assert that scientific acts of knowing are nothing more than the causal products of material processes just like the non-scientific psychological acts that psychological science investigates. As such, it could be argued that scientific acts themselves are relativized to their empirical, material context and are mere responses to physical determinants operating behind the back of psychologists and beneath the threshold of their consciousness. This would be the case, however much those psychologists might pretend that their statements lay claim to an intellectual validity that all other scientists ought to find convincing, regardless of whatever physical processes might be acting on those other scientists.

While transcendental phenomenology can afford these benefits to psychology, they are secondary to the fundamental emphasis characterizing Husserl's and Cairns's philosophical project of demarcating the relations of the sciences to philosophy, namely to ensure that the integrity of philosophy be maintained by not depending on a science outside itself or incorporating within its framework scientific findings that have not been endorsed by the careful appropriation by which philosophy preserves its distinctiveness, autonomy, and eminence.

3. SCHUTZ / EMBREE ON THE RELATIONSHIP BETWEEN PSYCHOLOGY AND PHILOSOPHY

Embree (2015, vii) admits from the start that his book *Schutzian Theory of the Cultural Sciences* is aimed at expounding and advancing Schutz's views on the theory of the cultural sciences, and he contends that the task of a *Wissenschaftslehre* was fundamental for Schutz as well as Husserl. Embree

believes that both of the approached the sciences positively, in contrast to other currents in the phenomenological tradition that approached the sciences more defensively. Embree (*ib.* 5f) differentiates from the beginning the science-founding discipline of the positivists (physics), of Husserl (transcendental phenomenology), and of Schutz (a constitutive phenomenology of the natural attitude, or, in other words, a phenomenological psychology).

Following Schutz and providing a framework in which one might situate the science of psychology, Embree (*ib.* 51, 81) maps out four levels of a hierarchy of thinking that make up a "theory of science", whose fourth level is "philosophical". On the bottom level is everyday, prescientific life in which actors, partners, and observers interpret objects, situations, or the meanings of each other. Above that is the level of "substantive cultural science"² in which scientists develop empirical or theoretical accounts of common-sense interpretations. On the third level "scientific science theorists" reflect on their work in level two, to examine foundations and improve research and to seek to determine a disciplinary definition, basic concepts, and the methodological procedures of the particular science in which they are involved. Philosophical science theory takes place on the fourth level, and philosophical theorists reflect on the three previous levels and their interrelationships. This final level is widest in scope, but farthest away from the concrete data. Embree asserts that what is distinctive about the fourth, philosophical level is that it takes account of more than one discipline and the work of diverse cultural scientists.

On the bases of this hierarchy of levels, Embree (*ib.* 106) speculates on possible relationships between philosophers and cultural scientists. Both can meet in the area of methodology on the third level. However, cultural scientists need not understand their own approach philosophically, and an effective cultural scientist need not even have a sophisticated understanding of her methodology. Moreover, a scientific or philosophical understanding of methodology may not be needed for the executing of one's science, and, in fact, too much reflection on methodology can interfere with the pursuit of that science itself. As examples of cultural scientists who do engage in methodological considerations, Embree

² Embree (2015, vii, 17) uses the term "cultural sciences" rather than the term "social sciences", because it includes ethology and recognizes that "culture" is also to be found among non-humans, chimpanzees, for instance, and because Schutz's investigations included history, which is not traditionally conjoined with the social sciences.

points to Max Weber and Talcott Parsons, and it is possible for cultural scientists to become philosophers, as occurred with Schutz. Finally, it is conceivable that philosophers themselves might engage in cultural scientific science to some degree.

Schutz, who described himself as a “sociologically informed philosopher”, conceived his own phenomenological psychology in the tradition of Husserl as being foundational for all the other cultural sciences, and thus clearly operating on the fourth of the hierarchic level in a theory of science (*ib.* 49, 51-53). In addition, from that fourth level, Schutz took account of the methodological reflections that Max Weber and Georg Simmel had already developed for the cultural sciences and that could be located on level three of the science theory, and Schutz attempted to provide more substantial foundations (*ib.* 51). Insofar as Schutz sought foundations for *all* the cultural sciences, he was working on a universal, philosophical plane. Of course insofar as Embree describes Weber as working on a foundation for the culture sciences—that is, more than one³—there is a sense in which he too worked on the philosophical level, though Weber was impatient with deep-level methodological investigations and often broke them off when he had gone as far as he thought it necessary to go (Schutz 1967, 7). As a result, Schutz (Embree 2015, 52) elucidated many concepts that were nebulous in Weber’s work, such as “meaningful action”, “subjective meaning”, “motivation”, “intersubjective understanding”, etc.

Given that the philosophical level encompasses the three preceding levels, Embree (*ib.* 54) is correct in explaining what the basic concepts, distinctive methods, and disciplinary definition would be of Schutz’s own phenomenological psychology, which forms the foundation of all the cultural sciences. Consequently, Embree lists several of Schutz’s basic concepts, such as “*eidós*”, “empathy”, “ego”, “inner time”, “pre-predicative experience”, “intentionality”, etc. The distinctive methods of Schutz’s phenomenological psychology consist in reflection on intentional experiences and their objects; intentional, genetic, and constitutive analyses; an *epoché*; and eidetic description. Finally, the disciplinary definition of Schutzian phenomenological psychology indicates that it is not a formal science, but is content-focused, and it concentrates on the meaningfulness

³ Embree (2015, 79) does mention that Parsons and Weber were concerned only with sociology, and as such their reflection on their own science would have exemplified scientific science theory rather than philosophical science theory.

of objects, actions, others, precisely the kind of meaningfulness that natural scientific approaches (including behavioristic psychology) abstract from (*ib.* 55). While social psychology makes use of methodological individualism as a means for studying group life, Schutz admits that his phenomenological psychology engages in an artificial abstraction of the individual from society in order to be able to present how meanings and others are constituted (*ib.* 55f). I would add that Schutz's phenomenological psychology is also eidetic in nature and differs in this way from social psychology that would be focused on empirical cases. Embree (*ib.* 56) concludes his explanation of Schutz's phenomenological psychology by noting that the question of whether it needs to be grounded in and radicalized by transcendental phenomenology "need not be pursued in the present study"⁴.

In *The Schutzian Theory of the Social Sciences*, with this notion of an ultimate, founding philosophy, that is, of a phenomenological psychology, and the four layers of science theory, Embree goes on to treat various cultural sciences and situate them within the framework he establishes. In the first place, Embree (*ib.* 50) points out that Schutz does not assign the science of psychology itself any place within his classifications, though he does refer to psychoanalysis, behaviorism, and Gestalt theory, and hence his phenomenological psychology, which provides the foundation for all the cultural sciences represents at the same time his most substantial discussion of psychology, which Embree enhances by discussing its basic concepts, distinctive methods, and disciplinary definition. Embree (*ib.* 19) shows how economics, like all cultural sciences, must comply with the postulate of subjective interpretation, that is, it must attend to the "subjective" meaning of an (economic) action by an actor, that is, to what the actor means by her action. As result, Schutz's phenomenological psychology, along with ideal-type methodology⁵ correlative to it, makes available the conceptual machinery to explain such subjective meaning in economics. Further, the marginal-utility principle defines the discipline of modern economics within the cultural sciences (*ib.* 22f). Similarly, jurisprudence (*ib.* 31) depends on a

⁴ Embree (2015, 53) acknowledges that transcendental phenomenology has opened up questions useful for the cultural sciences and, with phenomenological psychology, has answered many of them, but Schutz did not find it necessary to work on the transcendental level other than in his clarification of the structures of consciousness in the *Phenomenology of the Social World*, part 2.

⁵ For instance, Weber's construction of the Protestant in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* is based on an ideal type of the Protestant in which Weber attempts to construct the motives and purposes, that is, the meaning of economic actions of the Protestant as economic actors.

basic norm that defines the domain of legal action and that situates the subjective meaning context of any legal actor. This disciplinary definition, whose basic concepts can draw on the concepts of subjective meaning that Schutz's phenomenological psychological affords, also ends up resorting to the methods of ideal type construction (explaining the motives of legal actors) and insider/outsider (or subjective/objective meaning) in order to explain interactions within a legal framework. Embree (*ib.* 69f) demonstrates how cultural anthropology, which addresses the collective cultural patterns of primitive group life, would not constitute a psychological science whose focus would be on individual lives, though its basic concepts would have to draw on the foundational concepts Schutz develops about intersubjective meaning interpretation in his phenomenological psychology. Finally, Embree (*ib.* 42) examines sociology, which for Schutz would have been defined as a discipline in terms of investigating contemporaries and of beginning with social groups to which individuals belong or with individuals relating to others in such groups. While Schutz tended to assimilate sociology with the social psychology (*ib.* 38, 42-45), which his own cultural scientific essays "The Stranger" and "The Homecomer" instantiate in an exemplary manner, he did recognize that in the United States sociology and social psychology could be separated. However, insofar as sociology would presuppose intersubjective meaning interpretation, Schutz's own foundational phenomenological psychology, which he later described as a social psychology, offered the (eidetic) basic concepts that any sociology could deploy and that he masterfully employed in his own cultural scientific works on the stranger and the homecomer (*ib.* 42-45).

This quick recapitulation of Embree's *Wissenschaftslehre* makes it apparent that when it comes to disciplinary definition, one of the tasks engaged in at level three of the science theory hierarchy, such as the definition of the field of economics as marked out by the marginal utility theory or jurisprudence in terms of a basic legal norm—as Hans Kelsen suggested (*ib.* 27)—, self-reflective practitioners of those sciences and philosophers could collaborate together and converge in their findings. As regards the methodology that science theorists may try to elucidate, one could imagine diverse methodologies (e.g. statistics) on which their sciences might rely, but Embree with Schutz repeatedly suggests that all the cultural sciences, if they are going to take account of the subjective meaning of actors, must always be able to resort to ideal-type construction as a

basic methodology. Indeed, Schutz (1964, 84f) himself insists that all generalizations and idealizations in the social sciences must be able to be traced back to the subjective meanings of individual actors, able to be captured in ideal types, since such actors interpret their world in the way that the objects of the natural sciences, such as electrons or molecules do not. This necessity of the cultural sciences to be able to revert to type construction reflects the deeper reality that actors interpret their relationship to the world and each other and that this deeper reality is what Schutz's phenomenological psychology expounds in its fullness. Consequently, it is no wonder that when Embree takes up the third component of layer three of science theory reflection, basic concepts, he recommends all the categories relevant for the interpretation of subjective meaning in the social world spelled out in Schutz's phenomenological psychology. While science theorists within a specific science and in collaboration with philosophers are able to articulate the definitions of their distinctive disciplines, the identification of the importance of ideal-typical methodology for *all* the cultural sciences and the relevance of Schutzian phenomenological psychology for the basic concepts of *all* the cultural sciences indicates the foundational, philosophical nature of Schutz's science theory, which crosses the boundaries of all the cultural sciences.

Given that Embree envisions Schutz's phenomenological psychology as furnishing basic concepts to *all* the cultural sciences, which all engage in the subjective interpretation of meaning for which the ideal-type methodology is most apt, one can understand why Embree repeatedly insists that Schutz not be classified as phenomenological sociologist. Embree (2015, 78, 159) explain that few of Schutz's works are sociological and even those few are more social-psychological in nature (*ib.* 78, 159). In addition, Embree suggests that Schutz strives to articulate a theory that reaches beyond sociology insofar as he identifies himself as a "sociologically sophisticated philosopher" rather than a philosophically sophisticated sociologist (*ib.* 78) and insofar as Schutz's interests extend to other sciences besides sociology to the point that his account of economics is more thorough than his account of sociology (*ib.* 90). A further danger of identifying Schutz's work with phenomenological sociology is that it might discourage psychology, psychotherapy, and similar sciences from mining the resources of Schutz's theory for their own sciences. This is especially so if Schutz is mistakenly taken to be basically concerned with social groups instead

of interpretive relations between individuals that eventually result in collectivities (*ib.* 94s). Immediately after this comment, Embree proceeds to list the basic concepts that psychotherapy would use and then to itemize Schutzian basic concepts about intersubjective meaning interpretation that would also be of value for psychotherapy as a science. Clearly, the point seems to be to refuse to identify Schutz's work with sociology in order to make its resources available to the broad spectrum of the cultural sciences. It should be added, however, that at one point Embree (*ib.* 42) admits that Schutz characterized his own phenomenological psychology as a "social psychology" and that he considered sociology as not being distinguished from social psychology in much the same way that sociologists today view social psychology as a part of sociology. Given these complex relationships, it is understandable why many might consider Schutz a social psychologist.

4. CAIRNS / HUSSERL VERSUS EMBREE / SCHUTZ ON THE RELATIONSHIP BETWEEN PHENOMENOLOGY AND PSYCHOLOGY

Although both Cairns/Husserl and Embree/Schutz are deeply interested in a *Wissenschaftslehre* that articulates the relationship between phenomenology and psychology, their emphases are quite different. First of all, the principal concern of Cairns and Husserl as he reads him is for philosophy itself, what one's hopes are for philosophy. Given that phenomenology as philosophy and psychology were blended in Husserl's early writings, particularly in the *Logical Investigations* in which a non-psychologistic logic was presented as relying on an introspective descriptive psychology, both Cairns and Husserl initiated a reform that began in *Ideas 1* and culminated in *Formal and Transcendental Logic* and *Cartesian Meditations*, as Cairns tells the story. The point was to establish the *autonomy* of phenomenology as a philosophy over against psychology. This autonomy was to be achieved in three ways. First of all, there was a need to separate psychology from phenomenology. It was not enough to establish the independence of the objects of cognition, such as the rules of logic, from the underlying material conditions that might relativize them, but also the acts through which such objects were known needed to be known independently of the material conditions through which a descriptive psychology might explain those acts. Even efforts to engage in a pure psychology focused on inner processes eidetically analyzed

(e.g., in *Philosophy as Rigorous Science*) would nevertheless fail to escape unexamined presuppositions about worldliness on which such a psychology would rely. It was of importance then to separate phenomenology as philosophy from psychology, as the phenomenological reduction did, establishing on the basis of the reduction a transcendental phenomenological sphere over against psychology conducted within the natural attitude. The separation, the first step toward establishing phenomenological, philosophical autonomy further enhances the autonomy of philosophy in two ways. It eliminates the danger of philosophy and phenomenology being undermined because reliant on and relativized to the current state of psychological science, which, were it to be altered, would undo the philosophy based upon it. In addition, this separation between phenomenology and psychology ensure that striving for philosophical responsibility, that refusal to take over without critical examination, any of the claims of psychology, in particular about psychic acts, unless the philosopher can see for herself that such claims are supported by the evidential having of what is claimed.

By contrast, the Embree/Schutz paradigm shows little interest in upholding the autonomy of philosophy or phenomenology that is to be separated from psychology and stand over against it. In the first place, Embree, following Schutz, seems quite content with having a distinctive phenomenological psychology, or a constitutive phenomenology of the natural attitude, as itself the philosophical foundation for the cultural sciences. As Embree observes, Schutz provides no other place for a separate science of psychology in his *Wissenschaftslehre*, although were he to determine a niche for psychology, it would no doubt be a kind of cultural science like psychotherapy and would probably rely on the basic concepts and methodology of ideal type construction that Schutz sees as foundational for all the cultural science.

Instead of protecting the autonomy of philosophy/phenomenology over against the cultural sciences (among which we might locate the contemporary science of psychology), Embree and Schutz conceive of a much more cooperative relationship. In the first place, Embree (2015, 79) denominates his own science theory as a theory of cultural science rather than philosophy of cultural science because Schutz recognizes that social scientists also are accustomed to reflect in illuminating way on the basic concepts and methodologies of their particular science. Despite this convergence between self-reflective cultural scientists and philosophy, Embree (*ib.*) also allows for an implicit distinction between scientific

and philosophical science theory insofar as he does distinguish these two types of science theory by situating them on the separate third and fourth rungs of the hierarchy of science theory and insofar as he admits that philosophical science theory seeks to spell out foundational basic concepts and methodologies for several sciences (e.g. the cultural sciences) as opposed to scientific science theories that limit themselves to their own disciplines. However, the convergence between philosophy and the cultural sciences can be further seen since Embree argues that on level three of the hierarchy scientific science theorists of the cultural sciences have defined their disciplines in a way that philosophers can find to be effective and acceptable. For instance, economists claim that the principle of marginal utility specifies their area of investigation, or Hans Kelsen presents the basic norm of law as marking out the field of jurisprudence. Philosophers can also build on, develop, or even correct the basic concepts and methodological processes that scientific science theorists, such as Weber and Parsons, laboring on level three, have articulated for their own particular sciences. Indeed, *The Phenomenology of the Social World* represents an effort on the part of Schutz, on the same level with Weber, as it were, to refine the unclarified basic concepts that Weber proffered. In addition, repeatedly Embree lists the basic concepts of various sciences, such as psychotherapy, and then suggests that how supplementary basic concepts and ideal-typical methodology derivative from Schutz's phenomenological psychology can assist these cultural sciences in presenting the intersubjective meaning interpretation that lies at the basis of all these cultural sciences. Even statistical versions of the cultural sciences would presuppose the subjective meaning of actors that can be conveyed through Schutzian basic concepts and the ideal typical methodology. Finally, not only does Embree (*ib.*) conceive Schutzian phenomenology as cooperating with the scientific science theorists of the cultural sciences, but he even adds that higher level reflections of methodologists, such as those undertaken by scientific science and philosophical science theorists, need to learn from those engaged in substantive science, as Schutz (1996: 146) stated in a letter to Adolf Lowe:

It is my conviction that methodologists have neither the job nor the authority to prescribe to social scientists what they have to do. Humbly, he has to learn from social scientists and to interpret for them what they are doing. It seems to me that all the great masters of our social sciences proceeded as I have outline in my general scheme.

The emphasis in Embree's philosophical science theory shows little concern about the autonomy of philosophy, as one finds in the Cairns/Husserl framework; instead, the focus seems to be much more cooperative, with Embree's theory respecting the discipline-defining reflections of cultural scientists, supplementing their work with basic concepts and methodological processes applicable to all the cultural sciences, and even learning from those engaging in substantive science.

There is, of course, one point at which Embree's philosophical science theory seeks to separate itself from an identification with a particular science that might parallel Cairns's insistence that philosophy distance itself from psychology. That point occurs when Embree asserts that Schutz's philosophical work not be identified with phenomenological sociology from which it differs. However, Embree's interest is not in protecting the autonomy of Schutz's philosophical position, but rather in making sure that the resources of Schutz's foundational phenomenological psychology be available to sciences such as psychology and psychotherapy, whose principle concentration might be on the interpretive activity of individuals instead of the social groups that sociology investigates, though sociology itself can also draw on the basic concepts and methodological processes spelled out in Schutz's phenomenological psychology. In a sense, Embree separates philosophy from (phenomenological) sociology not to protect philosophy's autonomy but to ensure that it be better "marketed" for the broad spectrum of cultural sciences beyond sociology.

Although I have depicted Cairns and Husserl construing the relationship between philosophy and psychology as emphasizing the protection of philosophy's autonomy and its distinctness from psychology, it should not be overlooked that preserving such autonomy results in benefits for psychology also. By separating transcendental phenomenology from psychology one avoids the psychologism that Husserl opposed in the *Logical Investigations* and thereby sustains the rules of logic without which psychology and any scientific explanation would become meaningless. Furthermore, transcendental phenomenology provides for a sphere in which the material, causal conditions that the sciences study will not undermine the conscious processes on which science itself depends. In addition, as we have seen, transcendental phenomenology completes the trajectory toward rationality that science itself began insofar as it does not leave unattended or forgotten the consciousness of the scientist that science may have explained away and insofar as it thereby reverses the crisis of the European

sciences. Finally, Husserlian transcendental phenomenology defends psychology itself against any collapsing of the eidetically defined psychical world into the physical reality and against the behaviorism resulted from such a de-differentiation of domains. In this resistance to behaviorism, the Cairns/Husserl paradigm converges with the Embree/Schutz (Embree 2015, 21, 37, 55; Schutz 1962, 53, 58f) perspective that articulates first of all what social reality is, namely a world in which actors interpret their world, and that explains how this reality therefore requires a distinctive methodology (type-construction) to take account of actors' subjective meaning, as opposed to the world that the natural sciences investigate in which molecules and electrons do not interpret their world and the (natural) scientists are the only world-interpreters. Behaviorism results when one applies the methodology of the natural sciences to the social world, without first considering the nature of that social world and the methodology appropriate to it. To conclude, because of the historical entanglement of philosophy and psychology, Cairns and Husserl emphasize the importance of disentangling them and supporting the autonomy of phenomenology/philosophy, and this disengagement eventually redounds to the advantage of both philosophy and psychology. By contrast, the Embree/Schutz philosophical theory of science lacks any such emphasis on philosophical autonomy and seems rather disposed to collaborate from the start with the cultural sciences to which it is related, making available the basic concepts and correlative methodological procedures needed for the intersubjective meaning interpretation that lies at the root of these sciences.

This tension between transcendental phenomenology and phenomenological psychology as diverse foundational strategies for accommodating psychology and/or the cultural sciences is played out in the dialogue between Cairns and Embree/Schutz that I have constructed in this essay. The tension had already appeared in Edmund Husserl's "Nachwort zu meinen *Ideen*" that Schutz (1967, 43f) appealed to in order to justify his *Phenomenology of the Social World* as a phenomenological psychology or constitutive phenomenology of the natural attitude. As one might expect, in that essay Husserl (1952, 140), like Cairns, opposes from the start the psychologism or transcendental anthropologism that occurs when one grounds philosophy on psychology or anthropology and that results from not having reach the specific ground of philosophy by entering the transcendental sphere through the phenomenological reduction. After stressing

the intuitional rather than deductive character of transcendental phenomenology, he (*ib.* 144) contrasts descriptive psychology with transcendental phenomenology, which depends on an attitudinal alteration out of or away from the natural attitude in which one lives among others in the usual sense. But at this point, Husserl (*ib.*) explains how as a psychologist one could remain within the natural attitude and describe carefully one's inner experience, one's psychic life, through accounts that remain true to what is given in intuition and hence for that reason are often called "phenomenological". Such a "phenomenological psychology" must concern itself with the invariant features of a community of psychic life. Husserl (*ib.*) hypothesizes that such a psychology could become a great, self-standing science (*eine grosse eigenstandige Wissenschaft*). Although Husserl (*ib.* 155f, 159) later criticizes the phenomenological psychologies developed by Franz Brentano and John Locke, his early description of phenomenological psychology is, in general, quite positive, and it is clear why Schutz would be quite willing to claim the title of phenomenological psychology for his own work. However, immediately after this brief interlude on phenomenological psychology, Husserl (*ib.* 143, 148, 153, 160, 162) proceeds to heap praise on transcendental phenomenology that prescind from the being-meaning of whatever it analyzes, possesses a higher dignity than other sciences and forms of phenomenology, exhibits exemplary philosophical responsibility, constitutes an ultimate point of view to which the world is relative, must comport itself with autonomy, and radically submits every presupposition to examination. Husserl (*ib.* 148, 160) even argues that when one fails to arrive at the transcendental level one's work is "unphilosophical". While Embree/Schutz would no doubt bristle at the criticism that their work is not even philosophical, they were able to find a distinctive place in the phenomenological panorama in which they could make positive, collaborative contributions to the cultural sciences.

WORKS CITED

CAIRNS, Dorion (1975). "A Letter to John Wild about Husserl", *Research in Phenomenology*, Vol. 5: 155-181.

| *Investigaciones Fenomenológicas*, vol. Monográfico 7, 2018

- , (2002a). "The Fundamental Philosophical Significance of Husserl's *Logische Untersuchungen*", Ed. L. Embree / F. Kersten / R. Zaner, *Husserl Studies*, Vol. 18, 1: 41-49.
- , (2002b). "Phenomenology and Present-Day Psychology", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Vol. 1, 1: 69-77.
- , (2004). "An Approach to Husserlian Phenomenology", in *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*, Vol. 1: *Phenomenology: Central Tendencies and Concepts*, Ed. Dermot Moran and Lester E. Embree, with the assistance of Tanja Staehler and Elizabeth A. Behnke, London/New York: Routledge, pp. 25-37.
- , (2007). "Husserlian Phenomenology and Objectivism", *Journal of the British Society for Phenomenology*, Vol. 38, 2: 116-127.
- , (2010). "Nine Fragments on Psychological Phenomenology", Ed. Lester Embree / Fred Kersten / Richard M. Zaner, *Journal of Phenomenological Psychology*, Vol. 41, 1: 1-27.
- , (2013). *The Philosophy of Edmund Husserl*, Ed. L. Embree, Dordrecht: Springer.

EMBREE, Lester (2003). *Reflective Analysis: A First Introduction into Phenomenological Investigation*, Morelia: Jitanjáfora.

- , (2012). *Animism, Adumbration, Willing, and Wisdom: Studies in the Phenomenology of Dorion Cairns*, Bucharest: Zetabooks.
- , (2015). *The Schutzian Theory of the Cultural Sciences*, Dordrecht: Springer.

HUSSERL, Edmund (1952). "Nachwort", in *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Vol. 3: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Ed. Marly Biemel, The Hague: Martinus Nijhoff.

- , (1960). *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, Trans. Dorion Cairns, The Hague: Martinus Nijhoff.
- , (1970). "The Vienna Lecture", in *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: An Introduction to Phenomenological Philosophy*, Trans. David Carr, Evanston: Northwestern University Press, pp. 269-299.

- , (2001). *Logical Investigations*, Trans. J. N. Findlay, Ed. D. Moran, London/New York: Routledge.
- SCHUTZ, Alfred (1962). "Concept and Theory Formation in the Social Sciences", in *Collected Papers*, Vol. 1: *The Problem of Social Reality*, Ed. Maurice Natanson, The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 48-66.
- , (1964). "The Problem of Rationality in the Social World", in *Collected Papers*, Vol. 2: *Studies in Social Theory*, Ed. Arvid Brodersen, The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 64-88.
- , (1967). *The Phenomenology of the Social World*, Trans. George Walsh / Frederick Lehnert, Evanston: Northwestern University Press.
- , (1996). "Social Science and the Social World", in *Collected Papers*, Vol. 4., Ed. w. preface and notes by Helmut Wagner and George Psathas, in collaboration with Fred Kersten, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 140-146.



LA NOCIÓN DE CIENCIA DE LA CULTURA EN ALFRED SCHUTZ SEGÚN LA VISIÓN DE LESTER EMBREE

ALFRED SCHUTZ'S NOTION OF CULTURAL SCIENCE IN LESTER EMBREE'S VIEW

Roberto J. Walton

Universidad de Buenos Aires
grwalton@fibertel.com.ar

Resumen: El artículo expone la interpretación y ampliación realizada por Embree respecto de las ideas de Schutz sobre las ciencias de la cultura. Se ocupa en primer lugar de las características generales de todas las ciencias de la cultura en su tarea de analizar el mundo de la vida como un mundo intersubjetivo e histórico estructurado de acuerdo con coasociados, contemporáneos, predecesores y sucesores. Luego examina los tres partes constituyentes principales que Embree destaca en cada una de ellas: la definición de la disciplina, sus conceptos básicos y sus reglas de procedimiento. Por último, se consideran los puntos de vista de Embree sobre la relación entre metodología y filosofía. Su tesis es que científicos y filósofos pueden encontrarse en una interacción mutua en el ámbito de la teoría de la ciencia que puede ser a la vez filosófica y científica.

Palabras clave: Ciencias de la cultura. Mundo de la vida. Conceptos básicos. Metodología.

Abstract: The article is a presentation of Embree's interpretation and development of Alfred ideas on the cultural sciences. It deals first with the general characteristics of all cultural sciences in their task of analyzing the lifeworld as an intersubjective and historical world structured according to consociates, contemporaries, predecessors, and successors. Then it examines the three main constituent parts that Embree highlights in each of them: the definition of the discipline, its basic concepts, and its rules of procedure. Finally, Embree's views on the relationship between methodology and philosophy are considered. His thesis is that scientists and philosophers can meet in a mutual interplay in the realm of a theory of science that can be both philosophic and scientific.

Keywords: Cultural sciences. Lifeworld. Basic concepts. Methodology.

Lester Embree promovió la idea de que el quinto estadio de la fenomenología —luego de las etapas realista, trascendental, existencial y hermenéutica— tendría como uno de sus problemas centrales el desarrollo de una teoría de la

cultura¹. Y afirmó: "Mi conjetura es que el tema general sería entonces la vida humana tanto colectiva como individual en el mundo socio-histórico, un tema que es idóneo para una filosofía de la cultura reflexivo-descriptiva"². En una de sus últimas obras se refiere extensamente a esta cuestión sobre la base de ideas expuestas por Alfred Schutz³. La obra no solo es una presentación sistemática de las ideas de Schutz sino también una interpretación de ellas en el sentido de una visión adicional propia que elabora posibles modos de comprensión y de desarrollo ulterior mediante el señalamiento de problemas y la apertura de caminos de solución. Por esta razón, en el título, se ha preferido el término "Schutziano" a la expresión "de Schutz"⁴. Embree procura esclarecer el siguiente problema: "Definiciones disciplinares, conceptos básicos y procedimientos distintivos son claramente los aspectos de la ciencia que interesaron profundamente a Schutz, pero, ¿de qué manera y con qué fin"⁵. Toda la obra es un esfuerzo por explicitar las modalidades y las metas de las ciencias culturales con consideraciones, en la primera parte, sobre la economía, la jurisprudencia, la ciencia política y la sociología tal como se presentan en la obra de Schutz, y con la complementación personal, en la segunda parte, en que "el enfoque de Schutz es llevado en su espíritu, pero más allá de su letra, a otras disciplinas"⁶ como la arqueología, la antropología cultural, la enfermería y la psicoterapia. Por último, en la tercera parte, la obra se ocupa de estudios filosóficos complementarios. En suma: Embree aporta una visión personal sobre las ciencias culturales o ciencias humanas respecto de las cuales se destacan los siguientes temas fundamentales: (i) los rasgos distintivos de todas las ciencias culturales; (ii) la

¹ Cf. Lester Embree y J. N. Mohanty, "Preface", *Encyclopedia of Phenomenology, Contributions to Phenomenology* 18, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. 5s. Mi relación con Lester Embree se inició como participante en esta obra, y mi último encuentro personal con él se produjo en ocasión del Congreso "Life-World, Politics and Power", organizado por el International Alfred Schutz Circle for Phenomenology and Interpretative Social Science, y realizado en Buenos Aires en abril de 2014.

² Lester Embree, "La continuidad de la fenomenología: ¿un quinto período?", *Escritos de Fenomenología* 37-38 (2000), p. 28. Este texto fue leído el 24 de septiembre de 1999 en el X Encuentro Nacional de Fenomenología, organizado por la Sección Fenomenología y Hermenéutica del Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Su generosa y espontánea participación en este Encuentro fue uno de los innumerables ejemplos que reflejaron su admirable e incansable tarea de promover la fenomenología mediante la ampliación de sus horizontes de problemas, el aliento a sus cultores en todas las regiones del mundo y el establecimiento de sólidas y fructíferas relaciones entre ellos.

³ Lester Embree, *The Schutzian Theory of Cultural Sciences*, Cham/Heidelberg/New York/Dordrecht/London: Springer, 2017.

⁴ Cf. *ibid.*, p. viii.

⁵ *Ibid.*, p. 3.

⁶ *Ibid.*, p. 9; cf. p. 173.

definición de cada una de estas ciencias como disciplina; (iii) sus conceptos básicos; (iv) su metodología; y (v) la relación con la filosofía.

1. RASGOS DISTINTIVOS DE LAS CIENCIAS DE LA CULTURA

El análisis de las ciencias presenta en primer lugar una diferencia genérica entre las ciencias de la naturaleza y, según las denominaciones utilizadas por Schutz, las ciencias de la cultura, ciencias del espíritu o ciencias sociales. Todas las ciencias culturales se ocupan de aspectos del mundo de la vida histórico-social. Se trata del mundo con el que nos enfrentamos primariamente y respecto del cual la naturaleza ocupa una posición derivada. Según Schutz, el concepto de naturaleza es "una abstracción que, en principio y por supuesto legítimamente, excluye personas y su vida personal y todos los objetos de la cultura que se originan como tales en la actividad humana práctica"⁷. Aquello de lo que hacen abstracción las ciencias de la naturaleza es precisamente tema de las ciencias sociales o culturales. Embree destaca que, para Schutz, las ciencias culturales se refieren a objetos culturales en un sentido amplio y caracterizados por tener un sentido: "Esta textura de sentido —y esto distingue el reino de la cultura del reino de la naturaleza— se origina en y ha sido instituido por acciones humanas, las nuestras y las de nuestros congéneres, contemporáneos y predecesores"⁸.

Si bien es una provincia finita de sentido entre otras, el mundo de la vida se presenta como la realidad preeminente a la que, en el curso del día, volvemos reiteradamente. Nos desenvolvemos en diferentes mundos como el mundo de los sueños, el mundo de la fantasía, el mundo de la experiencia religiosa, el mundo de la contemplación científica, el mundo de los juegos y el mundo del enfermo, y, dentro de ciertos límites, podemos aprehender estos ámbitos de sentido como modificaciones del mundo de la vida cotidiano. Que cada uno de estos mundos sea una provincia finita de sentido significa que todas las experiencias que engloba son consistentes en sí mismas y compatibles unas con otras, tienen su particular estilo vivencial o estilo de conocimiento, y enfatizan de determinada manera la realidad. Esas características varían según cada provincia de sentido,

⁷ Alfred Schutz, *Collected Papers. I. The Problem of Social Reality*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1967², p. 58.

⁸ *Ibid.*, p. 10; cf. L. Embree, *The Schutzian Theory*, pp. 95s, 131.

y, por tanto, el estilo de conocimiento en el mundo de la contemplación científica será distinto del estilo del mundo de la vida⁹.

El mundo de la vida nos es dado sobre la base del acervo de saber que resulta de una sedimentación de experiencias y es en su mayor parte socialmente derivado. Consiste en un conjunto de tipificaciones y presentaciones, instrumentos, instituciones, costumbres, y sistemas simbólicos¹⁰. Así, el ser humano se encuentra en una situación histórica que resulta de todas las experiencias previas organizadas en las posesiones habituales de este acervo: "Como Husserl, a cuyas investigaciones básicas la presente visión debe tanto, ha mostrado, todas las formas de reconocimiento e identificación [...] están basadas en un conocimiento *generalizado* del *tipo* de estos objetos o del estilo *típico* en que se manifiestan"¹¹. Schutz considera, siguiendo a Husserl, que la cultura presupone una constitución primaria y una constitución secundaria o pasiva, y Embree observa que "los objetos culturales son constituidos biográficamente en el hábito para los individuos e históricamente en tradiciones para grupos y el resto de lo que Schutz dice puede ser visto desde esta perspectiva"¹². Puesto que es experienciado como tipificado, el mundo encierra horizontes abiertos de experiencias y acciones típicas similares. Los aspectos típicos son en principio repetibles y predecibles por medio de una idealización. Schutz observa que la idealización supone que lo que ha sido válido hasta ahora seguirá siendo válido, y su correlato subjetivo supone que lo que se ha podido hacer hasta ahora será posible en el futuro. Ambas idealizaciones suponen la constancia de la estructura del mundo y de su modo de alteración y correlativamente la constancia de mi capacidad de obrar en el mundo¹³.

En el mundo de la vida se distinguen el mundo circundante inmediato (*Umwelt*) de nuestros asociados cercanos o consocios, el mundo concomitante mediato (*Mitwelt*) de nuestros contemporáneos más distantes y conocidos de modo indefinido con su creciente anonimato, y el mundo previo (*Vorwelt*) de nuestros predecesores¹⁴. La delimitación de estas esferas ofrece un fundamento

⁹ Cf. A. Schutz, *Collected Papers I*, pp. 207-259.

¹⁰ Cf. Alfred Schutz, *Collected Papers. III. Studies in Phenomenological Philosophy*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1970, p. 132.

¹¹ Alfred Schutz, *Collected Papers. II. Studies in Social Theory*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1964, p. 284.

¹² *Ibid.*, p. 199.

¹³ Cf. A. Schutz, *Collected Papers III*, p. 116.

¹⁴ Cf. Alfred Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 (1a. ed.: Viena: Springer, 1932), pp. 227-302.

para diferenciar en el ámbito de las ciencias de la cultura o ciencias sociales en sentido amplio dos especies de ciencias: las ciencias sociales en sentido restringido o estricto y las ciencias históricas. Las ciencias sociales en sentido restringido conciernen a los contemporáneos, es decir, a los otros que, aunque no comparten un mismo lugar, participan de un mismo tiempo. En su análisis, Embree incluye la economía, la jurisprudencia, la lingüística, la ciencia política, la psicología social y la sociología. La otra especie está compuesta por las ciencias históricas que se refieren a los predecesores, es decir, a los otros que no comparten nuestro tiempo. Comprende la biografía y la historia (historia de la economía, el arte, el derecho, la música, la filosofía y la política)¹⁵.

2. DEFINICIONES DE DISCIPLINAS

Consideramos en este apartado algunas de las definiciones que Embree ofrece sobre las ciencias culturales ya sea mediante la interpretación de Schutz o recurriendo a de desarrollos propios. Puesto que el tema no es tratado siempre en forma exhaustiva, sino que es indicado para una elaboración ulterior, nos limitamos a algunos ejemplos con la finalidad de ilustrar una de las tres cuestiones destacadas por Embree en la constitución de una ciencia de la cultura.

La sociología se ocupa de los contemporáneos. Puede ser considerada como psicología social cuando se practica un individualismo metodológico y se comienza con el individuo que se relaciona con otros en lugar de un colectivismo metodológico que comienza con el grupo social al que pertenecen los individuos. Sobre la base de un análisis de textos dispersos, Embree concluye que "para Schutz los grupos son concretos y los individuos considerados aparte de su calidad de miembros son abstracciones", pero añade que "el gran énfasis de Schutz, sin embargo, es sobre los individuos y esto se advierte tal vez del modo más claro en relación al modo en que los individuos comprenden y/o influyen en los asociados cercanos, los contemporáneos, los predecesores y los sucesores, [...]"¹⁶. Puesto que elabora una "sociología comprensiva" (*verstehende Soziologie*) o "sociología interpretativa" (*interpretative sociology*), que converge con lo

¹⁵ Cf. L. Embree, *The Schutzian Theory of Cultural Sciences*, p. 17.

¹⁶ *Ibid.*, p. 43.

que en Estados Unidos se denomina psicología social, Schutz puede ser calificado, más que como un sociólogo, como un psicólogo social.

Sobre la base de afirmaciones dispersas, Embree intenta "construir lo que probablemente hubiera llegado a ser la teoría de Schutz sobre la ciencia política"¹⁷. Tiene en cuenta su familiaridad con las teorías políticas de Platón, Aristóteles, Agustín, Tomás de Aquino, Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, Kant, Hegel, Marx y Nietzsche, y sostiene que la ciencia política es ante todo una ciencia social en sentido estrecho en que se investiga a contemporáneos, es decir, a seres humanos que necesariamente comparten un tiempo, pero no un lugar. Por eso se debe establecer lo que distingue positivamente a la ciencia política de otras ciencias sociales en esta significación estrecha. Hay "relaciones de poder político"¹⁸ en la estructura del mundo social. Nacemos dentro de esta organización política que tiene una jerarquía de gobernantes y gobernados. Schutz considera que las colectividades sociales con estas relaciones no están incluidas dentro de la provincia de sentido finita de la vida cotidiana sino que son constructos del sentido común que la trascienden y que solo se aprehenden a través de símbolos que pertenecen a esa realidad cotidiana. Por ejemplo, los imperios tempranos se comprendieron como representantes del orden cósmico, de modo que la jerarquía de gobernantes y gobernados se correlaciona con la jerarquía de los cuerpos celestes. La conclusión del análisis de Embree es que la ciencia política "se ocupa de colectividades compuesta de tipos ideales especialmente de funcionarios y de sus relaciones de poder, y que estos tipos forman una provincia finita de sentido trascendente a la que se refieren símbolos y el mito en la vida cotidiana y que al menos a veces se toman como representantes de un orden cósmico"¹⁹.

Schutz afirma que "una antropología filosófica, en el sentido continental europeo, es la ciencia del hombre, y no una ciencia de la cultura primitiva, que, en contraste con la antropología, se llama etnología en Europa"²⁰. Ateniéndose a esta caracterización, Embree procura mostrar cómo se podría desplegar una teoría schutziana de la antropología cultural ajustada a la indicación de que no es una antropología filosófica, tiene la denominación alternativa de etnología, y

¹⁷ *Ibid.*, p. 33.

¹⁸ A. Schutz, *Collected Papers II*, p. 249.

¹⁹ L. Embree, *The Schutzian Theory of Cultural Sciences*, p. 36. Los constructos y tipos ideales se tratan en el apartado siguiente.

²⁰ A. Schutz, *Collected Papers II*, p. 205.

encuentra su tema en la cultura primitiva. Schutz no presenta una teoría explícita de la antropología cultural, pero ofrece los inicios de una ciencia de la cultura que puede articularse según la trilogía de la definición, los conceptos básicos y los métodos distintivos. Esta disciplina se ocupa del "patrón cultural de una vida grupal", esto es, de una noción que, según Schutz, tiene que ver con "todas las peculiares variaciones, instituciones y sistemas de orientación y conducción (tales como maneras populares (*folkways*), usos, leyes, hábitos, costumbres, etiqueta, modas) que, en la opinión común de los sociólogos de nuestro tiempo, caracterizan —si no constituyen— a cualquier grupo social en un momento de su historia"²¹. Embree continúa la definición por medio de eliminaciones. Puesto que esta es colectiva, no se trata de una ciencia psicológica que se ocupa de vidas individuales. Tampoco es una ciencia histórica porque las sociedades primitivas, si bien han tenido un pasado, no tienen de él un registro escrito y solo son accesibles por medio de la arqueología. Se trata de una ciencia social en la significación estrecha del término.

Aunque no sea clasificada por Schutz de esta manera, Embree considera que, puesto que no es una ciencia formal ni una ciencia natural al modo del conductismo, la psicología fenomenológica no puede ser otra cosa que una ciencia cultural. Schutz admite un enfoque que abstrae al individuo de la sociedad. Aunque afirma que un curso de conciencia considerado aisladamente es una "abstracción ficticia [...] efectuada meramente en aras de una presentación más clara de los problemas involucrados"²², reconoce la legitimidad de proceder mediante un solipsismo metodológico "como si un individuo aislado tuviera una experiencia del mundo de la naturaleza desconectado de sus congéneres"²³.

3. CONCEPTOS BÁSICOS

Al igual que en el caso de las definiciones disciplinares, nos limitamos a algunos ejemplos. Pero antes es necesario avanzar en un terreno que se cruza con el de la metodología y esclarecer el modo en que se llega a los conceptos.

²¹ *Ibid.*, p. 92.

²² A. Schutz, *Collected Papers I*, p. 218.

²³ A. Schutz, *Collected Papers V. Phenomenology and the Social Sciences*, Dordrecht: Springer, 2011, p. 135.

Esto significa, en primer lugar, distinguir las construcciones del sentido común y las construcciones de un análisis científico de la cultura.

Las construcciones del sentido común, que caracterizan al ser humano en la vida cotidiana, resultan del hecho de que este mundo de la vida es experimentado por el pensamiento precientífico en el modo de la tipicidad, y de que las acciones que se realizan en él tienen los sentidos subjetivos que les confieren los actores. Estos sentidos se captan mediante la elaboración de patrones típicos de motivos, fines, actitudes y personalidades. Las construcciones se refieren a elementos subjetivos, esto es, a la comprensión que los actores sociales tienen de lo que hacen. Schutz recuerda que Max Weber destaca como tema central la comprensión del sentido que el actor confiere a su acción, y observa que todo intento de determinar lo que la acción y el sentido son, y el modo en que es posible la comprensión de ese sentido, conduce inmediatamente a problemas que preocupaban a Husserl.

El sentido común organiza sus construcciones en torno del "aquí" de los seres humanos, y, por tanto, tiene como punto de partida lo que Schutz denomina "reciprocidad de perspectivas". La actitud natural en el mundo de la vida cotidiana se caracteriza por dos axiomas fundamentales: (i) la existencia incuestionable de congéneres dotados de conciencia; y (ii) la posibilidad por principio para ellos de experimentar los objetos del mundo de la vida de una manera similar a la mía. El segundo axioma admite diferencias en virtud de la variada articulación espacial, biográfica o sociocultural del mundo, pero, para fines prácticos, estas diferencias son superadas por dos construcciones. Una es la idealización de la intercambiabilidad de los puntos de vista según la cual ocupar el lugar del otro permite tener una experiencia del mundo sustancialmente similar a la suya. La otra construcción es la idealización de la congruencia de los sistemas de relevancia según la cual la diferencia entre estos sistemas carece de significación tanto para mí como para los otros en nuestros propósitos prácticos²⁴. Ambas idealizaciones componen la tesis general de la reciprocidad de perspectivas²⁵.

²⁴ Schutz destaca tres tipos de relevancia: i) la relevancia temática de los objetos que atrae nuestra atención; ii) la relevancia interpretativa de los elementos del acervo de conocimiento que permiten hacer frente a los objetos; y iii) la relevancia motivacional que explica la acción a través de sus metas (motivos-para) y las fuerzas impulsoras (motivos-porque).

²⁵ Cf. A. Schutz, *Collected Papers I*, pp. 11s.

Las construcciones que el científico social elabora sobre los patrones de la interacción humana se diferencian de las construcciones del sentido común desarrolladas en la vida cotidiana. Aquí se plantea el problema de la formación de conceptos objetivos verificables sobre la triple base proporcionada por (i) la observación de estructuras de sentido subjetivas, (ii) los constructos ya establecidos por los actores en la escena social y (iii) los procedimientos de la respectiva ciencia cultural. Estos conceptos objetivos no se organizan en torno del “aquí” del científico y no tienen su punto de partida en la reciprocidad de perspectivas. No obstante, tienen que estar fundadas en los constructos del sentido común que han sido previamente formados en la vida cotidiana. A diferencia de las ciencias de la naturaleza que no se atienen a una preselección, las ciencias sociales estudian hechos y datos que son preinterpretados y que tienen estructuras de relevancia intrínseca: “Las construcciones científicas formadas en el segundo nivel [...] son construcciones típicas objetivas e ideales, y, en cuanto tales, de un tipo diferente de aquellas desarrolladas en el primer nivel del pensamiento de sentido común al que substituye”²⁶.

Embree considera que un problema emerge en la visión de Schutz porque “no está claro lo que son y a qué se refieren los constructos de la vida cotidiana expresados en el idioma vernáculo”²⁷. Observa que es necesario tratar el tema de los constructos que no son específicos o generales, es decir, el caso de una realidad individual y única que implica una tipificación singular. Además del constructo cultural-científico, que es un objeto ideal, y el constructo del sentido común, que es también una idealidad —aunque vaga al modo del tipo empírico husserliano—, se encuentra la realidad del caso individual concreto que exhibe también su peculiar tipicidad asociada con una manera habitual de comportarse. En una corrección significativa, Embree señala que “[p]robablemente porque está interesado sobre todo en aquello a lo que se refieren los constructos cultural-científicos, esto es, los constructos del sentido común, Schutz desafortunadamente no solo presta escasa atención a lo que he llamado objetos culturales básicos, sino que también enfatiza el modo en que los constructos del sentido común son generales y específicos”²⁸.

²⁶ A. Schutz, *Collected Papers I*, p. 63; cf. p. 6.

²⁷ L. Embree, *The Schutzian Theory of Cultural Sciences*, p. 201.

²⁸ *Ibid.*, p. 204. Embree menciona algunas indicaciones de Schutz sobre la tipicidad de los individuos. Cf. A. Schutz, *Collected Papers II*, p. 233; y *Collected Papers III*, p. 100.

Schutz señala que son los conceptos básicos se relacionan con “la comprensión de sí y la comprensión de lo extraño, la posición de sentido y la interpretación de sentido, el símbolo y el síntoma, el motivo y el proyecto, la adecuación de sentido y la adecuación causal, y, sobre todo, la esencia de la formación de conceptos ideal-típica y con ella de la particular actitud de las ciencias sociales hacia su objeto”²⁹. Los conceptos que se acaban de mencionar son válidos para todas las ciencias de la cultura. Junto a ellos se encuentran los conceptos básicos que son específicos de cada ciencia. Veamos algunos ejemplos.

Embree señala que, en relación con la jurisprudencia, Schutz menciona en sus escritos los conceptos de legislador, juez, abogado, veredicto, etc. Es fundamental el concepto de “norma básica” expuesta por Hans Kelsen como aquella regla general que determina el modo de establecer o anular otras normas, por ejemplo, mediante una decisión del parlamento, una creación de la costumbre o una decisión de los tribunales.

En lo que concierne a la antropología cultural, se trata para Embree de conceptos vinculados a los sistemas económicos como horticultura, pastoralismo, agricultura y modos de intercambio, al desarrollo humano como infancia, niñez, adolescencia y adultez, a la enfermedad y la curación, a los sistemas de parentesco y a los grupos sociales y su estratificación. Se añaden conceptos como autoridad, banda, clan, facción, feudos, control social, tribu, guerra, etc.

En el caso de la psicoterapia es necesaria una clara comprensión de conceptos básicos como terapeuta, cliente, práctica de curación, psiconeurótico, neurótico severo, estilos de prevención, terapia cognitiva, terapia de autocontrol, terapia interpersonal, terapia de conducta y terapia para la solución de problemas sociales.

4. METODOLOGÍA

En la consideración de los métodos es necesario comenzar también, como en el caso de los conceptos básicos, con consideraciones generales sobre todas las ciencias de la cultura. Schutz señala que las ciencias culturales, al igual que las ciencias naturales, se desenvuelven con modelos. El científico cultural observa patrones típicos de acción y sobre esa base construye modelos en términos de

²⁹ A. Schutz, *Der sinnhafte Aufbau*, p. 9.

un sistema de tipos ideales mutuamente coordinados referidos a la acción, los roles, las relaciones, las situaciones y los productos. La idealización en las ciencias sociales tiene un papel análogo al que Husserl ha descrito en relación con las ciencias de la naturaleza. Sin embargo, en lugar de una matematización de las formas, Schutz se refiere a una "tipología de 'plenitudes'"³⁰. Las idealizaciones se presentan como tipologías, y también surge el peligro de interpretarlas como el verdadero ser en lugar de ver ellas el resultado de un método. Dada la complejidad del estrato fundante, es fácil perder la referencia retrospectiva de los tipos a la actividad subjetiva de los individuos.

Schutz sostiene que "una teoría que tiende a explicar la realidad social tiene que desarrollar procedimientos particulares extraños a las ciencias naturales a fin de concordar con la experiencia del mundo social inherente al sentido común"³¹. Estos procedimientos delinear cursos de acción típicos que se basan en la observación de la acción humana e incluyen el homúnculo o títere, es decir, un actor imaginario. El títere está dotado de una conciencia ficticia con sus nociones, propósitos, metas y sistemas de relevancia que se suponen invariantes. Se asigna a esta conciencia ficticia una serie de motivos invariantes que se apoyan en la experiencia previa. El motivo-para es la meta que mueve la acción en función del interés por un estado de cosas que se ha de efectuar, y que se representa como proyecto por medio de la fantasía. Hay también motivos-porque referidos a experiencias pasadas que llevan a actuar de cierta manera. La manera de alcanzar la meta —y hay diferentes maneras de llegar a ella—, es determinada por un motivo-porque que depende de la historia vital sedimentada. Así, las motivaciones —para se fundan en un complejo de motivos— porque que configuran la situación biográfica de quien actúa, esto es, su actitud. Además, el títere se relaciona con otros títeres contruidos de la misma manera. Las acciones y reacciones son ficticias porque no se originan en una conciencia viviente como manifestaciones de su espontaneidad.

Por tanto, mediante procedimientos especiales, se extrae del mundo de la vida intersubjetivo un modelo de este ámbito de acción social: "[...] el científico reemplaza los seres humanos o actores en el escenario social por marionetas creadas por él mismo. Lo que llamo 'marionetas' corresponde al término técnico

³⁰ A. Schutz, *Collected Papers I*, p. 138.

³¹ *Ibid.*, p. 58.

'tipos ideales' que Weber ha introducido en las ciencias sociales"³². En relación con la marioneta o actor-modelo se imaginan patrones típicos para sus cursos de acción y "una conciencia restringida a no contener nada más que los elementos relevantes para la ejecución de los patrones del curso de acción que se encuentra bajo observación, y por tanto, relevantes para el problema que se encuentra bajo inspección para el científico"³³.

Los constructos típico-ideales difieren de los constructos de primer orden por su carácter ideal y porque implican hipótesis fundamentales que pueden ser puestas a prueba. Un ejemplo es el principio de utilidad en la economía clásica según el cual los tipos ideales deben ser construidos como si los actores orientaran toda su actividad a alcanzar la máxima utilidad con el mínimo costo. Al respecto, Schutz escribe: "Cada rama de las ciencias sociales que haya alcanzado el estadio teórico contiene una hipótesis fundamental que a la vez define el campo de investigación y ofrece los principios regulativos para la construcción de un sistema de tipos ideales"³⁴. Esto puede ejemplificarse de la siguiente manera.

La jurisprudencia se caracteriza metodológicamente por la formulación de leyes que emanan de un legislador y a las que quedan sujetas las personas que las cumplen o las transgreden. Esto requiere tribunales que las interpretan y agentes que se esfuerzan por implementarlas³⁵. Asimismo, es importante el uso de tipos ideales. Embree interpreta que las leyes se refieren a acciones que pueden ser clasificadas según tipos ideales de cursos de acción.

En la antropología cultural, la observación participativa ocupa un lugar central en virtud del trabajo de campo por el cual el investigador vive durante un tiempo considerable entre sus informantes en la sociedad primitiva. Se requieren también determinados equipamientos y vestimentas, el aprendizaje del dialecto local o la ayuda de un intérprete local y un esfuerzo para entablar una relación con los informantes. Asimismo, es necesaria la guía de una teoría en el sentido de ideas generales que puedan aplicarse a los casos particulares. Embree observa que "una teoría schutziana de la antropología cultural tendrá que reconocer el

³² A. Schutz, *Collected Papers II*, p. 81.

³³ A. Schutz, *Collected Papers I*, p. 40.

³⁴ Alfred Schutz, *Collected Papers. IV*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1996, p. 23.

³⁵ Cf. A. Schutz, *Collected Papers II*, p. 276.

nivel de la teorización”³⁶ y destaca la importancia que al respecto tienen los “motivos-para” descritos por Schutz.

El método de la psicoterapia se relaciona con la necesidad de lograr una efectiva interacción entre el terapeuta y el cliente. Embree destaca la necesidad de que ambos participantes compartan la creencia en una teoría explicativa adecuada. Esta creencia es independiente de la verdad que pueda tener o no la teoría en cuestión.

En suma: más allá de lo elaborado por Schutz, Embree sugiere la necesidad de reconocer constructos de tercer nivel, esto es, constructos científico-teóricos que se apoyan en los constructos científico-culturales, a su vez sustentados en los constructos del sentido común. El tercer nivel configura una teoría de la ciencia limitada a una ciencia particular que se ocupa de la definición de la disciplina, sus conceptos básicos y procedimientos metodológicos.

5. TEORÍA FILOSÓFICA DE LA CIENCIA

Embree expresa la conveniencia de reconocer, en un estrato superior, constructos de cuarto orden en el ámbito de una teoría de la ciencia de carácter filosófico que no se limita a una de las disciplinas como sucede en el tercer nivel³⁷. En este estadio superior se efectúa, pues, un examen de los postulados válidos para todas las ciencias culturales.

En todas las ciencias rige el postulado de racionalidad o consistencia lógica que implica el uso de la lógica formal y de esquemas interpretativos junto con la exigencia de un máximo de claridad y de distinción para todas sus proposiciones. Según Schutz, este postulado garantiza la validez objetiva de los constructos elaborados en las ciencias de la cultura. En contraste con el pensamiento ideológico y su reflejo en la ciencia, Schutz adhiere a la neutralidad axiológica propuesta por Max Weber, es decir, a la abstracción de juicios de valor: “La teorización científica [...] no sirve a ningún propósito práctico. Su meta no es dominar el mundo sino observarlo y posiblemente entenderlo”³⁸. Por otro lado, Schutz distingue entre teoría pura y teoría aplicada: “La tarea de las ciencias sociales es estudiar la estructura más bien complicada de la realidad social [...].

³⁶ L. Embree, *The Schutzian Theory of Cultural Sciences*, p. 75.

³⁷ Cf. *ibid*, p. 18.

³⁸ A. Schutz, *Collected Papers I*, p. 245.

La tarea de la investigación empírica es aplicar los hallazgos teóricos en el estudio de grupos sociales y relaciones sociales concretas en un medio dado en un momento histórico dado³⁹. Embree pone como ejemplo el enfoque que tuvo Schutz sobre el tratamiento de los veteranos que regresaban de la Segunda Guerra Mundial⁴⁰.

Otro postulado es el principio de relevancia. Schutz afirma: "El concepto de relevancia es el concepto central de la sociología y de las ciencias culturales"⁴¹. La teoría es aquella provincia finita de sentido que corresponde a la actitud del observador desinteresado. En ella, el estilo cognoscitivo que caracteriza a toda provincia finita de sentido adquiere un carácter particular. Consiste en el abandono del sistema de relevancias que prevalece en el mundo de la vida práctico, es decir, en la puesta entre paréntesis de la subjetividad corporal, del sistema de orientación en torno del cuerpo propio y del sistema de relevancias pragmáticas inherente al mundo de la vida. Las relevancias difieren para el actor en la escena social y para el científico: lo que es relevante para uno puede ser irrelevante para el otro. Se insta un nuevo sistema de relevancias que depende de la definición de los elementos del mundo que son efectiva y potencialmente importantes para el problema en consideración. El problema surge del estado actual de la ciencia y se trata según la metodología de esa ciencia. De este modo emergen también los constructos de segundo orden.

Además, en todas las ciencias de la cultura tienen validez los postulados de adecuación y de interpretación subjetiva. Se trata de postulados que sirven para anclar los constructos de segundo orden de las ciencias de la cultura en los constructos de primer orden por medio de los cuales los actores comprenden su mundo de la vida. Aseguran el contacto con la realidad evitando que las construcciones sean arbitrarias. Sobre el postulado de adecuación, Schutz señala que "cada término de un modelo científico de acción humana debe ser construido de tal modo que un acto humano efectuado dentro del mundo de la vida de un actor individual de la manera indicada por el constructo típico sea comprensible

³⁹ A. Schutz, *Collected Papers IV*, p. 150.

⁴⁰ Cf. L. Embree, *The Schutzian Theory of Cultural Sciences*, p. 16; y A. Schutz, *Collected Papers II*, pp. 116ss.

⁴¹ A. Schutz, *Collected Papers IV*, p. 3.

por el actor y sus compañeros en términos del pensamiento de sentido común inherente a la vida cotidiana⁴².

El postulado de interpretación subjetiva establece que toda situación o acción tiene un sentido subjetivo para la persona involucrada y un sentido objetivo en la interpretación de otra persona. Significa que "todas las explicaciones científicas del mundo social *pueden*, y para ciertos propósitos *deben*, referirse al sentido subjetivo de las acciones de los seres humanos a partir de los cuales se origina la realidad social"⁴³. Esto remite a lo que Max Weber denominó postulado del sentido subjetivo, pero Schutz estima que esta terminología es desafortunada porque los así llamados sentidos objetivos son también relativos a algún tipo de sujeto⁴⁴. Por su parte, Embree observa críticamente respecto de Schutz que, en lugar de "subjetivo" y "objetivo" —términos que se asocian cognoscitivamente con la idea de confiabilidad—, es mejor hablar de "interno a un grupo" (*insider*) y de "externo a un grupo" (*outsider*). El sentido se asocia con la interpretación, y, por tanto, se da (i) la interpretación interna de sentido común relativa al actor, (ii) la interpretación externa de sentido común relativa al socio interactuante, (iii) la interpretación externa del observador en el plano del sentido común, (iv) la interpretación externa del científico social y (v) la interpretación externa del filósofo. Por tanto, una ciencia cultural y la filosofía procuran una interpretación externa de las interpretaciones internas del sentido común⁴⁵.

Embree escribe: "Mi tesis es que la metodología o teoría de la ciencia es el lugar en que quienes se dedican a las ciencias humanas y los filósofos pueden encontrarse"⁴⁶. Por un lado, quienes se ocupan de las ciencias de la cultura se dedican a la metodología con el objeto de desarrollar sus categorías y técnicas de investigación. Por eso Schutz sostiene que sus representantes "trataron de superar las dificultades con las que se encontraban en el tratamiento de los problemas concretos de las ciencias sociales de los que se ocupaban forjando sus propios instrumentos metodológicos sin un intento de esclarecer la posición filosófica subyacente"⁴⁷. Por otro lado, teniendo en cuenta a Schutz como ejemplo de un filósofo que se ocupa de la metodología, Embree escribe: "Filósofos y

⁴² Alfred Schutz, "Positivist Philosophy and the Actual Approach of Interpretative Social Science. An Ineditum from 1953", *Husserl Studies*, vol. 14 (1998), p. 148.

⁴³ A. Schutz, *Collected Papers I*, p. 62.

⁴⁴ Cf. A. Schutz, *Collected Papers II*, pp. 227, 275.

⁴⁵ Cf. L. Embree, *The Schutzian Theory of Cultural Sciences*, pp. 173s.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 105.

⁴⁷ A. Schutz, "Positivist Philosophy", p. 125.

científicos de la cultura pueden encontrarse en la metodología, pero no tienen que hacerlo. [...] El mejor acuerdo parece ser para ellos que cada uno persiga sus metas por separado y que se encuentren solo en la metodología cuando hay necesidad de ella"⁴⁸. Este encuentro se hace necesario en virtud de las diversas perspectivas posibles sobre la acción de un actor, esto es, las que corresponden al actor mismo, al socio interactuante, al observador en la vida cotidiana, al científico social y al filósofo. Respecto de este escalonamiento, Embree afirma: "Cada perspectiva superior incluye en su alcance a las que se encuentran por debajo de ella"⁴⁹. Por eso observa también que "[l]a teoría de la ciencia filosófica es la más amplia en alcance, pero la más alejada de los fenómenos concretos que son bases para toda la estructura"⁵⁰.

La teoría de la ciencia filosófica no solo se ocupa de múltiples disciplinas culturales en un tratamiento global de sus metodologías, sino que considera las investigaciones del científico en las ciencias de la cultura y, a través de estas investigaciones, tiene que contemplar el sentido subjetivo de acciones y objetos culturales. El filósofo debe describir y analizar fenómenos de sentido que simplemente transcurren para la persona ingenua, es decir, "reactivar el proceso que ha construido los sedimentos de sentido" y "explicar las intencionalidades de las perspectivas de relevancia y de los horizontes de interés"⁵¹.

Embree señala que un análisis reflexivo del objeto como correlato de la acción subjetiva descubre tres clases de características posicionales noemáticas que corresponden a la creencia (existencia, inexistencia, existencia neutral), la valoración (bondad, maldad, neutralidad valorativa) y la volición (utilidad positiva, negativa o neutra). Aquellas características posicionales que se constituyen de una manera típica porque han sido constituidas por el hábito o la tradición son "características culturales". Se las excluye cuando el objeto es puesto como un mero objeto de la naturaleza. De este modo las ciencias naturales dejan a un lado el valor y el uso. O sea: todos los objetos tienen originariamente características culturales, y pueden ser especificados en términos de caracteres de creencia, valores y usos. Así, las ciencias de la cultura implican un género con tres subespecies: una ciencia cognoscitiva cuando se

⁴⁸ L. Embree, *The Schutzian Theory of Cultural Sciences*, p. 106.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 5.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 81.

⁵¹ A. Schutz, *Collected Papers I*, p. 136.

enfatisa el estrato dóxico como en el caso de la historiografía, una ciencia vinculada al valor cuando se fomenta el estrato axiológico como en el caso del arte o la arquitectura, y una ciencia práctica cuando predomina el estrato valorativo como en la psiquiatría o la enfermería⁵².

El artículo mencionado al comienzo de este trabajo termina con la formulación de una aspiración a cuyo cumplimiento Embree mismo ha contribuido de manera decisiva mediante este análisis y ampliación de la teoría schutziana de la cultura: "Para los fenomenólogos filosóficos, los beneficios de comunicarse con los científicos culturales puede ser grande, especialmente si el quinto período está orientado hacia la cultura básica. No todos los problemas filosóficos han sido formulados y hay mucho que aprender. Espero vivir lo suficiente para ver si se confirman mis predicciones relativas a un quinto período de la fenomenología"⁵³.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- EMBREE, Lester, "Cultural Disciplines", en *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. 121-123.
- , "La continuidad de la fenomenología: ¿un quinto período?", *Escritos de Fenomenología* 37-38 (2000) 17-29.
- , *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica*, Morelia: Jitanjáfora, 2003.
- , *The Schutzian Theory of Cultural Sciences*, Cham/Heidelberg/New York/Dordrecht/London: Springer, 2017.
- EMBREE, Lester / J. N. MOHANTY, "Preface", en *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. 1-10.
- SCHUTZ, Alfred, *Collected Papers. I. The Problem of Social Reality*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1967².
- , *Collected Papers. II. Studies in Social Theory*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1964.

⁵² Cf. Lester Embree, "Cultural Disciplines", *Encyclopedia of Phenomenology*, pp. 121-123, y *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica*, Morelia: Jitanjáfora, 2003, pp. 316-335.

⁵³ L. Embree, "La continuación de la fenomenología", p. 29.

- , *Collected Papers. III. Studies in Phenomenological Philosophy*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1970.
- , *Collected Papers. IV.* Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1996.
- , *Collected Papers V. Phenomenology and the Social Sciences*, Dordrecht: Springer, 2011.
- , *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1981 [1a. ed.: Viena: Springer, 1932].
- , "Positivist Philosophy and the Actual Approach of Interpretative Social Science. An Ineditum of Alfred Schutz from 1953", *Husserl Studies*, vol. 14 (1998) 123-149.



EL CONCEPTO DE "CULTURA BÁSICA" EN LESTER EMBREE

THE CONCEPT OF "BASIC CULTURE" IN LESTER EMBREE

Javier San Martín

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

Resumen: El presente texto tiene como objetivo exponer el concepto de "cultura básica", fundamental en la fenomenología de Lester Embree. En la primera parte se expondrá el contexto biográfico de ese texto. En la segunda se abordará el primer avance que hace Lester Embree, para en la tercera centrarse en el artículo fundamental sobre el mismo. El núcleo del concepto está en relación con la diferencia que Lester Embree establece entre la experiencia y la posicionalidad de uso, valoración y creencia. Estas son características o determinaciones culturales que constituyen el mundo humano, que por eso es siempre un mundo cultural. Esa cultura básica se da también, al menos, en algunos animales no humanos. Aunque se alude a puntos problemáticos de esa teoría, no se entra de lleno en esos problemas.

Palabras clave: Cultura. Fenomenología de la cultura. Husserl. Universalismo. Mundo de la vida. Embree.

Abstract: The present paper aims to expose the concept of "basic culture", fundamental in Lester Embree's phenomenology. In the first part the biographical context of that text is explained. In the second one, the first advance made by Lester Embree is described, and in the third one the fundamental article about it will be focused on. The core of the concept is in relation to the difference that Lester Embree establishes between experience and the positionality of use, valuation and belief. These are characteristics or cultural determinations that constitute the human world, which therefore is always a cultural world. This basic culture also occurs, at least, in some non-human animals. Although problematic points of that theory are alluded to, these problems are not fully developed.

Keywords: Culture. Phenomenology of culture. Husserl. Universalism. Lifeworld. Embree.

1. CONTEXTO BIOGRÁFICO

Me produce especial satisfacción participar en este Monográfico de homenaje a Lester Embree. En mi caso la mejor forma de contribuir a este libro es discutiendo un concepto que me parece fundamental en la obra de Lester Embree (en adelante L.E.). Es evidente que cada uno elige cómo participar.

Personalmente, creo que comentando algo del autor rindo un homenaje a su obra, mostrando que esta es una obra viva, que hay que discutir y con la que hay que pensar.

No es necesario a esta altura resaltar la importancia de L.E. en la fenomenología mundial. Su contribución ha marcado el devenir de esta en los comienzos del siglo XXI. Y, por una vez, la contribución de la fenomenología en español ha sido importante, y también ahí ha estado muy presente L.E. Primero estuvo en Sevilla, en noviembre del 2000, donde comentó con varios de nosotros —también estaban Rosemary Rizo-Patrón, Antonio Ziri6n y Roberto Walton— sus intenciones de dar cobijo institucional al nuevo periodo planetario de la fenomenología promoviendo la Fundaci6n de la OPO. Luego, coincidimos numerosas veces en Congresos internacionales; el primero, inmediatamente despu6s de Sevilla, en Olomouc, ciudad donde Husserl curs6 el bachillerato y cercana a la de su nacimiento, Prostejov (Prossnitz, en alem6n). Unos meses despu6s, en julio de 2001, en Friburgo de Brisgovia, en un interesant6simo encuentro con japoneses sobre el fen6meno de la vida. Al a6o siguiente, 2002, en noviembre, en la fundaci6n de la OPO en Praga, etc. Al poco, en enero de 2004, en Lima. La entonces reciente publicaci6n de su primer libro, *An6lisis reflexivo*¹, en hermosa edici6n bilingüe en espa6ol e ingl6s, indicaba que su autor se sentía especialmente vinculado al mundo de habla hispana. Ese libro marc6 una fecha, pues ah6 ofrecía L.E., por un lado, todo un manifiesto de c6mo hacer fenomenología y ejemplos suficientes de su teoría y pr6ctica.

En su primer libro hay muchas y variadas ense6anzas. Yo acept6 de muy buen grado hacer un amplio comentario de ese libro, en el que afloraron algunas diferencias, que tambi6n las coment6 con el propio L.E., gener6ndose un considerable intercambio epistolar entre los dos. Hay dos cosas que solo rozo en ese comentario, una porque tal vez no merecía en ese momento insistir en ella —la oposici6n ideal entre filología y fenomenología como modos opuestos, pero considerando el primero deficiente llevado al campo de la fenomenología—otra,

¹ *An6lisis reflexivo. Una primera introducci6n a la investigaci6n fenomenol6gica* (Morelia: Jitanj6fora, 2003) es su primer libro, pero las teorías en 6l expuestas las debía de llevar exponiendo durante a6os. En su contribuci6n al libro del que es editor, *Metaarchaeology. Reflections by Archaeologists and Philosophers*, de 1992, ya se refiere al manuscrito de su metodología: "The present essay contains results of reflectively observing how Willey performed what is best called archaeological observation (cf. Embree MS. for a fuller account of the phenomenological method employed here)". (Embree 1992, 165).

el concepto de cultura básica que asoma en ese texto, pero respecto a lo que L.E. no era ahí muy explícito.

Sobre el primer tema me manifesté negativamente, pues consideraba y sigo considerando que la mayor parte de quienes según L.E. hacen comentarios de textos no hacen filología sino interpretación de textos *con la mirada puesta en las cosas mismas*, que son las que hacen de control en la interpretación. Esa forma de operar, la más usual en la fenomenología, tiene —y en eso merece todo reconocimiento L.E.— la limitación de reducir el análisis fenomenológico a los campos que han tocado los clásicos, dejando otros muchos, todos aquellos a los que se puede aplicar la fenomenología, dando la sensación de que la fenomenología no avanza. Pero tiene también la gran virtud de afinar las categorías descriptivas —no solo del método sino también del análisis fenomenológico— de aquellas esferas que los clásicos abordaron pero que pudieron hacerlo con una mirada desenfocada o con categorías equivocadas, suficientes o incompletas, por lo que la vuelta a esos análisis puede ser una verdadera contribución al análisis de las cosas mismas.

Creo que a L.E. no le convenció demasiado mi apreciación de la inexactitud o incluso injusticia de esa dicotomía, en la que él venía insistiendo con mucho énfasis y en muchas ocasiones. Sospecho que tal vez hasta pudo disgustarle, pues en la introducción al tercer libro que publicó, *Ambiente, tecnología y justificación*, y en el que también recoge esa dicotomía, tiene una expresión que denota cierta incomodidad respecto a ese punto. En mi comentario decía yo: "No es que los eruditos nunca hagan fenomenología. Muchas veces van —vamos— a las cosas a través de los textos" (San Martín 2005, 216). Supongo que más de una vez oiría L.E. algo parecido. Pues bien, a esa objeción, de la que también se hace eco Roberto Walton, contestaba así en la introducción del libro citado:

[...] Quisiera responder a dos objeciones provenientes de colegas respetables contra mi oposición al exceso de interpretación textual y mi fomento de más análisis reflexivos. Una objeción consiste en decir que al interpretar textos uno hace fenomenología porque puede ver las cosas a las que se refieren las obras interpretadas. No voy a discutir que muchas veces se puede no sólo ver a qué se refiere un autor anterior, sino que también se puede decir si el análisis precedente es correcto o no. Lo que me molesta [*what bothers me* (Embree 2008, 18)] es que las correcciones y las ampliaciones de los análisis interpretados sean entonces tan escasas. Los gigantes de nuestro pasado con frecuencia discrepan unos de otros, e

incluso cuando se reconocen las discordancias entre ellos, me decepciona no ver más tesis referidas a quiénes entre ellos tienen más o menos razón. (Embree 2010, 19)

No sé si el tema puede llegar a “molestar”, como dice L.E. Lo cierto es que, en la discusión de los clásicos, hemos conseguido mucho; por ejemplo, despejar el camino de la propia metodología fenomenológica; contribuir a describir campos enteros de la experiencia fenomenológica como el del cuerpo; definir el sentido de lo que en fenomenología llamamos trascendental, que, como muy bien decía David Carr, no es sino el análisis desde la perspectiva de lo que uno encuentra y con el sentido en que uno lo encuentra (Carr 1997). Pero esa perspectiva “trascendental” no es la de la ciencia natural, que nos domina hasta ser asumida incluso en el lenguaje ordinario. ¡Cuántas veces se le pregunta a uno qué le dice su cerebro! Seguro que el propio L.E. llegó a sus conclusiones a partir de la lectura de los clásicos. Su virtud es que se decidió, con gran éxito y fecundidad para todos, a aplicar los análisis fenomenológicos a aspectos que en los clásicos no aparecen, porque, entre otras cosas, no eran conceptos que funcionaran en aquellos años, como son los conceptos de género, etnicidad, interculturalidad o ecología, u otros muchos a los que L.E. aplica su análisis².

De entre los muchos análisis que hace L.E., recuerdo uno que me interesó especialmente cuando en el encuentro que he citado de 2001, en la pequeña sala del Waldhof de Littenweiler, donde llevábamos hechos ya una serie de Seminarios sobre la obra de Fink³ —esa vez era en el Encuentro germano-japonés sobre la

² Por cierto, uno de los temas que podría parecer relativamente ajeno a la fenomenología, de acuerdo con algunas apreciaciones siguiendo esa queja de L.E., y dentro del marco de los análisis ecológicos, sería el de los animales no humanos. Profundo error o desconocimiento este, pues significa ignorar que, antes de L.E., ese tema había sido ampliamente discutido, como lo pone de relieve el mismo L.E., por Aron Gurwitsch, Maurice Merleau-Ponty, por no citar a Imanishi (este bajo la influencia de Nishida y Husserl) y, por supuesto, amplísimamente por este último; haciéndose eco de estos estudios la revista *Alter*, dedicó su número 3, de 1995, al tema, y lo que en ese número se dice no es nada superficial ni banal. Por otro lado, esa investigación no era ninguna novedad en la fenomenología. Tanto Nikolaas Tinbergen como su discípulo Georges Thines (fallecido tres meses antes que L.E.) trabajaron intensamente en estos temas. Estando yo en Lovaina el curso 1968/69, el profesor Thines, reconocido fenomenólogo, como lo demuestra en su libro *La problématique de la psychologie*, era el profesor de psicología animal, que enfocaba desde la fenomenología. Otra cosa es que las conclusiones a que llegaran no coincidieran con lo que ahora podemos decir o algunos dicen al respecto, pero no porque ese tema haya sido descubierto a principios de este siglo. Por último, no puede ignorarse en este contexto que el tema de la “diferencia antropológica” —guste o no— es el motor de la antropología filosófica, que empieza con los artículos que al tema dedica Max Scheler y que encuentra un lugar preeminente en la decisiva lección de Heidegger del semestre de invierno 1929/30, *Conceptos fundamentales de la metafísica: mundo, finitud, soledad* (Heidegger 1984), que es fundamentalmente un estudio sobre la “diferencia antropológica”, por tanto, sobre la animalidad. Hay que decir que esta lección fue tan fundamental para Eugen Fink, que muy bien pudo determinar su vocación antropológica. Por otro lado, para la importancia que en Heidegger tiene este punto, puede verse el libro de Vincenzo Costa, *Experiencia y lenguaje*, Barcelona: Herder (en prensa).

³ A esos seminarios asistimos con regularidad, Ronald Bruzina, Guy van Kerkhoven, Ashraaf Noor, Hans Rainer Sepp, March Richir, Natalie Depraz, Renato Cristin, Mario Ruggenini y, por supuesto, los

vida, y que en parte tuvo lugar en la *Pädagogische Hochschule*—, L.E. expuso su brillante análisis sobre el mundo vegetal⁴. Waldhof, Centro de congresos y de formación permanente de Littenweiler, está al final de Friburgo, en un paraje idílico —en realidad había sido una instalación sanitaria—, con un edificio de finales del siglo XIX, rodeado de árboles centenarios, con troncos, algunos, cercanos a un metro de diámetro, que no pueden menos de suscitar admiración, fascinación o profundo sentido del misterio, ante esa impresionante manifestación de la vida de la naturaleza, que trasciende a los individuos y a las generaciones. Mientras le oía a L.E. leer su texto, pensaba yo en que esos árboles, que contemplaba cada mañana al ir de la residencia al edificio del Congreso, podían haber sido admirados por los grandes de la fenomenología —por Fink, Heidegger, Husserl, grandes del neokantismo como Rickert y, antes de ellos, por infinidad de profesores de la Universidad de siglos anteriores o al menos del siglo XIX—, siempre ahí como testigos de la estabilidad de la naturaleza, sometidos solo a los ritmos cambiantes pero regulares de las estaciones; y en el caso de las coníferas, grupo botánico al que pertenecían varios de esos árboles centenarios, ni siquiera sometidos a ese ritmo, sino imperturbables, verano e invierno, desafiando, serios pero firmemente anclados en el suelo, las inclemencias del tiempo meteorológico y astronómico, que nada parecen poder contra ellos.

En ese sentido llama la atención que Husserl, en *Ideas II*, hable del mundo de la naturaleza, del mundo animal y del mundo espiritual, pero se olvide del mundo vegetal⁵, sin el que el mundo animal sería inviable de todo punto de vista. En ese sentido, la libertad con que L.E. practica la fenomenología le viene de haber tematizado esa dicotomía, de no querer seguir limitado a la interpretación de textos, sino ir directamente a las cosas.

El otro tema era el de la cultura básica. Aludo a ella brevemente en el comentario mencionado, pero en *Análisis reflexivo* no hay demasiados párrafos

principales anfitriones, Franz-Anton Schwarz y Ferdinand Graf, ambos profesores de la *Pädagogische Hochschule*.

⁴ Ahora publicado, en alemán, "Die Konstitution des Pflanzlichen", en el libro que publica las conferencias de ese encuentro, en Hans Rainer Sepp / Ichiro Yamaguchi (eds.), *Leben als Phaenomen*, Würzburg: Koenishausen & Neumann, 2006, pp. 199-214; y en una edición revisada en inglés, "The Constitution of the Vegetable", in Lester Embree, *Environment, Technology, Justification*, Bucharest: Zeta Books, 2008, pp. 41-60. En español, en Lester Embree, *Ambiente, tecnología y justificación. Análisis reflexivos*, Bucarest: Zeta Books, 2010, pp. 49-72.

⁵ En el texto aporta L.E. una larga nota de *Ideas III*, en la que Husserl se refiere al mundo vegetal y a las razones por qué no lo trata.

dedicados a ese concepto. Sin embargo, yo debería haber tenido conocimiento del mismo y haber sido consciente de la importancia que L.E. le daba. Primero, porque es el concepto sobre el que leyó su intervención en Sevilla. Desgraciadamente no oí su lectura porque tuve que ausentarme un par de días del Congreso. Luego, las actas de ese Congreso no aparecieron hasta el año 2005. Pero, pocos días después, en noviembre de ese mismo año, volvió a leer L.E. el mismo texto en Olomouc, y ahí sí le oí, pero creo no debí de entender la argumentación. Luego, las actas de ese Congreso, que iban a salir pronto en alemán y a las que confié para estudiar la comunicación, no aparecieron hasta tres años después, pero en checo (Embree 2003a), con lo que tampoco pude leerla. La comunicación la había escrito L.E. para la *International Conference on Phenomenology and Culture* de la British Society for Phenomenology, que tuvo lugar en la Universidad de Cork, en julio de ese mismo año de 2000. Tenemos, por tanto, que ese escrito ocupó en gran medida la actividad de L.E. el año 2000, leyéndolo hasta en tres congresos distintos, y dirigido a públicos muy diferentes: el anglosajón de Gran Bretaña, el hispanoamericano de Sevilla y el mundial que supuso el Congreso de Olomouc, que reunió en Moravia, la patria chica de Husserl, a invitados de países de todo el mundo.

Desgraciadamente, ya he dicho que el escrito en español no se publicó hasta el año 2005, siendo recogido después como capítulo 7 de su libro *Fenomenología continuada*, de 2007. El texto en inglés aún corrió peor suerte pues no salió hasta el año siguiente de 2008 (que en realidad fue 2009), al volverlo a integrar, esta vez como capítulo 5, en su tercer libro *Environment, Technology and Justification*. El mismo texto aparecería de nuevo en español en la traducción de este último libro en 2010⁶. Todos esos datos indican la importancia que L.E. concedió a ese concepto, pero por otra parte hay que subrayar cierta dificultad en su difusión, lo que podría llevar a que no haya sido realmente reconocido como un concepto básico de la obra filosófico-fenomenológica de L.E.

Ya en la *Encyclopedia of Phenomenology* aparece este concepto y, cabalmente, enriquecido con algunos elementos de una ponencia de L.E., de años posteriores, dedicada a la reflexión sobre la etología, que se sustenta sobre el hecho de la *atribución de cultura a los chimpancés*. Se trata de una ponencia que

⁶ El escrito también salió en esloveno, en *Phainomena*, vol. 10 (2001) 47-60; y en japonés, traducido por Tatsuhiro Sakurai como "Kihon-teki Bunka no Kousei", en *Bunka to Shakai* (Culture and Society).

tuvo L.E. en Minsk en 2003⁷ y que luego se publicó en inglés (Embree 2005b) y en español (Embree 2005c). En el texto se desarrolla una idea muy querida de L.E., un análisis fenomenológico de la metodología de los etólogos, que se basaría en la idea de que algunos animales no humanos tienen lo que llama "cultura básica". El concepto, como se ve en la cita de la *Encyclopedia*, ya pone en marcha esa idea, pero podríamos decir que en la *Encyclopedia* lo hace con la idea no filosófica que utilizan los biólogos primatólogos. Dice ahí:

En cuanto al uso de "cultural" en lugar de "humano" para diferenciar el género de disciplinas en cuestión, se reconoce cada vez más que varias especies de animales no humanos, ante todo chimpancés y bonobos, tienen una cultura básica, que la etología de los primates es, por lo tanto, una ciencia cultural, y esa etología puede usarse de forma comparativa para ayudar a aclarar qué es la cultura humana. (Ya en la década de 1930 los fenomenólogos Aron Gurwitsch y Maurice Merleau-Ponty reflexionaron sobre la psicología de la Gestalt de Wolfgang Köhler (1887-1967) con respecto a los chimpancés y, dados los grandes avances recientes en la etología de los primates, se requiere más reflexión fenomenológica al respecto). (Embree 1997, 121; trad. propia).

2. EL CONCEPTO DE CULTURA BÁSICA, ANTES DE 2000

Y con esto creo que ya debo entrar en el tema que me interesa, el concepto de cultura básica con el que opera L.E., y que, apareciendo, como hemos visto en la *Encyclopedia*, creo que dirige en gran medida muchos de sus análisis. La reiteración de los dos textos relacionados con ese concepto, el de su exposición, y el de la etología, indica la importancia que le concede. Por otro lado, no conozco que se haya dedicado aún ningún escrito a ese concepto.

Según mis conocimientos de la obra de L.E., la primera vez que emplea el término de cultura básica es en la introducción a las actas del Congreso sobre las disciplinas culturales, que tuvo lugar en mayo de 1992, en Delray Beach. En la introducción trata L.E. un tema al que dedicará varios escritos, la traducción de la palabra alemana *Geisteswissenschaften* como disciplinas culturales, más que

⁷ Según se me dijo en su día, también habría hablado en Argentina sobre el tema, pero no lo he podido verificar, y tampoco consta esa intervención en ninguno de sus CV. La ponencia de Minsk fue: "A Beginning for the Phenomenological Theory of Primate Ethology", *Topos*, vol. 2, 11 (2005b) 149-160. En español apareció con el título de "Un comienzo para la teoría fenomenológica de la etología de los primates", publicado en *Escritos de Filosofía*, vol. 45 (2005c) 145-60 (apareció en 2007). Versión modificada en *Journal of Environmental Philosophy*, vol. 5, 1 (2008) 61-74.

ciencias humanas, por el hecho de que tratan de las prácticas culturales y estas se dan también en algunos animales.

Pero antes de seguir quiero apuntar al carácter metodológico de este escrito sobre la cultura básica. En efecto, pretendo un estudio filológico de lo que L.E. dice al respecto, porque creo que es importante tenerlo en cuenta. Pero mi intención no solo es esta. En realidad, esa intención es secundaria, porque más me interesa verificar el supuesto con que L.E. opera, a saber, que la cultura es el modo como los animales humanos y no humanos se comportan, y que es mediante una cultura básica que nos es común a ambos. Con ello me interesa estudiar qué es la cultura, no en los clásicos o en los contemporáneos, sino como una de las cosas mismas que la fenomenología debe abordar. Justo el tema rompe la clara dicotomía que L.E. formuló en su momento, y que practicó solo parcialmente porque el ensayo que dedica al concepto de cultura básica, y que hemos visto leer en tres congresos y publicarlo en dos libros, aparte de sus diversas traducciones, para indicar la importancia que le dio, empieza repasando la noción de cultura de Husserl y Schutz.

También en la *Encyclopedia*, en el artículo sobre las disciplinas culturales, en el que ese concepto aparece de modo explícito —sin que pueda decir si por primera o segunda vez— y en el artículo sobre la etología, se remite o toma el punto de partida en las aportaciones, sobre todo, de Aron Gurwitsch, al comentar los hallazgos de Köhler, frente a la aproximación de Scheler. Quiero decir que no rechaza la filología, sino que la utiliza para poner la mirada en las cosas mismas —por cierto, lo que hacemos la mayoría de los que operamos o nos movemos en el campo de la fenomenología⁸.

En el artículo de 1996, “Un modelo gurwitcheano para explicar la cultura o cómo usar un *atlalt*”, aparece ya una explicación de la cultura básica. En efecto, ahí, en la primera parte, después de explicitar la vida cultural, como veremos a continuación, dice: “[...] debemos explicitar que todo esto es un asunto concerniente a lo que parece preferible llamar cultura básica” (Embree 1996,

⁸ Copiaría literalmente las palabras de L.E. en uno de sus primeros trabajos: “I am not so much concerned here with the thought of my phenomenological predecessors as I am with the matters themselves in question and in that respect I claim to have made some philosophically useful advances within constitutive phenomenology” (Embree 1975, 176). Por cierto, según dice L.E., esta misma era la actitud de Schutz respecto a Husserl, ya que él no se consideraba un mero intérprete de Husserl, de lo que a quien haya leído a Schutz no le cabe la menor duda. En realidad, yo creo que es la actitud de la mayor parte de los fenomenólogos con cierta obra consolidada.

152/231)⁹. No olvidemos, sin embargo, que ya en esta época entiende por cultura básica algo presente también, al menos, en algunos animales.

Veamos ahora, y antes de entrar en el artículo del año 2000, cómo, desde Gurwitsch, entiende la *cultura básica*. Parte L.E. de la descripción que hace Gurwitsch del mundo de la vida como mundo de objetos culturales, objetos de uso, con referencias a Heidegger y a los objetos funcionales de Koehler, pero haciendo una distinción, que aparecerá en *Análisis reflexivo*, entre la conciencia de algo, p. e., en la percepción, y las cualidades culturales, es decir, el modo como eso consciente es puesto: la posicionalidad: "las características de creencia, valores y características funcionales o, mejor, «usos», los cuales en conjunto pueden ser llamados «características culturales»" (Embree 1996, 145/225)¹⁰. Por tanto, sienta un axioma, que se cruza con los desarrollos anteriores, de que el mundo de la vida es el mundo cultural.

Esta idea básica se ratifica en la nota sexta (ib.), en la que se remite a esa idea en Gurwitsch; por otro lado, el mundo al que se refiere en esa descripción es el mismo al que se refiere Husserl en el § 27 de las *Ideas I*, nuestro mundo circundante; Ortega y Gasset lo llama el mundo vital en el que vivimos nuestros proyectos; para Heidegger¹¹ ese es el mundo como totalidad de remisiones significativas. Pues bien, para L.E.: "[...] todo esto es un asunto concerniente a lo que parece preferible llamar *cultura básica*" (1996, 152/231), que evidentemente se distingue de lo que se llama alta cultura. Así comprendemos que L.E. está hablando del concepto de cultura que usan las ciencias sociales desde hace décadas y décadas.

Desde hace mucho sabemos que una cosa es el *concepto romano de cultura*, como refinamiento o cultivo del ser romano, y otro lo que los griegos entendían por *paideia*, que alude a aquello que un niño debe aprender para ser griego. El concepto moderno científico social se refiere obviamente a este concepto y no al romano, por más que la Ilustración asumiera el concepto romano como guía sobre todo ya en la forma romántica de promover las producciones particulares de cada pueblo como indicio de particularidad o, muchas veces, de superioridad. Pero, desde hace décadas, nadie en las ciencias sociales y humanas confunde el

⁹ La segunda cifra se refiere a la traducción al español.

¹⁰ En *Análisis reflexivo* las llama "determinaciones culturales" (Embree 2003, 105).

¹¹ Ya en 1989 (Embree 1989) hablaba L.E. del mundo como "a vast totality of practical things" (Embree 2008, 104), que es exactamente la idea heideggeriana de mundo como totalidad de remisiones instrumentales, que no son otras que el conjunto de la "cultura técnica".

concepto romano con el griego, aunque no conozca los orígenes de la diferencia entre uno y otro. Pero en las ciencias sociales es algo de lo que no se discute. Estamos, por tanto, en que cultura básica es lo que E. B. Tylor definió en su libro *The Primitive Culture* y que todos asumimos como aquel sistema de creencias, preferencias y usos que hacen a un niño pertenecer a un pueblo. Entre estos sistemas el lenguaje ocupa un lugar fundamental. En varios de mis comentarios a Ortega he hablado de cultura con “c” minúscula, que sería la cultura básica, y “Cultura” con mayúscula —o escrita con K, como hacía Unamuno, de *Kultur*, en alemán¹²—, y que muchas veces es a la que Ortega se refiere, sin tomar nota de que cuando en *Meditaciones del Quijote* define la cultura o se refiere a ella en la necesidad de que sea objetiva, no se está refiriendo a la Cultura, sino a la cultura, porque precisamente el ejemplo que pone de cultura en *Meditaciones del Quijote* es el martillo, al que tanto partido sacará también Gurwitsch y, en su estela, L.E. No se debe olvidar también que será el ejemplo preferido de Heidegger.

En este contexto, distinguiendo en un objeto las características naturalistas, es decir, las que provienen directamente de nuestros sentidos (“de la estimulación de los órganos de los sentidos”, dice L.E., citando a Gurwitsch), lo que importa es “explicar, etiológicamente, cómo los objetos llegan a tener sus características culturales”. No olvidemos que estas son los rasgos creenciales¹³, preferenciales y de uso.

Una vez que ha explicado el rechazo que Gurwitsch hace de la hipótesis de constancia¹⁴, por la cual la percepción no es resultado de dos fuentes diferentes, sino un único percepto, se apresta L.E. a exponer la explicación de cómo surgen las características culturales, siempre de la mano de Gurwitsch. El tema es

¹² En *Del sentimiento trágico de la vida*, en la Conclusión (Unamuno 1912, 350): “Y vosotros ahora, bachilleres Carrascos del regeneracionismo europeizante, [...] haced ciencia, haced ética, haced o más bien traducid sobre todo *Kultura*, que así mataréis a la vida y a la muerte”. En el Prólogo de *Niebla* alude a este hecho, por lo que no es algo azaroso: “y hasta ha habido palomilla sin hiel que se ha indignado de que este logómaco de don Miguel escriba algunas veces *Kultura* con K mayúscula” (Unamuno 1914, 75).

¹³ En este punto estribaban las reservas que hice en mi presentación del libro de L.E. *Análisis reflexivo*, porque la percepción no puede darse al margen de la creencia en la realidad del objeto, por tanto, la creencia no es, en mi opinión, una característica cultural.

¹⁴ Permítaseme una confesión autobiográfica. El libro de Gurwitsch *El campo de la conciencia* fue uno de los que me formó en la fenomenología en mi primer año de estudio, en 1968, antes de ir a Lovaina a mitad de ese año. Desgraciadamente, no capté todo lo que en él se encontraba. Hubiera debido volver veces y veces sobre él para integrarlo totalmente. Lo leí demasiado joven. Sí me quedó muy claro el error de la hipótesis de constancia, aunque, en el cubo de Neisser, la percepción no cambia, sencillamente, por la actitud del sujeto que se fija en unas líneas u otras, sino por el movimiento de los ojos que la ejecución de esa actitud conlleva, que hace que varíe la visión porque los músculos mueven los ojos para que lo visto sea distinto. En el pato de Wittgenstein se ve muy bien: si se quiere ver el conejo, se mira a la boca de la derecha, pero, en esa mirada, cambian los ojos; si se quiere ver el pato, hay que mirar al pico de la izquierda mediante un movimiento de ojos. Una cosa es segura, si miro al pico, no puedo ver un conejo.

sumamente importante: "La cuestión es explicar, etiológicamente, cómo los objetos llegan a tener sus características culturales" (Embree 1996, 162/240). Gurwitsch las llama también "significados empíricos", porque proceden de la experiencia —según L.E.—, o "características funcionales", y que "pueden ser llamadas también usos o características culturales de tipo práctico" (*ib.*)

En sustancia, Gurwitsch viene a exponer que esa adquisición se hace por el manejo de un objeto: "al manipular un objeto en una acción determinada", con lo que surge un esquema de acción o de acciones sucesivas. Como ese objeto es posible que sea manipulado en conexión con otros objetos, el esquema le da a cada objeto un rol determinado en ese conjunto de acciones, con lo que "el objeto en cuestión queda sometido a reorganizaciones y reestructuraciones fenoménicas" (he cambiado ligeramente la traducción). Y, en tercer lugar, cuando esto ha ocurrido, se convierte en hábito, y los objetos similares asumen esos rasgos en cualquier momento (Gurwitsch, 1964, 40/54; Embree, 162/241). Gurwitsch está hablando de aquello que decía Husserl que era conocer: aprender a conocer, es decir, constituir un esquema de reconocimiento, que en realidad es constituir un esquema de uso, y que antes de aplicarlo yo a la comprensión de la cultura técnica, porque de eso estamos hablando, a mí, personalmente, tanto me impresionó. Conocer unas tijeras es formar un esquema de uso de las tijeras, y eso es la constitución originaria del sentido de las tijeras. Conocer siempre implica un haber aprendido a conocer, *kennenlernen* (Husserl, Hua I, 113 y 141)¹⁵.

Lester Embree señala un poco más adelante la dualidad que constituye el objeto, la del objeto físico (naturalista), y las características culturales, que de ese objeto, por ejemplo, en T, hacen un martillo. Lo primero sería el "contenido material". No está clara la terminación del artículo de L.E. sobre el tema, el cual, tocando algo absolutamente fundamental, se desenvuelve en una actitud ambigua sobre la intermundanidad o conexión de los diferentes mundos culturales: por una parte, asume que los objetos conocidos solo se dan en un marco cultural relativo, pero, por otra, está de acuerdo con las tesis de Gurwitsch de que existiría algo común que conecta los mundos y que se refiere a lo que llama la realidad "naturalista". Esta ambigüedad se ve en algunas

¹⁵ Es lo que desarrollé en mi tesis doctoral y recogido después en *La estructura del método fenomenológico* (San Martín 1986, 255ss), y en *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* (San Martín 1987, 74ss).

manifestaciones —por ejemplo, que “la luna de los indios no es la de los ingleses” (Embree 2007, 247). Podríamos decir que la μήνη griega (luna o mes lunar) no es la *luna* (de *lux*) romana, y mucho menos la *ilargia* vasca, como luz (*argi*) de los muertos (*il*). Lo que es obvio. Pero siempre cabe preguntar si no se refieren todos a “ese esferoide grande, moteado, azulado, en los (idos!) cielos” (Embree 1996, 170; 2010, 248). Pero la idea que vale para la luna vale también para el “cielo”. ¿Son dos, como indica L.E., con esa admiración? Naturalmente que los cielos involucrados en el lugar donde está la luna para los amerindios, los anglosajones, los griegos, los romanos y los vascos de la *ilargia*, son profundamente distintos, pero para todos es también el mismo cielo, la bóveda azul que nos rodea, y que, por otro lado —y esto es muy importante—, NO ES EL CIELO DE LA FÍSICA, que ni siquiera existe¹⁶, sino el cielo de nuestro mundo de la vida, de nuestro *Lebenswelt*, atravesado por el sol de Este a Oeste y que con sus cambios de luz marca los días y las noches. Esta estructura es esa estructura invariante a la que se refiere Gurwitsch y que el propio L.E. cita. Por eso hay que decir que existe ese mundo objetivo común, que naturalmente entra en juego cuando hay contacto cultural y necesidad de llegar a acuerdos interculturales. Por otro lado, ese “común” tras las diferencias es lo que consiguió tematizar la filosofía, lo que significa que tampoco es algo que esté ahí al alcance de cualquiera.

3. LA EXPLICACIÓN DE LESTER EMBREE DE LA CULTURA BÁSICA

Vamos ahora a llevar a cabo una presentación del texto *princeps* sobre la cultura básica, dejando para otro momento posibles comentarios críticos sobre el mismo. Sí quiero indicar que en este punto convergen varios aspectos nucleares de la filosofía. Al final del artículo anterior nos ha aparecido un tema capital, que se deriva de esa concepción de la cultura: si estamos encerrados en mundos particulares, o si tras la diversidad cultural no hay algo común que nos permite trascender esa particularidad. No tengo claro que L.E. resuelva con claridad el tema. Se trata de un punto decisivo, que concierne a la historia de la

¹⁶ En la Física no hay cielo, como tampoco hay ningún horizonte. Estos elementos son propios de un mundo vivido, de un mundo vital (Ortega y Gasset), del *Lebenswelt*, no del mundo de la Física.

filosofía, a la naturaleza del conocimiento, a la estructura de la fenomenología como filosofía de las ciencias humanas y a la estructura de estas mismas.

Ahora bien, en el tratamiento que hace L.E. de la cultura en ese texto dedicado a Gurwitsch no aparece en todo su alcance la idea de la cultura básica tal como lo hemos visto ya en textos como el de la *Encyclopedia*, en el sentido de que la cultura básica es tan básica que hasta es propia de los humanos y al menos de algunos animales no humanos. Vamos a ver estos puntos en el artículo del año 2000.

El ensayo, uno de los más profundos de L.E., tiene tres partes muy de acuerdo con la forma en que L.E. aborda la fenomenología algunas veces. Primero hay un recuerdo de autoridades, para partir de ellas o, como en este caso, para criticar la posición de Husserl y Schutz. Hay una segunda parte que llama "reflexión fenomenológica". Y una última, bastante breve, de "reflexión filosófica". El peso, tanto en importancia temática como en páginas, recae sobre la parte segunda, que ocupa ocho páginas, mientras que la primera ocupa cuatro y la tercera poco más de dos.

Empieza con un lema tomado de las *Meditaciones cartesianas*, cuyo sentido, en relación con el texto para el que hace de lema, no es del todo patente, sobre todo porque la traducción al inglés que presenta L.E., y que es la de Dorion Cairns, puede que no capte el sentido preciso de la frase. Dice en alemán la cita: "Jeder der vom ego je gemeinten, gedachten, gewerteten, behandelten, aber auch phantasierten und zu phantasierenden Gegenstände indiziert als Korrelat sein System, und er ist nur als dieses Korrelat" (Hua I, § 30, 100). En inglés dice: "Each thing [D. Cairns, p. 65: object] that the ego ever means, thinks of, values, deals with, likewise each that he ever phantasies or can phantasy, indicates its correlative system and exists only as itself as the correlate of its system". El problema es la frase "indicates its correlative system", traduciendo "indiziert als Korrelat sein System". En español, en la edición de *Fenomenología continuada* (Embree 2007, 163) se utiliza la traducción de Gaos, que, en general, es poco precisa, y dice: "es índice de su sistema en cuanto correlato de este". No se sabe muy bien qué se quiere decir. En la traducción de *Ambiente, tecnología y justificación* se utiliza la traducción de Presas, que en mi opinión es más ajustada que la de Gaos, y dice: "Cada uno de los objetos que el ego en cada caso ha mentado, pensado, valorado, tratado y también imaginado o que puede imaginar, indica como correlato su sistema y sólo es en cuanto este correlato"

(Embree 2010, 118). Como puede verse, solo esta traducción refleja y da a entender, presumiblemente, la razón del lema: en el análisis noemático-noético, el objeto indica su sistema, por tanto, el conjunto sistemático que lleva ese objeto consigo, y ese punto es fundamental en la metodología fenomenológica. Hay que tomar los objetos como ÍNDICES DE SU PROPIO SISTEMA. Justamente, los objetos culturales se caracterizan en gran medida por el conjunto sistemático al que pertenecen y que L.E. ha subrayado con énfasis en el artículo de 1996 sobre Gurwitsch comentado en el apartado anterior. En este artículo sobre el concepto de cultura básica ampliará este punto: el carácter sistemático que el objeto cultural lleva consigo y sin el cual no sería tal objeto cultural. Por eso he insistido en la traducción, porque en la inglesa y en la primera al español no se termina de entender ese comienzo del texto de L.E.

La primera parte está dedicada, como he dicho, a exponer tanto un punto de la teoría de Husserl sobre la cultura, como la de Schutz —ambas teorías tomadas como “interpretacionistas”. Ciertamente que de Husserl no toma más que un punto y que el resto lo dedica a Schutz. Parte de Husserl explicando una cita del § 38 de *Meditaciones cartesianas*, que trata de la génesis activa y pasiva. El problema tiene su relevancia porque la pregunta está en si los objetos culturales —por ejemplo, un martillo— exigen una *génesis activa* o son meramente resultado de una *génesis pasiva*. Vamos a partir de lo que hemos visto en el apartado anterior, como algo presente en Gurwitsch, de la percepción como resultado problemático de dos estratos, que darían lo percibido: un percepto. Este resulta en la fórmula citada por Gurwitsch: $P = f(x_e, x_i)$, donde P es el objeto cultural, que depende o es función (f) de las condiciones externas (el objeto físico: martillo, ese objeto como una T) y de las condiciones internas (la experiencia del uso de ese objeto físico). Ambas dan P, que es un objeto cultural.

El objeto físico se constituiría en una síntesis pasiva, en el sentido de que no tengo que hacer nada para ver ese objeto físico con esa forma. Pero para captar el uso, sí tengo que hacer algo, a saber, reorganizar el contexto, relacionar ese objeto físico con aquello a lo que quiero dar martillazos o lo que sea. Ese segundo momento que constituye las condiciones internas —el uso— llevaría a que el objeto cultural sería resultado de una síntesis activa.

La traducción del texto de Husserl es correcta; aunque hay un detalle que es preciso señalar, que, además, en la traducción de Gaos, tomada para la española de *Fenomenología continuada*, no aparece, cuando creo que tiene máxima

importancia: sin embargo, da la impresión de que L.E. no le da esta importancia¹⁷. En efecto, en el original husserliano, una vez asentado que incluso la razón lógica es resultado de una razón práctica, como ocurre con el resto de los objetos culturales, sigue Husserl en el texto alemán: "Das Charakteristische ist, dass Ichakte ..." (Hua I, 111) y aquí en la edición inglesa y en la cita de L.E. se abre un paréntesis: "(in the case of the realm of logos)", que es en realidad una corrección posterior en el texto alemán, como también lo indica el traductor Dorion Cairns en nota (ver Hua I, 243, ad 111, 10).

La importancia del inciso radica en que Husserl está hablando de esa peculiaridad aplicada a los productos culturales ideales, para los cuales se requiere una intuición categorial para comprender el objeto ideal resultado del acto del yo. Al restringir Husserl esa forma de constitución a los objetos ideales, queda en el aire si la cita es ya válida para la totalidad de los objetos culturales¹⁸. Precisamente, por el final de ese párrafo de las *Meditaciones cartesianas* (p. 111, línea 36, y 112, lín. 1-2; trad. Presas, 134), se ve que Husserl se refería, efectivamente, solo a los objetos ideales, pues los distingue expresamente de las capas inferiores, respecto a las cuales dice él: "Sin duda sucederá algo DISTINTO [vers. mía] con los grados inferiores, tales como la captación por medio de la experiencia, la explicitación, la síntesis y la relación de lo experimentado en sus elementos particulares, y otros semejantes".

Sin embargo, en el párrafo que comenta el texto, L.E. repite con claridad que Husserl se refiere a que de ese modo se producen formas categoriales (Embree 2007, 164), pero también se constituyen así, como Husserl lo dejaría asentado en la Lógica "formas de estados de cosas comprobables en una reflexión que es más formalmente ontológica que apofántica", con las que nos podemos comportar como con las formas categoriales y comprenderlas en intuición categorial. Parece que L.E. quiere indicar que los estados de cosas, por ejemplo, la comprensión de la estructura de una casa, es resultado de un acto de génesis activa cuyo resultado es una *forma dada en una intuición categorial*. ¿Ocurre lo mismo en la relación del martillo con el dar martillazos?

¹⁷ Este detalle también falta en la traducción de Mario. A. Presas.

¹⁸ La traducción de Gaos es, excepto el comienzo, correcta. La primera frase es incorrecta, porque se dice (MC., trad. Gaos, § 38, lín. 6) "...funciona el yo como genéticamente constituyente", cuando se dice que "el yo funciona como constituyente, como productor" (MC. trad. de Presas, § 38, p. 133, lín. 6), no que el yo funcione "como genéticamente constituyente".

Sin embargo, es cierto que en el párrafo siguiente sí expone Husserl con toda claridad que la constitución de un objeto cultural —como los que cita, un martillo o una mesa—, consta de dos elementos: uno es el dado en la génesis pasiva, que además “se nos presenta como ya concluido, por así decirlo, como mera cosa existente (prescindiendo de todos los caracteres *espirituales* que lo hacen cognoscible, por ejemplo, como martillo, mesa, creación estética) es dado con la originariedad del ello mismo en la síntesis de la experiencia pasiva. En cuanto tal está predado a las actividades *espirituales* que comienzan con la captación activa” (Hua I, p. 112, líneas 11-16, trad. Presas, 134). El resultado de esta actividad se sedimenta y se convierte en una habitualidad, es decir, en algo pasivo pero una pasividad secundaria sobre la pasividad originaria.

L.E. no estaría en desacuerdo con esto sino con el hecho de que el resultado de esa actividad sea una “forma”. Por eso dice que la constitución de este elemento cultural “originariamente activa y después secundariamente pasiva de tal objeto cultural podría parecer, sin embargo, que lo que supone es más que una forma lógica y/o ontológica, lo que es de alguna manera material o no formal” (Embree 2007, 164s). Aquí está el punto clave: L.E. identifica el resultado de una génesis activa con “forma”. Como todo objeto cultural, aunque sea de las capas inferiores, como un martillo, exige una síntesis activa y él ha decidido, contra la advertencia de Husserl, que el resultado es siempre una forma, concluye que el factor x_i de la fórmula anterior es siempre para Husserl una forma que interpreta lo dado pasivamente.

A continuación, y sobre esta base, L.E. atribuye también a Schutz algo parecido, ahora basándose en la palabra *Bedeutsamkeit* y en *Sinnzusammenhang*, o estructura de sentido, que “instituímos solo mediante nuestra acción en el mundo de la vida” (*ib.* 165). Los productos culturales serían productos del sentido común —conclusión a la que llega porque, según Schutz, los científicos sociales se refieren mediante sus conceptos a los “objetos de pensamiento contruidos por el pensamiento de sentido común del hombre que vive su vida cotidiana”: “estos [objetos de pensamiento] dan contenido a las formas categoriales de Husserl” (*ib.* 167). Y termina el párrafo dando una visión tal vez, me temo, distorsionada de Schutz: “Cuando nos encontramos con un objeto, quizás con un perro en la calle, [...] [y conocemos la palabra] las palabras y los conceptos que llevan consigo vienen a la mente”; esto llevaría a pensar que la experiencia (el P de la fórmula) “incluye pensamiento y que todos los objetos

como experimentados incluyen conceptos materiales así como forma categorial" (*ib.*).

Veamos ahora la parte segunda, en la que L.E. refuta esa teoría, y en la que expone el núcleo de su noción de la cultura básica. Ya he dicho que esta parte es la sustancial, también en extensión, pero sin la anterior no la habríamos entendido¹⁹.

A esta parte, en la edición de *Fenomenología continuada* (Embree 2007) la ha llamado "Reflexión fenomenológica". En otras ediciones, incluida la traducción al esloveno, no la ha titulado, mientras que en la edición de *Enviroment, Technology, Justification* (Embree 2008) la ha titulado "II Basic Culture". Por estos cambios se ve las vueltas que le ha dado al texto. Por otro lado, en la edición de *Fenomenología continuada* se termina con un párrafo que resume perfectamente el sentido del artículo, del concepto y de su utilidad para ese libro. Lo cito, porque creo que es muy claro:

Hay pues una constitución preconceptual de los valores, usos intrínsecos y extrínsecos en los procesos valorativos y volitivos de la pasividad secundaria. Este estrato que subyace al pensamiento y a los conceptos es lo que aquí hemos denominado "cultura básica". La apreciación completa de este estrato es contraria al naturalismo y es siempre el punto de partida para abordar problemáticas como la etnicidad, el género y el medio ambiente bajo la perspectiva de la fenomenología cultural. (Embree 2007, 178).

En el texto, como se lee, habla de "fenomenología cultural". En ese mismo texto, en el párrafo anterior y en esta misma edición también se habla de "fenomenología cultural", pero no así en otras ediciones del texto, como en *Enviroment, Technology, Justification* y en la traducción al esloveno²⁰, donde se

¹⁹ En la edición española hay un error al principio de esta parte que obstaculiza la lectura; se pregunta si, cuando dejamos las formas categoriales, llegamos realmente a las cosas meramente naturales o a los objetos culturales básicos, "que son más que objetos culturales" (Embree 2007, 168). Debe decir obviamente "objetos naturalistas". He verificado la edición en inglés (Embree 2008, 92) y dice "naturalistic things"; y también en la traducción al esloveno, que es el más antiguo publicado, pone "objetos naturalistas": "ki so več kot naturalistični predmeti" (Embree 2001, 52). En el texto original de 2000 —que no sé cuándo L.E. me lo hizo llegar— pone: "or whether one then actually gets at sub-categorial or *basic* cultural objects"; falta, por tanto, ese añadido que aparece después y por eso tampoco está en la edición en español de 2005 (Embree, 2005a, 349). Tampoco aparece esa frase en la edición checa.

²⁰ En esloveno dice "fenomenologija kulture" (Embree 2001, 59), que es "fenomenología de la cultura". En checo (kulturní fenomenologii, Embree 2003, 44) y también en las actas del congreso de Sevilla habla de "fenomenología cultural" (Embree 2005a, 354s). El texto esloveno es el más antiguo de los publicados, seguramente L.E. lo revisó para esa traducción, mientras que el resto de los textos dependen de la primera redacción en inglés, de 2000, que solo revisó para la traducción al esloveno y para la inclusión en el libro *Enviroment, Technology, Justification*.

habla de “fenomenología de la cultura”. Quiere esto decir que tampoco tiene clara la denominación de la disciplina. En mi opinión, se trataría, ante todo, de una filosofía de la cultura.

También la denominación de la tercera parte del ensayo varía: en *Fenomenología continuada* la llama “Reflexión filosófica”; en la traducción al esloveno no lleva título, sólo se indica el comienzo de un nuevo apartado con tres asteriscos; y en la edición de *Environment, Technology, Justification* la llama “Significance”. Esto indica también una oscilación metodológica interesante. Pero, pasemos ya al análisis de esta parte segunda, teniendo a la vista el resumen que al principio de la tercera hace de la segunda, formulando con claridad el objetivo de la misma:

Hay un estrato en la vida consciente y también en el mundo que está por debajo del de las formas categoriales, de los constructos de sentido común, y del pensamiento o la interpretación, y que a su vez está por encima de la percepción sensible de las cosas naturales. Ese estrato puede llamarse “cultura básica” [...]. (*ib.* 176)

Lo esencial de esta segunda parte es mostrar que la cultura no se constituye desde el pensamiento o formación de conceptos o categorías sino como la reestructuración del mundo desde la práctica. Para entender esto, me pareció más esclarecedor acudir al artículo sobre el *atlatl* —el capítulo 9 de *Fenomenología continuada*—, porque el argumento de esta segunda parte no es tan claro. La tesis de L.E. es que, si quitamos las formas categoriales, nos quedamos con “lo que puede llamarse «objetos culturales básicos»” (*ib.* 168). Ahora bien, estos objetos culturales, que no necesitan formas categoriales o conceptos porque la cultura básica es anterior o, como dirá más adelante, “subconceptual” (*ib.* 169), están equipados con «características culturales» (*ib.* 168), que son los usos, los valores y las creencias. Husserl se fijó en las últimas, aunque no desdeñó las otras. Con esta alusión a Husserl, parece como si este reconociera esas “características” pero no las considerara culturales, porque para Husserl, según la opinión de L.E., la cultura exige formas categoriales del pensamiento. Lo que más le interesa a L.E. es mostrar que esas características culturales “no son significaciones, conceptos o constructos”. Además, reprocha, en este contexto que tanto Husserl como Schutz utilicen para explicarlos las palabras *Bedeutsamkeit*, es decir, significatividad, o *Sinnzusammenhang*, contexto de

sentido. Todas estas palabras tienen que ver con significado, significación, concepto, constructo y lo categorial, todo lo cual pertenece al reino del logos, al reino del lenguaje²¹, mientras que la cultura básica, lo que solo dispone de características culturales, remite a los usos, valores y creencias. Para exponer esta teoría L.E. acude a un ejemplo bien conocido en nuestro mundo, pues es el mismo que ya utilizó Ortega en 1914, en *Meditaciones del Quijote*, y también Heidegger en *Ser y tiempo*. Se trata del ejemplo del martillo, como un objeto cultural de uso inmediato, pues para usar un martillo no hace falta "tener el concepto «martillo»" (*ib.* 169).

Para Ortega, cuando está explicando la relación de la cultura y la vida, el martillo, como objeto cultural, es algo abstracto, porque lo concreto es el uso de ese objeto, los martillazos. Ahí la vida se expresa culturalmente y en concreto. Para Ortega, la cultura es el logos, el concepto —así tiene razón L.E. en su reproche— que se extrae de la vida espontánea, y por eso el mundo sería el conjunto de conceptos con los que vemos la realidad natural preconceptual.

En Heidegger, el martillo es un instrumento que solo tiene sentido, *Bedeutsamkeit* o —con la palabra que utiliza Heidegger en este contexto— que solo muestra su *Bewandtniss*, su acomodo o ajuste, en la *Bewandtnissganzheit*, que es el mundo, lo que equivale a la *Sinnzusammenhang* (Schutz) como conjunto de remisiones solo en las cuales el martillo es lo que es. Dar martillazos no es algo subsistente. Uno da martillazos para hacer algo en un taller o realizando algún arreglo, para corregir o conseguir algo generalmente para otra cosa. Heidegger no habla de conceptos, ni de logos, pero sí de *Bedeutsamkeit*, de significado o relevancia. Pero, ¿es solo el *sentido lingüístico* en el que lo toma L.E.? Yo creo que no. En mi opinión, una cosa es el sentido y otra el concepto expresado en una palabra con que lo toma L.E. Que una cosa, desde la perspectiva de cada uno, tenga sentido no quiere decir que tenga significado lingüístico. Este fue un error en el que cayó Dreyfus para achacar a Husserl un intelectualismo cuando Husserl universalizó el mundo del sentido donde antes era el mundo del significado²².

²¹ De ahí la importancia del inciso de *Meditaciones cartesianas*, al que me he referido más arriba.

²² Sobre este punto cfr., del autor, "La estructura de la fenomenología: para una evaluación de la lectura fregeana de Husserl", *Investigaciones fenomenológicas 1* (1995) 47-61; cfr. también cap. 1 de *Para una filosofía de Europa*.

Pero dejemos esta discusión y volvamos al ejemplo de L.E., ya para terminar la exposición de su noción de cultura básica. Si los humanos, los niños y niñas y algunos animales no humanos, pueden usar un martillo sin concepto, quiere decir que es posible “encontrar” objetos culturales sin conceptos, sin significados, sin lenguaje —por ejemplo, aprendemos a usar un “ratón” de ordenador antes de conocer su nombre (*ib.* 169)— entonces, ¿qué es un martillo, como ejemplo de objeto cultural?

Un martillo es un instrumento para dar golpes para algo. L.E. se demora en el algo para el que *se quiere* dar golpes. Y, aunque hay un parecido con la formación categorial de Husserl, que termina siendo “pasividad secundaria (*ib.* 172), “estamos tratando de un asunto de posicionalidad volitiva y de características culturales, no de pensamiento y de conceptos”. Sigue su descripción con consideraciones adjetivas: el martillo puede ser sustituido por una piedra o puede ser utilizado como pisapapeles; tampoco es necesario que el martillo sea algo modificado de la naturaleza, es decir, un artefacto. Además, lo querido puede ser compartido; por ejemplo, ir todos a un destino. También nosotros somos objetos de “uso para otros”; por ejemplo, un taxista es objeto de uso para el que toma el taxi —en un giro interpretativo de los roles sociales poco frecuente.

Si se ha empezado por la característica cultural volitiva, es porque la vida cultural es ante todo práctica, aunque L.E. reconoce que el querer está regido por el valorar, por lo que es difícil distinguir el querer del valorar. Generalmente hacemos algo porque lo preferimos a otras cosas. En cuanto a la tercera característica cultural —aquí se refiere a ella como el ámbito de “creer y experimentar” (*believing and experiencing*)— sería la característica preferida por “Husserl, Gurwitsch, Schutz y otros” (*ib.* 174), por el interés de estos en lo epistemológico. Hay que decir que, en el desarrollo posterior, la posicionalidad —lo que aquí son características culturales— es posterior al experimentar, al tener experiencia, mientras en este texto, que, al menos en la publicación, es anterior al *Análisis reflexivo*, el experimentar aparece vinculado a la creencia²³.

²³ Hay un lugar en el que aparecen *querer, evaluar y experimentar* [willing, valuing, and experiencing], aún no *believing* como algo distinto; esto en 2004, en el texto con el que contribuyó al *Festschrift* en el 50 cumpleaños de Hans Rainer Sepp y que es el capítulo 9 de *Environment, Technology, Justification* (Embree 2008, 144). De acuerdo con ese texto, parece que el tener experiencia sería idéntico con tener un *belief*, y como ya se sabe: “In constitutive phenomenology, the belief character, when objectivated, is called «existence» (including «inexistence»)” (Embree 2008, 112); por tanto, el tener experiencia de algo parecería implicar su existencia, aunque bien es cierto, que uno de los que L.E. considera su “small

Es cierto que la fenomenología constitutiva, como afirma L.E., "siempre ha visto un considerable interés epistemológico en la creencia, pero cuando se está interesado en diseñar la cultura básica ese interés no es tan primordial" (*ib.* 175). Pero, al final lo único que nos dice es que la ciencia —se entendería la fenomenología de la cultura— "no debería dejar a oscuras" cómo se cree "en las cosas más asombrosas"; por ejemplo, que "los vientos y los ríos son los cuerpos de los dioses" (*ib.* 176).

Por encima de estas "características posicionales", los objetos "pueden ser categorialmente formados y se puede creer en ellos, [...] teniendo cada uno sus propios predicados de uso, valor y de existencia", (*ib.*) condición, esta, para la producción de juicios prácticos, valorativos y cognitivos, es decir, para hablar.

La última parte, como ya he dicho, o bien no lleva título o lo lleva como "Reflexión filosófica" o "Significance". La reflexión filosófica, a partir de los análisis anteriores —que nos darían las conclusiones del escrito— es, en primer lugar, que la tesis del artículo es mostrar el lugar de los objetos culturales por debajo de la constitución categorial. En segundo lugar, que ese reconocimiento ayuda a luchar contra el naturalismo, porque el mundo en que vivimos es un mundo cultural, pero no un mundo naturalista. En tercer lugar, que se trata de un instrumento válido para el análisis de la fenomenología de la cultura, en la que se puede analizar "cómo [los diversos objetos culturales o las características culturales] alguna vez se constituyeron activamente y después pasaron a ser secundariamente pasivos [...] y a cómo pueden ser finalmente, reactivados y examinados" (*ib.* 177). Y termina este párrafo con una referencia a algo que ha estado ausente en el artículo, pero que, por lo que he dicho al principio, ya sabemos que le es cercano a L.E.: que la oposición entre los humanos y el resto de los animales "está siendo sustituida por un reconocimiento de los animales en sí mismos" y que se tambalea la creencia en la superioridad de los humanos²⁴. Esta penúltima consideración no se entendería muy bien sin tener en cuenta la entrada de "cultura básica" de la *Encyclopedia of Phenomenology*, a la que nos hemos referido antes. Pues la idea de L.E. es que los animales —¿algunos?,

discovery", en este terreno es el —al menos curioso— concepto de "existencia extrínseca", que se justifica cuando se cree que, por ejemplo, una carretera me lleva a un lugar; la existencia de ese carácter, "la carretera que me lleva a un lugar", es obviamente extrínseco a la carretera.

²⁴ Esta línea de trabajo es la que desarrolla amplísimamente María Luz Pintos en su contribución al libro de homenaje a Lester Embree con motivo de su setenta cumpleaños. Ver Pintos, "Phenomenological Overcoming of Western Prejudices against Nonhuman Animals".

¿todos?, ¿cuáles?— tienen cultura básica, porque esta es precategorial. Este, según L.E., erróneo análisis de los fenomenólogos que antes he citado —Husserl y Schutz, al menos— es el que llevaría a ahondar la brecha entre el animal humano y los no humanos, la cual en una filosofía como la de L.E. habría que superar. El cuarto punto de la reflexión filosófica es que esta posición facilita el análisis de la razón, al favorecer “la reflexión acerca de la manera como la evidencia puede justificar el creer, el valorar y el querer” (*ib.* 178).

A lo largo del texto he ido deslizando algunas reflexiones críticas sobre la presentación del concepto de cultura básica, pero creo que debo dejar para otro momento profundizar en lo que se refiere a que esta cultura básica es común a los humanos y a algunos animales. Pues lo que hay que preguntar es cómo se da esa reconfiguración desde los usos que conlleva a la creación de los objetos culturales, teniendo además en cuenta que, obviamente, esa reconfiguración se dio en homínidos prehumanos prelingüísticos y en unas condiciones en las que la cultura apenas creó mundos culturales, y que, solo cuando entra el lenguaje, esos objetos culturales promueven los mundos históricos, para los cuales, por cierto, se creó el mismo concepto de cultura. Con esto anuncio la profundidad del concepto de cultura y los campos que hay que tener en cuenta al abordarlo.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- CARR, David (1997). “On the Difference Between Transcendental and Empirical Subjectivity”, en J. C. Evans / R. S. Stufflebeam (eds.), *To work at the foundations. Essays in memory of Aron Gurwitsch*, Dordrecht: Kluwer Academic Publisher, pp. 175-191.
- DANIEL, M. / EMBREE, L. (eds.) (1994). *Phenomenology of the cultural disciplines*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- EMBREE, Lester (1975). “Reflection on Planned Operations”, en Don Ihde / Richard Zaner (eds.), *Dialogues in Phenomenology*, The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 176-191.
- , (1992). “Phenomenology of a Change in Archaeological Observation”, en L. Embree (ed.), *Metaarchaeology Reflectins by archaeologists and philosophers*, Dordrecht: Kluwer Science, pp. 165-193.

- , (1996). "A Gurwitschean Model for Explaining Culture or How to Use an *Atlatl*", en J. Claude Evans / Robert Stuffelbeam (eds.), *To Work at the Foundations: Essays on the Phenomenology of Aron Gurwitsch*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 141-171. Recogido como capítulo 9 de Lester Embree, *Ambiente, tecnología y justificación. Análisis reflexivos*, Bucarest: Zeta Books, 2010.
- , (1997). *Encyclopedia of Phenomenology*, Ed. Lester Embree et al., Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- , (2001). "Konstitucija osnovne kulture" [La constitución de la cultura básica, en esloveno], *Phainomena*, vol. 10: 47-60; traducido al japonés, por Tatsuhiko Sakurai como "Kihon-teki Bunka no Kousei", *Bunku to Shakai (Culture and Society)*, vol. 3 (2002) 75-92 y en L. Embree 2007, pp. 163-178. En inglés, en L. Embree 2008, cap. 5, pp. 87-101.
- , (2003a). "Konstituce základní kultury", en Ivan Blecha (ed.), *Fenomenologie v pohybu*, Olomouc: Univerzita Palackého, 2003, pp. 35-44. El mismo texto anterior en checo.
- , (2003b). *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica / Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Investigation*, tr. Luis R. Rabanaque, Morelia: Editorial Jitanjáfora. En inglés, *Reflective Analysis: A First Introduction into Phenomenological Investigation*, Bucarest: Zetabooks, 2006, 2011².
- , (2005a). "La constitución de la cultura básica", en César Moreno Márquez / Alicia María de Mingo Rodríguez (eds.), *Signo. Intencionalidad. Verdad. Estudios de Fenomenología*, Sevilla: SEFE/Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 345-355. Traducción al español de Embree 2001.
- , (2005b). "A Beginning for the Phenomenological Theory of Primate Ethology", *Topos*, vol. 2, 11: 149-160. Una versión revisada en *Journal of Environmental Philosophy*, vol. 5, 1 (2008), 61-74.
- , (2005c). "Un comienzo para la teoría fenomenológica de la etología de los primates", *Escritos de Filosofía*, 45, 145-160. Trad. del anterior. Según añade L.E, la revista apareció en 2007; en el texto se cita esta traducción.
- , (2007). *Fenomenología continuada. Contribuciones al análisis reflexivo de la cultura*, tr. Claudia Martínez U. et al., Morelia: Jitanjáfora.

- , (2008). *Environment, Technology and Justification. Reflectiv Analysis*. Bucarest: Zeta Books. Tr. al español por L. R. Rabanaque, *Ambiente, tecnología y justificación. Análisis reflexivos*. Bucharest: Zeta Books.
- GURWITSCH, Aron (1964). *The Field of Consciousness*, Pittsburg: Duquesne University Press. En español, *El campo de la conciencia*, tr. Jorge García-Gómez, Madrid: Alianza Editorial, 1979.
- PINTOS, María-Luz (2010). "Phenomenological Overcoming of Western Prejudices against Nonhuman Animals", en Thomas Nenon / Philip Blosser (eds.), *Advancing phenomenology. Essays in Honor of Lester Embree*, Dordrecht: Springer, pp. 315-341.
- SAN MARTÍN, Javier (1986). *La estructura del método fenomenológico*, Madrid: UNED.
- , (1987). *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Barcelona: Anthropos. Segunda edición: *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2008.
- , (1996). "La estructura de la fenomenología: para una evaluación de la lectura fregeana de Husserl", *Investigaciones fenomenológicas* 1: 47-61. También como cap. 1, en *Para una filosofía de Europa. Ensayos de fenomenología de la historia*, Madrid: Biblioteca Nueva/UNED, 2007.
- , (2005). "La práctica de la fenomenología según Lester Embree. Comentario al libro *Análisis reflexivo. Reflective Analysis*", *Investigaciones fenomenológicas* 4: 215-242.
- THINES, Georges (1969). *La problématique de la psychologie*, La Haya: Martinus Nijhoff.
- UNAMUNO, Miguel DE (1912). *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Renacimiento.
- , (1914). *Niebla*, Ed. Mario J. Valdés, Madrid: Cátedra.



HACIENDO FENOMENOLOGÍA CON LESTER EMBREE. LOS COLEGAS COMO OBJETOS CULTURALES

DOING PHENOMENOLOGY WITH LESTER EMBREE. COLLEAGUES AS CULTURAL OBJECTS

M^a Carmen López Sáenz

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), Madrid
clopez@fsf.uned.es

Resumen: El objetivo de este artículo es exponer y desarrollar la posición de Lester Embree sobre los colegas como objetos culturales. Para ello, contextualizaremos su tesis en su concepción de la fenomenología y la cultura como opuestas al naturalismo. Nos preguntaremos si es necesario también oponerse al culturalismo. Analizaremos, en relación con él, el sentido de la cultura básica y su dependencia de la naturaleza, entendida principalmente como *physis* y movimiento. Ejemplificaremos esto con una fenomenología de la danza y su concepción del cuerpo que, a su vez, es un ejemplo de la necesidad de interdisciplinaridad.

Palabras clave: Análisis reflexivo. Cultura. Naturaleza. Merleau-Ponty. Sheets-Johnston.

Abstract: The aim of this article is to expound and to develop Lester Embree's stance on colleagues as cultural objects. To this end, we contextualize his position within his conception of Phenomenology and Culture as opposed to naturalism. We will wonder whether it is also necessary to oppose to culturalism. Regarding that, we will analyze the meaning of the basic culture and its relationship with nature (understood mainly as *physis* and movement). We will exemplify this with a phenomenology of dance and its conception of the body, which in turn is an example of the need for interdisciplinarity.

Keywords: Reflective Analysis. Culture. Nature. Merleau-Ponty. Sheets-Johnston.

1. FENOMENOLOGÍA CONTRA EL NATURALISMO, ¿Y EL CULTURALISMO?

Quienes leemos y escuchamos a Lester Embree sabemos que hacer fenomenología es, para él, realizar el esfuerzo y continuar el enfoque husserlianos, más que alcanzar determinados resultados. Compartimos esta concepción de la

fenomenología como actitud necesaria para contribuir a una tarea que, si bien fue iniciada por Husserl, ha sido continuada y reactivada por otros filósofos y filósofas a cuyas investigaciones siempre podemos sumarnos, porque, como nos recuerda Husserl, el filósofo es un perpetuo principiante. Siguiendo a Merleau-Ponty, esto significa que no da ningún conocimiento por sentado, y que su filosofía es consciente de su dependencia de la no filosofía, es decir, de su situación inicial, constante y final; de ahí que la filosofía sea la "experiencia renovada de su propio comienzo"¹.

En esto consiste la fenomenología que, desde nuestra perspectiva, no es un método más, sino una actitud filosófica que, en primer lugar, exige la intención de adoptarla; después, una "observación reflexiva", en términos de Embree. Con ella no se refiere al tema filosófico de la reflexión, sino a la reflexividad metodológica de la fenomenología, o sea, a la observación individual y en grupo de lo dado. Otro paso necesario para ponerla en práctica es el análisis descriptivo de los objetos-en-tanto-que-encontrados cognitiva, valorativa o volitiva o activamente, y de los sujetos que los encuentran. Pues bien, un grupo de esos objetos², que todavía sigue llamando mi atención, es el que da título a uno de sus trabajos: "Los colegas como objetos culturales básicos para sí y para otros"³. Como el lector puede imaginar no me inquieta tanto la distinción entre el ser para sí y del ser para otro, a la que nos tiene habituados la fenomenología de la existencia, como el modo objetual-cultural de comprender a los colegas.

A los que consideramos, frente a las teorías contractualistas, que la intersubjetividad fenomenológica es el origen del mundo social⁴ y socio-cultural, esta tesis nos deja un tanto perplejos. Ahora bien, hay que reconocer que el análisis reflexivo de Embree es una buena guía para perplejos. La filosofía comienza con esa perplejidad o asombro que nos conduce a hacernos preguntas sobre lo que habitualmente nos pasa desapercibido, sobre eso que, en este trabajo que emprendemos, es la revisión de la extendida convicción de que los compañeros son sujetos activos con los que puedo colaborar, encontrarme y desencontrarme, y no

¹ M. Merleau-Ponty, [1945] *Phénoménologie de la perception*, Paris : Gallimard, 1979, p. IX.

² Personalmente, prefiero decir "experienciados", porque el término "encontrados" en castellano está lleno de connotaciones pasivas y porque la experiencia vivida, a mi modo de ver, incluye también valoraciones, creencias y voliciones.

³ L. Embree, "Los colegas como objetos culturales", *Investigaciones fenomenológicas* 4 (2005) 118-130.

⁴ Véase, por ejemplo, mi trabajo, M^a Carmen López Sáenz, *Investigaciones fenomenológicas sobre el origen del mundo social*, Zaragoza: PUZ, 1994.

objetos culturales encontrados. Sigamos, entonces, brevemente las coordenadas de esa "guía" que Embree nos proporciona para comprender mejor esto último y, por tanto, hallar la justificación del título de su trabajo.

En primer lugar, los "objetos culturales básicos" cuando se refieren a los colegas, son, además, humanos. Parece obvio que no son los objetos culturales producidos, al menos en el sentido de los artefactos. Se abordan, más bien, en relación con las posiciones y roles sociales de los individuos, pero no son ni tipos ideales ni empíricos con los que clasificarlos. Es más, el autor nos invita, en la línea de la fenomenología, a resistirnos al naturalismo, o sea, a la extendida consideración de los objetos como si fueran naturales, abstrayendo sus valores, usos y creencias que no sean no científicas. Los objetos culturales básicos están llenos de esos valores que el naturalismo reduce. Así, por ofrecer un ejemplo, podemos rememorar a nuestro colega Lester Embree no solo como a un objeto cultural cuyo legado estamos analizando, sino también como un hombre generoso, amigable y respetuoso.

Junto con el naturalismo, nos propone evitar también el intelectualismo. De este modo, recoge el que, para esta autora, es el mayor potencial de la fenomenología en todas las dimensiones de la existencia: el de no ser ni mero materialismo ni simple espiritualismo. Su valor es no rendirse ante los reductivismos, mantenerse siempre en el "entre", en la tensión de la vida mientras ejercita la razón teórica y práctica. No es otra la raíz de las críticas fenomenológicas contra el psicologismo y la psicología asociacionista, críticas que constituyen intentos siempre renovados —como la experiencia misma— de ir más allá del sensualismo y del intelectualismo.

Así pues, Embree ha puesto de manifiesto, siguiendo a Husserl, que el naturalismo no ayuda a comprender los objetos y, mucho menos, los objetos culturales básicos porque separa artificialmente de ellos todos los valores. No parece haberse preguntado, sin embargo, por esa otra "insidiosa tendencia de nuestra época"⁵, por la propensión al culturalismo, es decir, por la también extendida opinión de que no hay nada natural, sino que todo es cultural, incluidos los valores éticos y los géneros⁶, hasta el punto de que se ha llegado a hablar del "mito de lo dado".

⁵ L. Embree, "Los colegas como objetos culturales básicos", p. 124.

⁶ "Los géneros son culturales". L. Embree, "Intra-culturalidad: género, generación y relaciones de clase en Schutz", *Acta Fenomenológica Latinoamericana*, vol. III (2009), p. 186.

Desde nuestra óptica, el culturalismo puede ser tan pernicioso como el naturalismo porque, como él, es dogmático y reduccionista. En general, considera que todo lo presuntamente natural es esencial y nos determina a los seres humanos; cree evitarlo negando la naturaleza y, como suele ocurrir en nuestra tradición dualista, afirma la cultura como esa segunda naturaleza creada por la humanidad. Hoy se tambalea esa definición tan pretenciosa mientras que la “primera” naturaleza acusa nuestro dominio que parecía ilimitado, pero que está limitando el mundo que nos rodea. Vamos comprendiendo que lo característico del ser humano no es “crear” otra naturaleza, sino integrar las estructuras ya creadas para superarlas expandiendo su significado vital⁷, de modo que los niveles de la materia, la vida y el espíritu no se suprimen unos a otros; únicamente son diferentes tipos de organización y de articulación que se manifiestan en diversos comportamientos. Estos niveles no actúan como los determinismos a los que recurre la psicología causal y asociacionista. Frente a ella, el fenomenólogo francés abrazó, siguiendo a Fink, una actitud trascendental que surgía de una radicalización del propio holismo del mundo natural⁸ y no de una imposición de categorías subjetivas sobre él. Su comprensión de la “estructura” superó incluso los residuos de naturalismo y determinismo que aún quedaban en la concepción de la misma mantenida por la *Gestalttheorie*; lo hizo, como Husserl, reclamando la intencionalidad (representativa y operante) que la teoría gestáltica obviaba al mismo tiempo que reducía todo conocimiento a la mera aprehensión empírica.

Tomando como paradigma la percepción, Merleau-Ponty restauró las relaciones primordiales entre lo personal y lo pre-personal teniendo en cuenta que este formaba parte del proceso que instituye la vida humana. El nivel de lo pre-personal es el de la vida natural originaria que detenta, incluso, la categoría de sujeto, en tanto *subjectum*: «Hay otro sujeto por debajo de mí, para que un mundo exista antes de que yo esté en él y que desde su allí señalaba ya mi lugar»⁹. Ese sujeto es el suelo de la conciencia corporal y perceptiva, la cual no se opone al mundo sensible como si se tratara de una conciencia interior que

⁷ De esta opinión es M. Merleau-Ponty. Cf. *La structure du comportement*, Paris: P.U.F., 2002, p. 189. No hay, por tanto, reduccionismo, para él, entre los órdenes de la materia, la vida y el espíritu, sino interrelaciones y reestructuraciones.

⁸ *Ibid.*, p. 222, nota 2.

⁹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 294.

pretendiera conocer un dato externo, sino que vive el mundo natural-cultural en virtud precisamente de su propia sensibilidad¹⁰, anclada en su cuerpo.

Una vez puesta de relieve la necesidad de una fenomenología que no sea solo crítica del naturalismo, sino también del culturalismo, sigamos profundizando en la consideración de los colegas como objetos culturales básicos.

2. CULTURA BÁSICA Y LOGOS DE LA NATURALEZA

Lester Embree entiende por “cultura básica” o cultural general la que, en primer lugar, no está construida por la oposición entre alta cultura y cultura popular, y, en segundo lugar, la que no considera las características culturales como productos de una interpretación¹¹, sino como esos objetos en los que el sentido común reconoce valores, usos y características de creencia. Tales objetos, por tanto, pueden ser naturales, siempre y cuando no se hayan eliminado de ellos dichos valores por intereses naturalistas, de acuerdo con Embree, o hayan sido descartados y reducidos a cosas inertes por intereses culturalistas, añadiríamos nosotros.

La “cultura básica” es una de las tres perspectivas de Embree sobre lo cultural que no se corresponde ni con la de los utensilios, ni con la de los objetos simbólicos, sino con la que hace abstracción de cualquier forma sintáctica. Desde nuestra perspectiva modo, es difícil delimitar qué sea la cultura básica sin interpretarla, pero, además, no es seguro que los seres humanos podamos abstraernos de la sintaxis, especialmente de los sintagmas, de sus núcleos y funciones, en suma, de nuestras bases lógicas y de la clásica correlación social entre rol y estatus que todavía resulta útil para comprender las relaciones sociales. Dudamos, asimismo, de que sea posible separar con rigor la cultura básica de la cultura de los objetos simbólicos, pues no solo las formas sintácticas clásicas, sino incluso las metáforas conceptuales, son generadas por estructuras básicas de nuestra experiencia; después, cuando se agrupan en sistemas, son capaces incluso de estructurar nuestros hábitos, actos y conceptos.

¹⁰ El lector interesado en el desarrollo de esta argumentación puede consultar mi trabajo, M^a C. López Sáenz, “De la sensibilidad a la inteligibilidad. Rehabilitación del sentir en M. Merleau-Ponty”, *Investigaciones fenomenológicas* 6 (2008) 217-246.

¹¹ L. Embree, *Ambiente, tecnología y justificación*, Bucharest: Zeta Books, 2010, p. 107.

La lingüística cognitiva ha estudiado detenidamente estas metáforas por las que vivimos, comprendemos y transformamos la realidad¹². No son, por tanto, simples fenómenos lingüísticos —mucho menos, retóricos— sino que han pasado a formar parte de nuestro sistema conceptual y pueden cambiar nuestros modos de percibir el mundo y de actuar desde ellos. Dado que la metáfora es uno de los medios de que disponen los miembros de una cultura para conceptualizar su experiencia¹³, el lenguaje metafórico es una consecuencia de la capacidad de pensar metafóricamente, que es nuestra manera más común de pensar, y no se limita a adornar el pensamiento con representaciones, imágenes o figuras.

Esto es aún más evidente en las nuevas metáforas, es decir, en las que no están gastadas o automatizadas por el uso. Lakoff y Johnson creen que las primeras pueden llegar a proporcionar una nueva comprensión de nuestra experiencia, dar un nuevo significado a nuestras actividades, y a todo lo que sabemos y creemos. No se limitan, pues, a conferir sentido a nuestra experiencia de la misma manera que lo hacen las metáforas convencionales, es decir, proporcionando una estructura coherente, destacando unos aspectos y ocultando otros, sino que las nuevas metáforas son capaces de crear una nueva realidad, probando así de nuevo que, contra lo que comúnmente se cree, no son simplemente una cuestión de lenguaje, sino un medio de estructurar nuestro sistema conceptual.

Muchos cambios denominados “culturales” se originan paralelamente a la introducción de nuevos conceptos metafóricos. El mundo de la vida está, asimismo, estructurado metafóricamente. Es cierto que su sentido es originariamente experiencial, pero los sub-elementos de su estructura —como los de cualquier tipo de estructura— reciben su significado de una *Gestalt* experiencial compleja, según estos estudiosos. No podemos abordarla aquí; tan solo queremos resaltar la importancia que Lakoff y Johnson conceden a las metáforas. Finalmente, su detección de la ubicuidad de las mismas en nuestro lenguaje lleva aparejada la denuncia —de ahí el carácter revolucionario de esta teoría— de la insuficiencia de la aproximación al lenguaje exclusivamente lógica o semántica, típica de los

¹² G. Lakoff / M. Johnson, *Metaphors We Live By*, Chicago: The University of Chicago Press, 1981, p. 146. En esta obra, los autores aportan múltiples ejemplos de ello; es brillante su descripción del alcance de la metáfora “Argument is war”. Resultan igualmente impactantes sus series metafóricas sobre el tiempo. Me permito remitir al lector interesado en el poder ontológico de la metáfora a mi trabajo, M^a C. López Sáenz, “Ricoeur y Merleau-Ponty. Ontología de la metáfora”, en T. Oñate *et al.*, *Con Paul Ricoeur. Espacios de interpelación*, Madrid: Dykinson, 2016, pp. 299-377.

¹³ Cf. G. Lakoff / M. Turner, *More than Cool Reason*, Chicago: Chicago University Press, 1989, p. 9.

filósofos analíticos, o la postura sintáctica frente al mismo, que es característica de los lingüistas chomskyanos y generativistas.

En vista de que la metáfora excede esas aproximaciones parciales, es más, dado que la metáfora no solo es una cuestión lingüística, sino que vivimos en ella, tendremos que aceptar que, también la cultura, incluso la más básica, tiene una sintaxis que no se reduce a la sintaxis lingüística. En realidad, el fenómeno del lenguaje excede estas constricciones a las que acabamos de referirnos (sintácticas, semánticas, etc.), como demuestran los estudios cognitivos de la metáfora. Fenomenológicamente, podríamos decir que el *logos* del lenguaje se apoya sobre el *logos* estético, sobre el *logos* del mundo natural¹⁴; brota del cuerpo humano, pero no como una positividad que haya sido causada por el espíritu, sino “entre las palabras”¹⁵. Esto implica que el significado es diacrítico, pero no solo en un sentido semiótico, es decir, no surge únicamente de las oposiciones entre los signos, sino que es un sentido originariamente carnal, porque lo que hay entre las palabras no solo es una diferenciación, sino, antes de ella, un hueco¹⁶ —lo invisible de lo visible— que permite distinguirlas, llenarlas de experiencias y llevarlas a la expresión, una expresión que antes de ser lingüística es corporal; de ahí, la interrelación entre el habla y el gesto¹⁷. Análogamente, la cultura y la naturaleza están tan imbricadas que resulta difícil delimitar dónde acaba lo natural y dónde empieza lo cultural en los seres humanos e incluso en sus diversas percepciones de la naturaleza. Antes de sedimentarse en objetos culturales positivos, hay un “espíritu salvaje”¹⁸. Este espíritu podría entenderse como una cultura natural sin sintaxis, indiferenciada y muy similar a lo que Embree denomina “cultura básica”. Sin embargo, él evita el término “natural” para referirse a ella. Nosotros diríamos que la expresión “cultura natural” podría ser un oxímoron creador de un nuevo sentido si no fuera porque los dos términos no son, como hemos mostrado, opuestos.

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France (1956-1960)*, Paris: Seuil, 1995, p. 274.

¹⁵ *Ibid.*, p. 290.

¹⁶ Ese “hueco” es dimensional, una cavidad y no meramente un vacío: “Hay otra dimensión distinta del espacio físico. Pero entre los puntos de este espacio, no más allá. Reinvestimiento del espacio físico” (*Ibid.*, p. 298). Sobre el interés del término merleau-pontiano de *creux* y su sentido fenomenológico, véase mi trabajo M^a C. López Sáenz, “A Comparative Phenomenology: Merleau-Ponty and Nishida on the Depth of the Self”, *Philosophy East and West* (en prensa).

¹⁷ Cf. M^a C. López Sáenz, “La *Parole* as a Gesture of the Originating Differentiation”, en B. Penas / M. C. López Sáenz (eds.), *Interculturalism. Between Identity and Diversity*, Nueva York: Peter Lang, 2006, pp. 27-46.

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France (1956-1960)*, p. 290.

El fenómeno lingüístico, como todo fenómeno se inscribe en la naturaleza y en la cultura. Por tanto, para comprender lo cultural, no solo hay que resituarlo en lo corporal, sino también a la inversa; este en aquel, como la materialidad fluida en la que se asienta la cultura. Esta es una relación dialéctica entre lo sedimentado o lo ya instituido, y lo que Merleau-Ponty traduce como "institución" (*Stiftung*), que permite al sujeto su intervención transformadora, gracias a la deformación coherente o estilo que imprime a todo aquello con lo que se relaciona. La institución es una dialéctica por apareamiento (*accouplement*) y transgresión intencional. Como la dialéctica de la percepción, presupone un mundo ya instituido, pero reactivable.

Ese mundo es, originariamente, el mundo natural, el trasfondo del que emerge todo ser; es pertenencia a un tiempo y a un espacio que nos trascienden pero que desplegamos —o replegamos— corporalmente. Por esa su condición de horizonte primordial, es imposible aislar la esencia de la naturaleza como si solo fuera una materialización del espíritu o una animación de este:

La naturaleza no es un espíritu que trabaja en las cosas para resolver ahí los problemas "de la forma más simple"; tampoco es la mera proyección de una potencia pensante o determinante presente en nosotros. Es *lo que hace*, simplemente y de una vez, *que haya* esa estructura coherente del ser que nosotros expresamos difícilmente después hablando de un "continuum espacio-tiempo", de un "espacio curvo" [...].¹⁹

La naturaleza no es el conjunto de todas las cosas, sino el fondo permanente de nuestro pensamiento y de nuestra situación, e incluso el principio bárbaro que se nos resiste como lo hace la no filosofía que inspira a toda filosofía. En esta línea, aunque subrayando la valoración de la naturaleza más que su ontología, L. Embree nos recuerda que la abstracción de los valores de la naturaleza es la fuente del naturalismo, y que el mundo de la vida husserliano es originariamente tan natural como socio-cultural:

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris : Gallimard, 1968, p. 131.

Los seres humanos no se valoran a sí mismos en primer lugar separados de la naturaleza, y no valoran a la naturaleza viviente en primer lugar sin incluirlos a ellos. Lo que valoran en primer lugar es más bien la tierra, incluyéndolos.²⁰

Resulta difícil, en efecto, para los seres humanos, pensar valorativamente la naturaleza y ponerla en valor de otro modo que como tierra. Esta era para el padre de la fenomenología la sede de la espacialidad y la temporalidad preobjetivas; el suelo (*Boden*) de nuestra experiencia, no un objeto más, sino la raíz de nuestra historia. En palabras de Merleau-Ponty, la tierra es lo que nos sostiene, no lo que está ahí delante; es la "capa" a la que los espíritus encarnados pertenecen por su cuerpo²¹. La tierra es nuestro tocón (*souche*)²². Del mismo modo, la naturaleza no es mero espectáculo, sino un ser de profundidades con el que nuestro ser natural-cultural mantiene una relación recíproca o de co-pertenencia.

En Marzo de 1961, el mismo año de su súbita muerte, Merleau-Ponty escribía un plan de trabajo que se iniciaba con lo visible, continuaba con la naturaleza y terminaba con el *logos*²³. Su intención era describir la naturaleza, tal y como entendía la tierra, es decir, como el otro lado del ser humano, como carne (*chair*) y no como mera materia; deseaba comprenderla de manera análoga al *logos* que se realiza en el ser humano, pero que no le pertenece. Sin embargo, tampoco concebía la naturaleza como *natura naturata*, sino como *Sinnproduktion*. La producción de sentido (*Sinn*) no solo es creación de significados, sino también articulación —pasiva y activa— de lo sentido y lo sensible; asimismo, es la orientación y la dirección que dicho sentido señala y su interrogación, aspectos que no son exclusivamente obra del ser humano, el cual, a su vez, es una interrelación entre naturaleza y *logos*: "es naturaleza lo que tiene un sentido, sin que este haya sido puesto por un pensamiento. Es auto-producción de un sentido"²⁴. Ser humano y mundo se relacionan carnalmente, se invisten el uno en el otro, de modo que aquel no solo se le revela a este a través de su pensamiento y como una representación del mismo, sino que lo integra, porque la naturaleza no es un espectáculo a contemplar, sino aquello con lo que también podemos empalmar,

²⁰ L. Embree, *Ambiente, tecnología y justificación*, p. 84

²¹ M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France (1956-1960)*, p. 23.

²² *Ibid.*, p. 14.

²³ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*. Paris : Gallimard, 1964, p. 328.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France (1956-1960)*, p. 19. En las transcripciones de estos cursos todavía no se menciona a la carne (*chair*) que será el pivote o bisagra de la nueva ontología de Merleau-Ponty, del movimiento del ser hacia el interior y hacia el exterior.

siempre y cuando no nos dirijamos a la naturaleza para dominarla, sino para expandirnos mutuamente dejando “huecos” para que nos afecte:

Hay *Einfühlung* y relación lateral con las cosas no menos que con los otros: es verdad que las cosas no son interlocutores, la *Einfühlung* que las da las ofrece como mudas; pero precisamente: son variantes de la *Einfühlung* lograda. Como los locos o los animales, las cosas son *casi compañeros*. Son tomadas de mi sustancia, espinas en mi carne.²⁵

La naturaleza no solo es un campo de posibles afecciones, sino que forma parte, como yo misma, del campo. En tanto tales, como dice el texto, las cosas mudas son cuasi-colegas. No es extraño, porque, al formar parte de la carne, la naturaleza adquiere significado ontológico. Entre la naturaleza interior, que se sabe en nosotros, y la naturaleza exterior hay continuidad sin rupturas; es decir, la naturaleza está en mí y fuera de mí, porque el movimiento que soy no solo es centrípeto, sino también centrífugo. La conciencia del movimiento es la de la continuidad ontológica entre el orden humano y el mundano; se adquiere por la experiencia del cuerpo vivido y su connaturalidad con las cosas: “es preciso que la naturaleza exterior a nosotros se nos desvele por la naturaleza que somos”²⁶.

Si entra en relación con el perceptor a través del cuerpo, entonces la naturaleza entera reclama la presencia humana respetuosa. En su desvelamiento perceptivo, cada cosa natural ofrece escorzos (*Abschattungen*) que revelan su unidad y reclaman la presencia de lo humano, de manera que la cosa contiene algo objetivo y algo subjetivo. Cuerpo humano y naturaleza son, en realidad, distintas modulaciones de la vida de manera que no hay dos naturalezas —cósica y humana—, la una subordinada a la otra, sino un ser de doble, que es nuestro ser corporal, como reversibilidad entre lo sentiente y lo sentido. Nuestro cuerpo, como el mundo, es una variante del Ser carnal. La carne no es, pues, una noción antropológica que se proyecte sobre el mundo, dado que “el ser carnal, como ser de profundidades, tiene varias hojas o varias caras, ser de latencia y presentación de una cierta ausencia, es un prototipo de ser del que nuestro cuerpo, el sentiente sensible, es una variante remarcable, pero cuya paradoja constitutiva está en

²⁵ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 234.

²⁶ M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France (1956-1960)*, p. 267.

todo visible"²⁷. Así es como Merleau-Ponty desubjetiviza y desobjetiviza el cuerpo humano; lo hace para conferirle una miríada de sentidos relacionales.

Más allá de las interpretaciones naturalistas y objetivistas de la naturaleza, así como de las acepciones espiritualistas y subjetivistas de la cultura, Merleau-Ponty designa con el término "naturaleza" una dimensión del ser que no es separable de la cultura ni de la historia, porque "lo que se da no es solo la cosa, sino la experiencia de la cosa, una trascendencia tras las huellas de la subjetividad, una naturaleza que trasparece a través de la historia"²⁸. En otras palabras, no hay naturaleza en sí, sino naturaleza experienciada.

Merleau-Ponty no desea hacer filosofía de la naturaleza, sino fenomenología del ser carnal. Esta fenomenología no consiste en reflexionar sobre las reglas immanentes de la ciencia natural, ni en recurrir a la naturaleza como a un ser separado susceptible de ser explicado, sino en comprender lo que significa "ser natural" en su manifestabilidad, y esta acontece en el cuerpo, entendido como concreción de una naturaleza que se renueva incesantemente. La manifestabilidad se prolonga en la memoria del mundo y en la "potencia creadora de la existencia", que es la naturaleza²⁹. Desde ella, la materia deja de ser inerte, pues pasa a formar parte de un circuito dentro del cual somos humanos. El movimiento de las corrientes que tienen lugar en él es la fuente de la vida socio-cultural. Es preciso comprender, asimismo, que la naturaleza no es estática, sino que es movimiento, cambio y el *arche* de los mismos, como lo era la *physis*. Lo cual no es óbice para que nos sustente y permita nuestro desarrollo en todos los niveles.

3. HACIENDO FENOMENOLOGÍA CON LOS COLEGAS. EL EJEMPLO DE LA DANZA

Siguiendo la tesis de Embree con la que estamos dialogando, es decir, su afirmación de que los colegas son objetos culturales básicos, así como nuestra propia convicción de que el movimiento es lo que caracteriza nuestras relaciones y este apela a su continuación, podríamos decir que el propio Husserl hubiera sido un objeto cultural básico para sus discípulos y para sus seguidores —críticos o no. Por otra parte, de la misma manera que el defensor de la fenomenología

²⁷ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 179.

²⁸ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 376.

²⁹ M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France (1956-1960)*, p. 163.

continuada observa cómo sus colegas filósofos y, sobre todo, no filósofos practican la fenomenología, nosotros podemos observar y valorar cómo lo hacían los que nos precedieron y cómo lo hacen nuestros contemporáneos, establecer comparaciones y proyecciones de cara a los futuros fenomenólogos y fenomenólogas.

De alguna manera, esto contradice otra de las opiniones de Embree, concretamente la que declara que solo podemos contribuir —en el mejor de los casos— a la literatura secundaria de la fenomenología, y que esta solo es un medio para alcanzar el fin de la investigación fenomenológica, que son las cosas mismas. En primer lugar, qué sean estas últimas es el tema de intensos debates fenomenológicos pasados y presentes. Con idéntica intensidad se defienden, asimismo, diversos conceptos de fenomenología. Es cierto que esta, al igual que la razón, es teórico-práctica y, por consiguiente, debe mostrarse más en su enfoque que en los textos, pero también en sus prácticas, que no solo son resultados —siempre revisables, por otra parte— sino también procesos.

Desde mi perspectiva, la ardua labor de leer los innumerables escritos de Husserl, de comprenderlos y articularlos, no solo entre sí, sino principalmente con los asuntos que nos ocupan a quienes compartimos similares intereses (lo que podríamos llamar “apropiación” o “familiaridad”), debería complementarse con la desapropiación o con la convicción de no tener la última palabra sobre fenomenología. Esto llevaría a abrirnos a otros y otras colegas, a escucharles y dialogar para aprender de sus razones y de sus “cosas”. No sé si esto es posible considerándoles objetos culturales básicos; más bien, parece que tendríamos que afirmarlos como otros sujetos-objetos capaces de expresarse, crear, comunicarse y relacionarse consigo mismos, con otros, con otras y con lo otro.

Lo que es realmente importante, no obstante, es la defensa del fundador de la O.P.O (Organization of Phenomenological Organizations) de la fenomenología como investigación interdisciplinaria, es decir, de la necesidad de promover “encuentros” de la fenomenología con la fenomenología no filosófica para llegar a ser mejores fenomenólogos y fenomenólogas. Esto es también un modo de experimentar a los colegas como objetos culturales. De hecho, de sus propias observaciones sobre los modos de practicar la fenomenología por colegas no filósofos, Embree infirió que el rasgo distintivo de la fenomenología en su país era la multidisciplinariedad³⁰. Este fue igualmente el núcleo de sus “enfoques”; su otra

³⁰ L. Embree, “Análisis reflexivo”, *Investigaciones fenomenológicas* 8 (2011), p. 19.

cara no era la falta de profundidad fenomenológica, pues esta es un trabajo hacia dentro a la vez que hacia fuera, sino la riqueza de intereses de las obras en las que se embarcó y su correlativa actitud abierta y dialogante.

Como es sabido, una de las contribuciones de Lester Embree fue el desarrollo de la teoría de las ciencias culturales de Alfred Schütz como una fenomenología de las disciplinas culturales cuyo rasgo fundamental era la interrelación. Pues bien, una de esas disciplinas, que él siempre incluía, y cuya importancia he descubierto recientemente, es la danza. A mi modo de ver, ella logra algo fundamental para la fenomenología: expresar la experiencia del movimiento por el propio movimiento, sin objetivarlo ni subjetivarlo.

Como el cuerpo, el espacio y el movimiento han sido generalmente descuidados por la filosofía. La ciencia, por su parte, los ha fragmentado y estudiado mecánicamente. La fenomenología, en cambio, los ha tematizado conjuntamente, y no solo por sus contribuciones cognitivas y artísticas. Sin embargo, a pesar de que la danza tiene su raíz en el movimiento del propio cuerpo y la fenomenología es una de las corrientes que más lo ha descrito y ha sabido diferenciarlo del mero cambio de lugar, sus textos apenas hacen referencia a ella. No obstante, es tarea nuestra explicitar sus impensados y continuar así haciendo fenomenología; esta no solo debe limitarse a describir y a poner ejemplos, porque las cosas mismas son asuntos y sentidos y hay textos que todavía tienen algo que decirnos, así como textos que inscriben prácticas fenomenológicas, reflexiones sobre ellas y diálogos enriquecedores con los colegas de otras disciplinas.

Combinando ambas prácticas, M. Sheets-Johnston, co-autora habitual de los libros editados por el fenomenólogo que aquí homenajeamos, bailarina, pensadora y filósofa de la danza, ha atraído nuestra atención por ser una de las primeras autoras que ha aplicado la fenomenología a la danza y viceversa³¹. No voy a exponer o discutir aquí sus posiciones con respecto a este asunto del que me he ocupado en otro lugar³²; únicamente abordaré su concepción del cuerpo como un objeto cultural y, por tanto, como un "colega", siguiendo la interpretación de Embree. La autora añade que el cuerpo es un universal pan-cultural y esto es lo

³¹ Lo ha hecho desde su tesis doctoral y su edición en 1966 de *The Phenomenology of Dance*. Philadelphia: Temple University Press, 2015.

³² M^a C. López Sáenz, "M. Merleau-Ponty. Fenomenología de la danza" (en prensa).

que diferencia el cuerpo de los colegas como objetos culturales. Esta universalidad tiene un sentido análogo al de la siguiente declaración de Embree: “la conciencia originaria de la universalidad es una actividad, en la que se constituye objetivamente lo universal”³³. El sentido es análogo porque Sheets-Johnston piensa que lo universal es una actividad, más concretamente, el cuerpo en movimiento; es distinto porque es este y no la conciencia la que “constituye” esa universalidad; es más, pensamiento y movimiento son, en opinión de esta autora, indistinguibles³⁴.

La autora promueve el análisis del cuerpo humano como un objeto cultural y como un universal cultural. Define el cuerpo táctil-cinestésico como un patrón semántico del que aprende la visión y, finalmente, describe el cuerpo que es visto como la base de nuestras relaciones sociales y estas como “una semántica intercorporal más antigua que nosotros”³⁵, cuyo sentido no es relativo a las culturas.

Merleau-Ponty diría abiertamente que ese sentido es natural-cultural. Del mismo modo que el espíritu y el cuerpo de nuestros cuerpos vividos son inseparables, de la misma forma que somos intersubjetividad por intercorporalidad, también estamos unidos a la animalidad, “hay interanimalidad e intercorporeidad con toda la biosfera”³⁶. La intersubjetividad es primero intercorporeidad y solo deviene cultura apoyándose en ella, es decir, “en la comunicación sensible — corporal— (el cuerpo como órgano para ser visto). Por ello, no hay relación jerárquica, sino lateral o *Ineinander*”³⁷. Hay interculturalidad en la intercorporalidad, sin borrarse la una o la otra en sus interacciones.

La intercorporalidad, para esta pensadora, se funda, asimismo, en el cuerpo visto, a pesar de considerar, como la fenomenología, que la concepción primordial del cuerpo es la táctil-cinestésica. Denuncia que la antropología ha pasado por alto ambas perspectivas y ha reducido el cuerpo a mero objeto dividido en

³³ L. Embree, “Los colegas como objetos culturales básicos”, p. 123. Se trata de una traducción de un fragmento de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, del que el autor se sirve, a pesar de que no es partidario de recurrir a los textos.

³⁴ Lo demuestra apoyándose en diversas experiencias cinestésicas. Cf. M. Sheets-Johnston, *The Primacy of Movement*, The Netherlands: J. Benjamins Publishing, 2011, pp. 403-405 y 492s. Asimismo, considera que la danza improvisada es “el paradigma de un pensar en movimiento” (*The Phenomenology of Dance*, p. xxviii).

³⁵ M. Sheets-Johnston, “The Body as Cultural Object. The Body as Pan-Cultural Universal”, en D. L. Mano / L. Embree, *Phenomenology of the Cultural Disciplines*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, p. 88.

³⁶ M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France (1956-1960)*, p. 335. Remito al lector interesado, a mi trabajo, M^a C. López Sáenz, “Intersubjetividad como intercorporeidad”, *La lámpara de Diógenes*, vol. 5, 8-9 (2004) 57-70.

³⁷ M. Merleau-Ponty, *La nature. Notes. Cours du Collège de France (1956-1960)*, p. 340.

piezas en el que nos cuesta reconocernos e incluso ver el cuerpo de otro yo. En este trabajo se ocupa del cuerpo visto para tratar lo que, siguiendo a Valéry, denomina "segundo cuerpo", diferenciado del cuerpo fenoménico (*Leib*) tanto como del cuerpo físico que no solo es objetivado, sino fraccionado por la ciencia³⁸. A primera vista, diríamos que ese cuerpo para ser visto —al que hacia referencia el texto de Merleau-Ponty—, o sea, el cuerpo propio visto por otros y parcialmente por mí misma, no difiere demasiado del cuerpo objetivado y reducido a su superficie, incluso del mero instrumento material que posibilita la realización de mis actividades y, en ese sentido, es la base de mis relaciones sociales más externas y adscritas, diría yo. En cualquier caso, es preciso tener en cuenta que el cuerpo visto siempre está en relación con el cuerpo táctil-cinestésico, que es nuestro primer cuerpo, y que los conceptos elaborados sobre la base de este son los que, después, generan conceptos visuales³⁹.

La postmodernidad ha reducido el cuerpo vivido al cuerpo visto, pero a través del lenguaje, y, por tanto, reducir lo ha reducido a un objeto cultural en el sentido de la cultura de los utensilios, porque lo ha comprendido como una construcción cultural, como un medio de transferir signos, algo distinto de la idea que Sheets-Johnston tiene de él como un modelo semántico. El postestructuralismo, en cambio, radicaliza el énfasis en la construcción discursiva del cuerpo y corre el peligro de descorporalizarlo y presentarlo como un mero efecto, no ya de la cultura, sino del discurso de las relaciones de poder. Así, pierde de vista sus dimensiones naturales, fisiológicas e individuales. Siguiendo a Merleau-Ponty que nunca las obvió, sino que consideró el cuerpo como simbolismo natural y origen de todo simbolismo, diríamos que el cuerpo no es solo un efecto de los discursos, sino el origen de los mismos⁴⁰. La consideración de Sheets-Johnston del cuerpo como universal presente en todas las culturas, y, paradójicamente, ausente —como cuerpo fenoménico— de casi todas las disciplinas culturales, se enmarca en este contexto.

³⁸ M. Sheets-Johnston, "The Body as Cultural Object. The Body as Pan-Cultural Universal", p. 86.

³⁹ La autora pone el ejemplo del concepto de "borde" que posteriormente dará lugar al de "línea". Cf. *ibid.*, p. 87).

⁴⁰ He mostrado que los análisis fenomenológicos de la experiencia trascienden la reducción postestructuralista de la misma al discurso. Cf. M^a C. López Sáenz, "Fenomenología y feminismo", *Daimon* 63 (2014), pp. 45ss. Véase, asimismo la crítica de Sheets-Johnston al borrado del cuerpo vivido por el postmodernismo en *Roots of Power: Animate Form and Gendered Bodies*, Illinois: Open Court, 1999, especialmente el Capítulo 4.

CONCLUSIÓN

Sheets-Johnston piensa la complejidad del cuerpo en movimiento dialogando con otras disciplinas culturales e incluso proponiendo transformaciones y reeducaciones de nuestro modo habitual de pensar el cuerpo y de pensarnos. En cambio, los análisis que arrancan, principalmente, de Foucault son parcos a la hora de proponer alternativas a la micropolítica del cuerpo. Por eso, propongo aceptar el desafío de la fenomenología de vivenciar el cuerpo propio verticalmente, es decir, reconciliándonos con nuestras potencialidades corporales que nos abren a modos de ser en el mundo erigidos *en* y no postrados *frente a*. El cuerpo, en tanto ser vertical o "ser salvaje"⁴¹ es movimiento anclado en el mundo; no se agota, por tanto, en sus representaciones; excluye la distanciación horizontal y la perspectiva que le es inherente. El ser vertical es unidad de la interioridad en la exterioridad, ser primordial y, sin embargo, no es constituyente, sino instituyente de una cultura autofundada. Esta vivencia vertical del cuerpo está en la base de la libertad y es el origen inmanente de todas las trascendencias. Por el contrario, los continuadores de Foucault considerarían que el problema del cuerpo no afecta ni a la experiencia vivida ni a la ontología, sino a la situación teórica que contextualiza los debates sobre el poder y la ideología. Un apéndice de estas teorías es la del *cyborg*⁴² que subvierte la noción de ser humano y diseña conductas en mundos construidos por otros *cyborgs*. Lo mismo hace con la identidad porque el *cyborg* es una máscara entre las máscaras, pura entidad virtual en el universo indiferenciado del ciberespacio. El *cyborg* es una mezcla de instrumentos técnicos con orgánicos de la que se sirven las prácticas culturales para incidir en el cuerpo. Para que sus efectos no generen más dominación, sería preciso, a nuestro modo de ver, que la tecnología se concibiera como apertura y

⁴¹ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 306. Una aplicación de este asunto al género, en mi trabajo, M^a C. López Sáenz, "The Phenomenal Body is Not Born? It Comes to Be a Body Subject. Interpreting *The Second Sex*", en B. Mann / M. Ferrari (eds.), *On ne naît pas femme: on le devient: The Life of a Sentence*, New York: Oxford University Press, 2017, pp. 175-201; cf. especialmente pp. 186ss.

⁴² Siguiendo la convicción de Foucault de que los cuerpos son mapas (pasivos) del poder, D. Haraway entiende el *cyborg* como metáfora para designar un "organismo cibernético, un híbrido de máquina y organismo, una criatura de la realidad social y la ficción" (D. J. Haraway, *Simians, Cyborgs and Women. The Reinvention of Nature*, New York: Routledge, 1991, p. 150). Refleja la concepción postmoderna del cuerpo, una concepción que, a nuestro modo de ver, es excesivamente textualista, constructivista y hasta corporativista, dado que desatiende las diferencias individuales sobredeterminando al cuerpo y reduciendo el espacio de la libertad a una liberación futurista de la naturaleza. La ambigüedad de su postura con respecto al *cyborg* (este tiene un origen militarista, pero puede rebelarse) y a la técnica, dificulta, por otra parte, la comprensión de las alternativas que la autora nos ofrece.

potenciación de la intercorporalidad y de la comunicación sensible, no como tecnologización del cuerpo vivido. Cuando este se traduce a problemas de codificación genética y es leído únicamente como texto, queda sometido al determinismo constructivista del cuerpo que lo objetiva y distancia cada vez más del espíritu, introduciendo otro nuevo polo entre ambos: la herramienta. En este contexto, la enfermedad se enfoca como la patología de la transmisión de información, como lectura y reconocimiento erróneos. Esta tendencia se deriva de un paradigma del conocimiento que está regido por el modelo matemático aplicado al experimental. Lo peculiar del mismo es entender su saber como saber-hacer que domina racionalmente lo natural hasta lograr suplantarlo por lo artificial. Se impone el método cuantitativo orientado a la captación matemática de las leyes del acontecer corporal estableciendo relaciones causa-efecto para poder intervenir con precisión, pero la exactitud resulta insuficiente cuando vivimos y comprendemos el cuerpo como existencia.

El triunfo del cientificismo ha contribuido al empobrecimiento de la imagen corporal y se ha instalado en el saber-poder mecanicista, que proporciona la representación legítima del cuerpo dualísticamente entendido: el yo se concibe como algo extrínseco al cuerpo y este como esencialmente aislado de la sociedad. De nuevo, este cientificismo es naturalista, dado que convierte lo natural en un objeto neutro y reproducible hasta el infinito. La postmodernidad que se ha hecho eco del mismo ha abocado a un constructivismo absoluto del cuerpo, a un determinismo de la sociedad y la cultura que puede abocar a un esencialismo de corte culturalista.

La condición pan-universal del cuerpo de Sheets-Johnston no llega a esto; evita, asimismo, el esencialismo de lo natural. Privilegia, como decíamos, la experiencia del cuerpo vivido singular y universalmente. Sus descripciones agrupan tipos empíricos, no ideales, que constituyen, como he puesto de relieve⁴³, una pieza clave del análisis reflexivo de la experiencia fenomenológica. Teniendo presentes los desarrollos de la biología evolucionista, esta pensadora comprende el cuerpo humano como un cuerpo primeramente homínido y generador de "invariantes pan-homínidas mediante una forma animada y una experiencia táctil-

⁴³ Véase, mi trabajo, M^a C. López Sáenz, "Fenomenología y feminismo", especialmente pp. 52ss.

cinestésica⁴⁴ y, por tanto, como base para comprender el cuerpo como un universal pan-cultural. Parte del hecho de que el cuerpo humano es la última variación del cuerpo homínido, pero propone indagar los sentidos y significados de la forma animada de ese cuerpo o, lo que ella considera sinónimo, la experiencia táctil-cinestésica, para entender qué significa ser los cuerpos que somos⁴⁵. Esta búsqueda de sentido es tan fenomenológica como su práctica de las libres variaciones imaginativas para descubrir una serie de invariantes táctiles y cinestésicas en cada uno de nuestros cuerpos, invariantes que son esencialmente lo mismo en todos (por ejemplo, la masticación con nuestros dientes). En la línea de la practognosia merleau-pontiana⁴⁶, esta filósofa llega a la conclusión de que la raíz del pensamiento analógico, que es básico en los homínidos, se encuentra en una tactilidad-cinestia del conocimiento⁴⁷, por consiguiente, en el cuerpo. De la misma manera, el cuerpo social genera invariantes intercorporales contribuyendo a esa comprensión.

Este es un ejemplo de lo que debería ser la filosofía de las disciplinas culturales: no practicar la interdisciplinariedad, sino interdisciplinizar (*to interdisciplinize*), o sea, cohesionar (*draw together*) las ciencias culturales para comprendernos como todos persistentes (*persistent wholes*) y “universalizar”, en el sentido de “la filosofía socrática original que no conoció fronteras, persistió en sus investigaciones y siguió cada cuestión allá donde llevara”⁴⁸.

Evidentemente, la autora sigue la interpretación de Embree de la fenomenología de las disciplinas culturales. A pesar de su excelente posición argumentada sobre la misma, no nos convence que esté basada en la sustitución de la existencia humana por la vida cultural⁴⁹. El riesgo de culturalismo es mayor en esta que en aquella. Este peligro amenaza a Sheets-Johnston, a pesar de la importancia que otorga a la experiencia táctil-cinestésica del cuerpo vivido. Deseosa de sustituir la clásica universalidad de la razón por otra universalidad consistente

⁴⁴ M. Sheets-Johnston, “The Body as Cultural Object. The Body as Pan-Cultural Universal”, p. 90.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁶ En ella, la *gnosia* es reconocimiento de la información a través de los sentidos, un reconocimiento fundado en la *praxia* o habilidad motora adquirida. En la practognosia, así entendida, se basa el saber corporal, es decir, el saber que no es un conocimiento que se sirva de representaciones, sino de hábitos adquiridos y reeducables por el ejercicio en diversas situaciones, y por un cuasi-acoplamiento del propio cuerpo al instrumento o medio de expresión (por ejemplo, dactilografiar, tocar el piano, etc.).

⁴⁷ M. Sheets-Johnston, “The Body as Cultural Object. The Body as Pan-Cultural Universal”, p. 95.

⁴⁸ *Ibid.*, p. 113.

⁴⁹ L. Embree, “Reflection on the Cultural Disciplines”, en D. Mano / L. Embree, *Phenomenology of the Cultural Disciplines*, p. 14.

en una reelaboración cultural de los fenómenos⁵⁰, la autora no ha superado la tendencia a recubrir con el culturalismo la rica gama de las situaciones humanas y, en relación con ellas, también las no humanas.

La vida, en nuestra opinión, no es solo vida cultural; la del ser humano es la existencia y esta es un acto de salir de sí, de abrirse a lo otro para comprenderlo y autocomprenderse. La existencia es la verdad de un ser, su devenir activo que, como tal, carece de fin. Por coherencia con ese fin, hemos tomado partido por la universalidad de una razón ampliada a las esferas del *logos* que fueron excluidas de ella, por una razón encarnada singularmente y por un universal concreto o existencial⁵¹.

Esta razón contribuye, sin duda, a la institución de los objetos culturales sin ser uno de ellos. Ahora bien, la institucionalización es un proceso que tiene lugar en la historia personal y pública. Exige una expresión que remodela y sublima las figuras y los fondos dados, requiere "lenguaje, espacio cultural"⁵², capaz de crear idealizaciones. Merleau-Ponty entiende la expresión cultural —que no es el único modo de expresión— como una sublimación del cuerpo en el lenguaje. Esta sublimación tiene un sentido psicoanalítico, es decir, denota el desplazamiento de la energía libidinal hacia objetos con valores ideales; además tiene un sentido físico: el del cambio de estado de la materia sólida a gaseosa sin pasar por el estado líquido, así como la sublimación inversa o el paso directo del estado gaseoso al sólido. Esto es un nuevo ejemplo-argumento de la interrelación entre naturaleza y cultura.

Merleau-Ponty, en sus últimas obras, frente a Husserl, asegura que, la mirada del espíritu, o sea, la sublimación entre la percepción muda y el habla, es la que posibilita la reversibilidad —siempre inminente— entre el tocar y el ver⁵³. Esa reciprocidad significa que el mundo sensible se deposita en la palabra y esta tiene que vérselas con este mundo visible. El lenguaje es capaz de transformarlo, porque actúa sobre él, pero no lo imita o reproduce; el habla es, en el fondo, una

⁵⁰ M. Sheets-Johnston, *The Phenomenology of Dance*, p. xxvi.

⁵¹ Cf. M^a C. López Sáenz, "Feminismo y racionalidad ampliada", *Contrastes. Revista internacional de filosofía* 8 (2003) y "Universalidad existencial (M. Merleau-Ponty) frente al relativismo cultural (C. Lévi-Strauss)", en M^a C. López Sáenz / J. M. Díaz, *Racionalidad y relativismo. En el laberinto de la diversidad*, Madrid: Biblioteca Nueva, 2012, pp. 19-108.

⁵² M. Merleau-Ponty, *Le monde sensible et le monde de l'expression. Cours au Collège de France. Notes 1953*, Geneve: Métis Presses, 2011, p. 88.

⁵³ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, p. 200.

modulación del ser-en-el-mundo. De un modo parecido al fenomenólogo francés, A. Schütz aprecia diversos modos de expresión de la experiencia. Llega incluso a decir que la danza es un modo de comunicación corporal de la experiencia que acontece en un nivel más profundo que el que resulta accesible al lenguaje. Esto significa que el lenguaje verbal tiene limitaciones para llevar toda la experiencia a su expresión; "solo puede describir vagamente y mediante parábolas lo experimentado, pero el lenguaje mismo no es nada más"⁵⁴.

¿Cómo podrá, entonces, lograr expresar la experiencia recóndita? ¿A qué se debe que un poema, por ejemplo, trascienda las meras palabras? A que aquel es una expresión creadora y no mera comparación ejemplarizante. Lo mismo ocurre con la danza, con la particularidad de que ella crea expresión con el propio movimiento corporal, un movimiento que tiene un ritmo, entendido como cadencia de diferentes pasos y posiciones, como interrelación de movimientos individuales entre sí, de aquellos con los movimientos del grupo y, en su caso, con la música. En todas estas modalidades, resultan imprescindibles, además, espacios vacíos y detención del movimiento para posibilitar la continuidad y para recrearse en la expresión. Schütz era de la opinión de que el ritmo en la danza no era tanto el de la música como el del movimiento del cuerpo danzante que contacta con el mundo y lo hace comprensible para nuestra percepción⁵⁵.

El campo perceptivo en el que nos reunimos incluso para deleitarnos con la expresión artística es también el de nuestros encuentros con los objetos y los sujetos, porque en él se abren todas nuestras relaciones. Una de ellas es la que podemos entablar con nuestros colegas. Estos son, como el ser social y el ser cultural, subjetivos-objetivos; formamos parte del mismo campo. En palabras de Merleau-Ponty, "el error consiste en tratar lo social como objeto. Es preciso volver a lo social con el que estamos en contacto por el solo hecho de que existimos, y que lo llevamos adherido a nosotros antes de toda objetivación"⁵⁶. Lo social, lo cultural, lo personal son irreducibles entre sí, dimensiones de la existencia y no objetos que puedan acotarse.

Dado que la existencia es relacional, es preciso que la fenomenología y quienes hacen fenomenología entren en contacto con otras filosofías e incluso con

⁵⁴ A. Schutz, *Collected Papers VI. Literary Reality and Relationships*, London: Springer, 2013, p. 27.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 183.

⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. 130.

otras disciplinas, ya sean culturales o no, sin diluirse en ellas, porque acaso, “¿no es filosófico el ocuparse en general de las preconcepciones que están incluidas de modo ingenuo en las posiciones filosóficas?”⁵⁷. Algunas de estas preconcepciones pueden venir de nuestra clase social, del género, de la especialización, la formación y, en suma, de nuestra pertenencia a grupos.

No hacemos fenomenología en solitario, sino con los colegas, entendiendo por ellos no solo a los objetos culturales de nuestros estudios, ni a los contribuyentes a las disciplinas culturales aprehendidas y ejercitadas fenomenológicamente o no, sino a los otros sujetos-objetos tan naturales-culturales como yo misma.

⁵⁷ L. Embree, “Intra-culturalidad: género, generación y relaciones de clase en Schutz”, p. 193.



LA LABOR EDITORIAL DE LESTER EMBREE SOBRE ALFRED SCHUTZ

THE EDITORIAL WORK OF LESTER EMBREE ON ALFRED SCHUTZ

Jacobo López Villalba

Conservatorio Profesional de Música de la Comunidad de Madrid / Doctorando
UNED jacobolvillalba@hotmail.com

Resumen: El presente artículo tiene por objeto la elaboración de una bibliografía que ilustre la tarea editorial que realizó Lester Embree sobre la figura y el pensamiento de Alfred Schutz. Dicha bibliografía abarca las ediciones sobre textos de Schutz que preparó Embree, algunos inéditos hasta entonces, así como la totalidad de obras que escribió, editó y co-editó sobre Schutz y sus aportaciones en forma de capítulos de libros y artículos de revista a la investigación relacionada con el pensamiento de Alfred Schutz. Acompaña al repertorio bibliográfico un breve comentario acerca de algunas de las principales obras de Embree recogidas en el mismo que nos permite hacer un recorrido por las cuestiones relativas al pensamiento de Schutz que más le interesaron al fenomenólogo americano. También constataremos el interés predominante de Embree por las ciencias culturales y su esfuerzo en promover una mayor colaboración entre fenomenólogos y científicos sociales de diferentes disciplinas.

Palabras clave: Lester Embree. Alfred Schutz. Bibliografía. Ciencias sociales. Ciencias culturales. Interdisciplinariedad.

Abstract: This article aims to present a bibliography that illustrates the editorial work that Lester Embree wrote about Alfred Schutz and his thought. This bibliography covers the editions of Schutz's texts that Embree prepared, some unpublished until then, as well as all the works that he wrote, edited and co-edited about Schutz and his contributions to the research of Alfred Schutz's thought in form of chapters of collective works and papers in Journals. We include a brief comment about some of the main works of Embree taken from the bibliography which allows us to explore with the american phenomenologist some questions regarding Schutz's thought. We will take note of Embree's interest in cultural sciences and his endeavours to promote a deeper collaboration between phenomenologists and social scientists from different disciplines.

Keywords: Lester Embree. Alfred Schutz. Schutzian bibliography. Social sciences. Cultural sciences. Interdisciplinarity.

INTRODUCCIÓN

El presente artículo tiene por objeto la elaboración de una bibliografía que ilustre la tarea editorial que realizó Lester Embree sobre la figura y el pensamiento de Alfred Schutz. Para ello el autor se ha basado entre otras fuentes

en el *Curriculum Vitae* que el propio Embree publicó en 2010¹, realizando una búsqueda bibliográfica desde dicho año hasta la actualidad. El repertorio bibliográfico que supone el cuerpo principal del presente artículo se ha confeccionado según diferentes criterios. Por una parte se han incluido los textos de Alfred Schutz que Embree publicó, ya fuesen anteriormente inéditos o reediciones que el pensador norteamericano incluyó en obras colectivas. Dicha labor de edición de textos de Schutz comenzó en 1972 con un trabajo de 1945 recogido en un volumen dedicado a Aron Gurwitsch y culminó en 2011 con la edición del importante volumen cinco de *Collected Papers*. Las referencias bibliográficas se han ordenado por fecha de escritura, que suele coincidir con la primera publicación de Schutz en revista, pero no con la de los *Collected Papers*, volúmenes al que se suelen referir los fragmentos citados en casi todos los estudios sobre Schutz. Es de vital importancia conocer e incluir la fecha de escritura de los textos de Schutz, puesto que a excepción de *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* de 1932², todos los volúmenes de su obra que recogen diferentes trabajos se editaron después de su muerte. En el caso de que los textos de Schutz editados por Embree aparezcan posteriormente en otra publicación suya, se ha incluido también esa referencia. Si los textos aparecieron antes en alguna otra publicación se ha indicado únicamente el volumen de *Collected Papers* al que pertenecen. No debemos perder de vista que la bibliografía recogida está centrada en la obra de Embree sobre Schutz y con este criterio se ha confeccionado también la primera sección de la misma.

El segundo apartado de la bibliografía está dedicado a libros que Embree escribió, editó o co-editó. La mayor parte de ellos pertenece a la serie *Contributions to Phenomenology* que, en colaboración con el *Center for Advanced Research in Phenomenology* (CARP), primero *Kluwer Academic Publishers* y posteriormente *Springer* editaron desde 1987. En el caso de que en la obra colectiva co-editada no haya ninguna contribución de Embree sobre Schutz pero sí de otro autor, se ha incluido el título y el nombre del autor entre paréntesis. Es importante resaltar que el autor del presente artículo no se ha limitado a buscar las referencias que contuviesen la palabra "Schutz" en el título o en el

¹ Lester Embree, "Curriculum Vitae", en Thomas Nenon / Philip Blosser (eds.), *Advancing Phenomenology: Essays in Honor of Lester Embree*, Dordrecht: Springer, 2010, pp. 471-509.

² Alfred Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Viena: Springer, 1932.

resumen. Se ha tratado de realizar una bibliografía lo más exhaustiva posible y ello incluye rastrear todas las alusiones de Embree a la figura de Schutz, de manera que si una vez estudiado el texto el autor considera que dichas alusiones son significativas se ha añadido al presente repertorio. Esto quiere decir que el autor ha tenido acceso al contenido completo de casi la totalidad de las referencias bibliográficas que forman el cuerpo del presente artículo.

La tercera sección del repertorio bibliográfico está dedicada a capítulos de libros y artículos de revista. En esta sección aparecen aportaciones de Embree sobre Schutz que pertenecen tanto a libros editados por él mismo junto con otros autores como a aportaciones que el fenomenólogo americano hizo para otros volúmenes colectivos, especialmente en la mencionada serie *Contributions to Phenomenology*. También se recogen aquí los numerosos artículos de revista centrados en Schutz o que contienen alusiones suficientes para incluirse en el repertorio que nos ocupa. Algunos artículos aparecieron por primera vez en traducciones a otros idiomas y otros muchos se han traducido después. Se ha hecho la referencia oportuna en el caso de que se trate de lenguas oficiales del Estado español.

Aunque el presente artículo no pretende ni puede ser por extensión un análisis de la influencia del pensamiento de Alfred Schutz en la obra de Lester Embree, se incluyen unas consideraciones generales al hilo de varias obras que el autor valora como especialmente relevantes en el recorrido del fenomenólogo americano sobre Schutz. De la misma manera, el autor considera que el estudio atento de dichas obras que se comentan brevemente a continuación sería de vital importancia para cualquier estudioso de la filosofía de Alfred Schutz. En el momento de la elaboración del presente artículo, tengo noticias de un homenaje que la *Society for Phenomenology and the Human Sciences* (SPHS), en colaboración con la *Society for Phenomenology and Existential Philosophy* (SPEP) dedica a Lester Embree en la Universidad de Memphis en el marco de su Conferencia Anual, los días 19-21 de Octubre de 2017. En dicha cita el profesor Andreas Göttlich, de la Universidad de Konstanz, se encargará de la conferencia *"Passing on the Baton: Lester Embree's Involvement with the Work of Alfred*

Schutz”, primer trabajo del que tengo constancia sobre la influencia de Alfred Schutz en el pensamiento de Lester Embree³.

1. COMENTARIO A LA LABOR EDITORIAL DE EMBREE SOBRE SCHUTZ: PRINCIPALES HITOS

El propio Embree nos cuenta cómo su primer contacto con el pensamiento de Schutz tuvo lugar a través de Aron Gurwitsch y cómo se quedó impresionado al estudiar en el verano de 1963 el volumen publicado en 1962 de *Collected Papers*. El curso siguiente acudió en la *New School of Social Research* de Nueva York a las enseñanzas de Gurwitsch y Luckmann sobre Schutz. Posteriormente Gurwitsch recomendó a Embree a Ilse Schutz para la confección del índice de *Collected Papers, Vol. III* (1966)⁴. Embree también realizó el índice de *Collected Papers, Vol. IV* (1996), aunque no figura en los créditos, la edición es de Helmut Wagner y Fred Kersten, y por supuesto el de *Collected Papers, Vol. V* (2011). La edición del penúltimo volumen de esta serie hasta la fecha supone la culminación de la tarea de edición de Embree sobre los textos de Alfred Schutz. En este volumen se incluyen algunos textos previamente publicados y en especial uno muy importante en la trayectoria de Schutz publicado en 1970 y en su momento agotado. Se trata del texto *Reflections on the Problem of Relevance* (1947, 1951). Es destacable la presencia de una selección de la correspondencia que mantuvo Schutz con Parsons, Kaufmann, Voegelin y Gurwitsch, anteriormente publicada en volúmenes separados. Por último, es importante mencionar el texto sobre la Teoría de la Cultura de T.S. Eliot (1953), de especial interés para Embree en relación a su definición de las denominadas *Schutzian Cultural Sciences*.

Los trabajos recogidos en el volumen publicado en 1988 *Worldly Phenomenology: The Continuing Influence of Alfred Schutz on North American Human Science* provienen algunos de ellos de unas conferencias pronunciadas en Ohio en junio de 1986. Se trata de unos trabajos centrados en aportaciones

³ Para una visión general de la contribución de Embree a la fenomenología cfr. Thomas Nenon, “Advancing Phenomenology as a Practical Endeavor”, en Thomas Nenon / Philip Blosser, *op. cit.*, pp. 457-463. Cfr. también Hisashi Nasu, “Lester E. Embree (January 9, 1938—January 19, 2017)”, *Human Studies*, vol. 40, 1 (2017) 1-6.

⁴ Lester Embree, “Its about time! A Sometimes Personal Narrative of Schutz Scholarship”, *Schutzian Research*, vol. 4 (2012), p. 10.

de estudiosos de Norteamérica. Embree nos cuenta en la Introducción cómo dicho volumen fue la consecuencia de su interés en la filosofía fenomenológica de las ciencias humanas en general y en la obra de Alfred Schutz en particular⁵. Es sabido que para Husserl las ciencias humanas y naturales se consideraban como pertenecientes a la actitud natural y en ese sentido de pertenecer a un mundo que engloba algo más que el mundo natural, Husserl denominaba a las disciplinas de la actitud natural como "mundanas". Embree consideró más oportuno el término "worldly" en lugar de "mundane" y de ahí el título del volumen⁶. Alfred Schutz se adhirió al proyecto de fundar las ciencias sociales e históricas en una psicología de la conciencia humana que se desarrollara a través de la reflexión acerca de temas como el conocimiento de uno mismo, el conocimiento de otros, el pensamiento científico, así como el pensamiento de la vida cotidiana, o la acción práctica⁷. En este sentido, para Embree el intento de fundamentar las ciencias humanas sociales e históricas en una psicología científica humana es una tarea de la filosofía de la ciencia de igual forma que la ciencia física fundamenta la biología o la química⁸. Observamos que en este primer volumen importante que Embree dedicó al pensamiento de Schutz se perfila la figura del pensador austríaco como un filósofo de las ciencias humanas. A lo largo de los años Embree llegó a la conclusión de que el núcleo del pensamiento schutziano es una teoría de las ciencias culturales⁹. Schutz utiliza los términos *Geisteswissenschaft* y *Kulturwissenschaft*, traducidos al inglés por Embree como "*human sciences*" y "*cultural sciences*". Las denominadas *Geisteswissenschaften* son más extensivas para Schutz que las ciencias sociales (*social sciences*) en Estados Unidos, ya que Schutz engloba las ciencias históricas, arqueología incluida, considerando la historia como una disciplina de las humanidades¹⁰. Según Embree, si queremos incluir el estudio de disciplinas que se encarguen de los denominados animales no humanos, cosa que Schutz no llevó a cabo, es más recomendable utilizar la expresión ciencias culturales

⁵ Lester Embree (ed.), *Worldly Phenomenology: The Continuing Influence of Alfred Schutz on North American Human Science*, Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology / University Press of America, 1988, p. XI.

⁶ *Ibid.* p. XII.

⁷ *Idem.*

⁸ *Idem.*

⁹ Lester Embree, "Cultural Science in Literary Light", en Michael Barber / Jochen Dreher (eds.), *The Interrelation of Phenomenology, Social Sciences and the Arts*, Dordrecht: Springer, 2014, p. 21.

¹⁰ Lester Embree, "Introduction", en Alfred Schutz, *Collected Papers. Volumen V: Phenomenology and the Social Sciences*, Editado por Lester Embree, Dordrecht: Springer, 2011, p. XII.

(*cultural sciences*) en lugar de ciencias humanas (*human sciences*)¹¹. Embree nos recuerda que el pensamiento de Schutz, si bien principalmente dirigido a la fundamentación fenomenológica de la sociología interpretativa, ha sido también muy apreciado por un amplio espectro de disciplinas científicas humanas. El principal objetivo de la publicación de este volumen es "evaluar el impacto y potencial de Schutz más allá de la sociología y de la filosofía"¹². El volumen contiene trece ensayos y una muy interesante bibliografía recopilada por Thomas B. Wall consistente en literatura en inglés sobre Alfred Schutz desde 1933 hasta 1987. Los temas tratados por los diferentes participantes en el volumen incluyen sociología de la ciencia, psicología social, computerización, política, psiquiatría, estudios clínicos, comunicología, dando cuenta de la multidisciplinariedad dentro de la fenomenología que tantas veces Embree estudió y promovió¹³. Embree se refiere a su llegada a *Florida Atlantic University* en 1990 como un punto de inflexión en su carrera en relación a que comenzó a estudiar a Schutz más profundamente dirigiéndose hacia el estudio de la cultura. La propuesta en 1992 para la publicación de la *Encyclopedia of Phenomenology* (1997) supuso para Embree el comienzo de una toma de conciencia de lo mucho que la tradición fenomenológica se había extendido por el mundo, así como de su influencia en numerosas disciplinas no filosóficas¹⁴.

Lester Embree realizó también una valiosa indagación en lo que podría denominarse una Sociología de la Literatura en el pensamiento de Schutz. El fruto de esta construcción realizada a partir de fragmentos diseminados sobre teoría literaria en la obra de Schutz se publicó en 1998 en el volumen *Alfred Schutz's "Sociological Aspect of Literature": Construction and Complementary Essays*, junto con diez ensayos de algunos de los más prestigiosos fenomenólogos y estudiosos de Schutz como Fred Kersten, Ilja Srubar, Martin Endress, Hisashi Nasu, George Psathas y Michael Barber, entre otros. El origen de este volumen es una página de notas que Schutz utilizó en una conferencia que ofreció el 5 de febrero de 1955 en la *New School for Social Research*. A partir

¹¹ *Ibid.*, p. XIII.

¹² Lester Embree (ed.), *Worldly Phenomenology: The Continuing Influence of Alfred Schutz on North American Human Science*, Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology / University Press of America, 1988, p. XVI.

¹³ Cfr. Lester Embree, "Interdisciplinarity within Phenomenology", *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, vol. 10, 1 (2010) 1-7. Publicado en castellano: "La interdisciplinariedad dentro de la fenomenología", *Investigaciones Fenomenológicas* 8 (2011) 9-21.

¹⁴ Lester Embree, "Interdisciplinarity within Phenomenology", p. 4; "La interdisciplinariedad dentro de la fenomenología", p. 17.

de esas notas, utilizadas a modo de "boceto arquitectónico", Embree procede a la construcción de un texto utilizando los pasajes dedicados a la literatura diseminados en la obra de Schutz. Embree define esta construcción como un "nuevo edificio realizado a partir de copias de otras piezas relevantes de edificios del arquitecto utilizando un diseño del que sólo se conserva un boceto"¹⁵. Los intereses principales de Schutz se centraron, además de en la filosofía y la sociología, en la música y en la literatura¹⁶. Es por esto que la mención de esta obra editada por Embree es de gran importancia en el presente artículo. Quizás se echa de menos una atención mayor por parte de Embree al estudio de la música en Schutz. Sin embargo, este volumen editado por el fenomenólogo americano es de obligada consulta para cualquier estudioso de la fenomenología de la música de Schutz. El boceto que sirve de modelo para la construcción del texto consiste en una matriz de filas y columnas, a través de la cual Schutz confronta la Poesía, el Drama y la Novela atendiendo a diferentes criterios. Estos elementos de estudio se presentan bajo los siguientes términos: lenguaje, situación, relevancia, realidad, motivos, dimensión temporal, relación del autor con su obra y relación de la obra literaria con el oyente. Embree recorre la obra de Schutz en busca de párrafos dedicados a la literatura y los sitúa en cada una de las casillas de esta matriz.

La obra *Schutzian Social Science* editada por Lester Embree en 1999 tiene su origen en un simposio patrocinado por CARP y *Florida Atlantic University* que tuvo lugar en 1997. Embree considera dicha obra como una puesta al día de las investigaciones sobre la obra de Schutz e inspiradas en su pensamiento después de una década de la aparición del volumen *Worldly Phenomenology: The Continuing Influence of Alfred Schutz on North American Human Science*, ya mencionado, y la obra editada por Ilja Srubar y Elizabeth List *Alfred Schütz, Neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes*, ambas de 1988. A diferencia de la obra editada por Embree en 1988, *Schutzian Social Science* abarca un espectro más internacional, incluyendo aportaciones de Asia y de Europa. En el momento de edición de dicha obra (1999), Embree nos emplazaba a realizar un nuevo

¹⁵ Lester Embree, "A Construction of Alfred Schutz's 'Sociological Aspect of Literature'", en Lester Embree (ed.), *Alfred Schutz's "Sociological Aspect of Literature": Construction and Complementary Essays*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 3

¹⁶ Entrevista a Ilse Schutz, noviembre de 1981, citada en *ibid.* p. 8.

seguimiento del estado de la investigación sobre Schutz en otros diez años¹⁷. Esta puesta al día del estado de la cuestión se realizaría en 2009 en el volumen editado por Nasu, Embree, Psathas y Srubar titulado *Alfred Schutz and his Intellectual Partners*, que por razones de espacio no podremos comentar. *Schutzian Social Science* contiene doce ensayos de diferentes autores, incluyendo al propio Embree, que tratan principalmente de política, ciencia social, economía y algunos conceptos centrales en el pensamiento de Schutz como realidades múltiples, tipos ideales y acción humana. Es de destacar el hecho de que, además de ensayos sobre el pensamiento de Schutz, se incluyen estudios que tratan de continuar la labor de Schutz en determinados ámbitos, practicando "*Schutzian Social Science*", como reza el título de la obra. Este tipo de investigación, en el espíritu de Schutz, sobre temas que él no trató específicamente, se convirtió desde hace unos años en uno de los principales objetivos de Lester Embree, centrando su trabajo sobre Schutz en un estudio de las ciencias culturales con las herramientas del pensador austríaco. Al fin y al cabo una de las recomendaciones del propio Schutz era que los "filósofos se debían dirigir hacia los científicos sociales para aprender de ellos"¹⁸. Es sabido cómo Embree animó a los profesionales de diferentes disciplinas culturales a realizar investigaciones fenomenológicas, y cómo promulgó una mayor colaboración entre fenomenólogos de formación filosófica y científicos culturales¹⁹. Para todos los que pertenecemos a otros ámbitos culturales y desde ellos investigamos la obra de Schutz, el legado de Lester Embree supondrá siempre una inspiración y un referente sólido. Este volumen contiene además cuatro textos de Schutz de 1956 editados por Embree relativos a unos discursos en el *Institute on Ethics*, que permiten al filósofo americano realizar un resumen de la posición ético-política de Schutz. Las discusiones durante los discursos versaron sobre problemas de igualdad de oportunidades en términos de diferentes barreras. Las intervenciones de Schutz se sitúan en el marco del texto "*Equality and the Meaning Structure of the Social World*" (1955)²⁰.

¹⁷ Lester Embree (ed.), *Schutzian Social Science*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, p. XIV.

¹⁸ Lester Embree, "Disciplines beyond Philosophy: Recollecting a Phenomenological Frontier", en Lester Embree / Thomas Nenon (eds.), *Phenomenology 2005, Vol. 5, Part 1: Selected Essays from North America*, Bucharest, Zeta Books, 2007, p. 282.

¹⁹ Cfr. *ibid.*, pp. 271-282.

²⁰ Alfred Schutz, *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, ed. A. Brodersen, The Hague, Martinus Nijhoff, 1964, pp. 226-273.

Como ya se indicó anteriormente, el último volumen que Embree dedicó exclusivamente al pensamiento de Schutz se centra en su teoría de las ciencias culturales: *The Schutzian Theory of the Cultural Sciences* (2015). Embree se lamenta de que la mayor parte de los investigadores en fenomenología no tienen en cuenta el proyecto de Husserl como una *Wissenschaftslehre*, traducido al inglés como “*theory of science*” o “*science theory*”. Schutz sí estuvo interesado en esta disciplina a la cual se refirió en ocasiones como “*methodology*”, en una época en la cual el término no estaba tan relacionado con el uso de técnicas estadísticas y lógicas en la ciencia²¹. Según Embree los científicos tienden a ocuparse de sus disciplinas en particular, mientras que los filósofos, como Schutz, se dedican al estudio de aspectos comunes a todas las especies y géneros dentro de la ciencia²². Nueve de los capítulos de *The Schutzian Theory of the Cultural Sciences* están dedicados al estudio de disciplinas particulares. Algunos de ellos estudian ciencias culturales a las cuales el propio Schutz se refirió, como Economía, Jurisprudencia, Ciencia Política, Sociología y Psicología. Además se dedican cuatro capítulos a disciplinas tratadas en el estilo de Schutz, aunque no estén estrictamente basadas en trabajos del filósofo austríaco. Se trata de Arqueología, Antropología Cultural, Enfermería y Psicoterapia. A excepción de la Arqueología en *The Schutzian Theory of the Cultural Sciences* no se incluyen ciencias históricas ya que, como Embree nos recuerda, Schutz dedicó a la Historia el parágrafo 42 de su obra de 1932²³. Los últimos capítulos de *The Schutzian Theory of the Cultural Sciences* están dedicados al estudio de algunas cuestiones filosóficas del pensamiento de Schutz de las que se ocupó Embree durante su vida acerca de las cuales venía publicando a lo largo de estos últimos años. Destacan ensayos sobre metodología, tipos ideales, el concepto de significado, grupos sociales, relevancia o significatividad y verificabilidad. En definitiva esta última aportación de Embree al estudio de Alfred Schutz en forma de volumen monográfico nos presenta una sólida teoría de las ciencias culturales, junto con el análisis de algunas de ellas a partir de fragmentos de la diseminada obra de Schutz desde su época americana. Lester Embree va más allá de la letra del

²¹ Lester Embree, *The Schutzian Theory of the Cultural Sciences*, Dordrecht: Springer, 2015, p. VII.

²² Lester Embree, “Economics in the Context of Alfred Schutz’s Theory of Science”, *Schutzian Research*, vol. 1 (2009), p. 166. Publicado en castellano: *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XVIII, 2 (2006), p. 310.

²³ Lester Embree, *The Schutzian Theory of the Cultural Sciences*, Dordrecht: Springer, 2015, p. VIII.

propio Schutz para realizar valiosas aportaciones en el espíritu del filósofo austríaco y nos deja muchos caminos abiertos de indudable interés, inspiradores para todo estudioso que se acerque a la obra de Alfred Schutz.

2. REPERTORIO BIBLIOGRÁFICO: LESTER EMBREE SOBRE ALFRED SCHUTZ

2.1. Ediciones de libros y ensayos de Alfred Schutz

"Letters of Schutz to Felix Kaufmann" (1930-1945), en Alfred Schutz, *Collected Papers volumen V: Phenomenology and the Social Sciences*, Dordrecht: Springer, 2011, pp. 209-213, procedente de *Alfred Schutz Papers, General Manuscripts 129*, Yale University, Beinecke Rare Book and Manuscript Library, General Collection of Rare Books and Manuscripts, Series 3, Box 27, Folder 631, tr. Michael Walter.

"Letters of Alfred Schutz with Aron Gurwitsch" (1939-1959), en Alfred Schutz, *Collected Papers, Vol. V: Phenomenology and the Social Sciences*, Dordrecht: Springer, 2011, pp. 227-273. Selección de cartas. Previamente publicadas como *Alfred Schutz, Aron Gurwitsch: Briefwechsel, 1939-1959*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1985; version inglesa: *Philosophers in Exile: The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, ed. Richard Grathoff, trad. J. Claude Evans, Bloomington / Indianapolis: Indiana University Press, 1989.

"The Theory of Social Action: Texts and Letters with Talcott Parsons" (1940-41), en Alfred Schutz, *Collected Papers, Vol. V: Phenomenology and the Social Sciences*, Dordrecht: Springer, 2011, pp. 5-74. Selección de cartas. Previamente publicadas como *The Theory of Social Action: The Correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*, ed. Richard Grathoff, Bloomington / London: Indiana University Press, 1978.

"Letters of Schutz to Eric Voegelin" (1940-1952), en Alfred Schutz, *Collected Papers, Vol. V: Phenomenology and the Social Sciences*, Dordrecht: Springer, 2011, pp. 215-225. Selección de cartas. Previamente publicadas en *Eine Freundschaft, die ein Leben ausgehalten hat: Briefwechsel (1938-1959)*, ed. Gerhard Wagner / Gilbert Weiss, trad. Michael Walter, Konstanz: UVK, 2004,. Publicadas posteriormente en A

Friendship that Lasted a Lifetime: The Correspondence Between Alfred Schütz and Eric Voegelin, trad. William Petropulos, Columbia / London: University of Missouri Press, 2011.

"Choice and the Social Sciences" (1945), en Lester Embree (ed.), *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, Evanston: Northwestern University Press, 1972, pp. 565-590; posteriormente publicado en Alfred Schutz, *Collected Papers, Vol. V: Phenomenology and the Social Sciences*, Dordrecht: Springer, 2011, pp. 75-92

"Outlines on 'Relevance and Action'" (1947), en Alfred Schutz, *Collected Papers, Vol. V: Phenomenology and the Social Sciences*, trad. Michael Walter, Dordrecht: Springer, 2011, pp. 201-208; previamente publicado como "Wiener Exzerpte", en *Alfred Schutz Werkausgabe*, ed. Richard Grathoff / Hans-Georg Soeffner / Ilja Srubar, en *Vol. VI-1: Relevanz und Handeln I: Zur Phänomenologie des Alltagswissens*, ed. Elisabeth List, Konstanz: UVK, 2004, pp. 45-54.

"Reflections on the Problem of Relevance" (1947, 1951), en Alfred Schutz, *Collected Papers, Vol. V: Phenomenology and the Social Sciences*, Dordrecht: Springer, 2011, pp. 93-199; previamente publicado como *Reflections on the Problem of Relevance*, ed. Richard Zaner, New Haven: Yale University Press, 1970.

"Sartre's Theory of Alter Ego" (1948), en Dermot Moran / Lester Embree (eds.), *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy, Vol. 5*, London: Routledge, 2004, pp. 309-327; previamente publicado en Alfred Schutz, *Collected Papers, Vol. I: The Problem of Social Reality*, ed. Maurice Natanson, The Hague: Martinus Nijhoff, 1962, pp. 180-203.

"Positivist Philosophy and the Actual Approach of Interpretative Social Science" (1953), *Husserl Studies*, vol. 14 (1997) 125-149; posteriormente publicado en Dermot Moran / Lester Embree (eds.), *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy, Vol. III*, London: Routledge, 2004, pp. 119-145

- "T. S. Eliot's Theory of Culture" (1953), en Alfred Schutz, *Collected Papers, Vol. V: Phenomenology and the Social Sciences*, Dordrecht: Springer, 2011, pp. 275-289.
- "Sociological Aspect of Literature" (1955), en Lester Embree (ed.), *Alfred Schutz's "Sociological Aspect of Literature": Construction and Complementary Essays*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, pp. 4-7.
- "Schutz's Contributions in the General Discussion at the Institute" (1956), en Lester Embree (ed.), *Schutzian Social Science*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 244s, 247-249, 250-252, 253s, 258s, 264s, 272-275.
- "Some Considerations concerning Thinking in Terms of Barriers" (1956), en Lester Embree (ed.), *Schutzian Social Science*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 287-289.
- "Memorandum" (1956), en Lester Embree (ed.), *Schutzian Social Science*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 291-295.
- "Report on the Discussions of Barriers to Equality of Opportunity for the Development of Powers of Social and Civil Judgement" (1956), en Lester Embree (ed.), *Schutzian Social Science*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 297-311.
- "Letter of Alfred Schutz to Clarence H. Faust, the Fund for the Advancement of Education" (1957), en Lester Embree (ed.), *Schutzian Social Science*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. 313-318.
- "The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl" (1957), Dermot Moran / Lester Embree (eds.), *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy, Vol. II*, London: Routledge, 2004, pp. 143-178; previamente publicado en Alfred Schutz, *Collected Papers, Vol. III: Studies in Phenomenological Philosophy* editado por Ilse Schutz, introducido por Aron Gurwitsch, The Hague: Martinus Nijhoff, 1970, pp. 51-91.
- "The Meaning Structure of the Social World" (1958), en Lester Embree (ed.), *Schutzian Social Science*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999, pp. IX-X.

"Husserl and his Influence on me" (1958), ed. Lester Embree, *The Annals of Phenomenological Sociology*, vol. 2 (1977), pp. 40-44; posteriormente publicado en Alfred Schutz, *Collected Papers, Vol. V: Phenomenology and the Social Sciences*, Dordrecht: Springer, 2011, pp. 1-4.

"Problems of a Sociology of Language" (Fall Semester, 1958), ed. Lester Embree / Fred Kersten, *Schutzian Research*, vol. 2 (2010) 63-107.

Collected Papers, Vol V: Phenomenology and the Social Sciences, ed. Lester Embree, Dordrecht: Springer, 2011.

2.2. Libros de Lester Embree como autor, editor o co-editor

Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch, ed. Lester Embree, Evanston: Northwestern University Press, 1972.

Worldly Phenomenology: The Continuing Influence of Alfred Schutz on North American Human Science, ed. Lester Embree, Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology / University Press of America, 1988.

Japanese and Western Phenomenology, eds. Philip Blosser / Eiichi Schimomissé / Lester Embree / Hiroshi Kojima, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1993.

Phenomenology of the Cultural Disciplines, eds. Daniel Mano / Lester Embree, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.

Encyclopedia of Phenomenology, ed. in chief Lester Embree, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997.

The Phenomenology of Values and Valuing, eds. James G. Hart / Lester Embree, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997 (contiene el artículo de Robert W. Jordan, "The Part Played by Value in the Modification of Open into Attractive Possibilities", pp. 81-94).

Alfred Schutz's "Sociological Aspect of Literature": Construction and Complementary Essays, ed. Lester Embree, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998.

Schutzian Social Science, ed. Lester Embree, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999.

Feminist Phenomenology, eds. Linda Fisher / Lester Embree, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000 (contiene el artículo de Louise Levesque-Lopman, "Listen and You Will Hear: Reflections on Interviewing from a Feminist Phenomenological Perspective", pp. 103-132).

Phenomenology of the Political, eds. Kevin Thompson / Lester Embree, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000.

The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century, Vol. 1-2, eds. Steven Crowell / Lester Embree / Samuel J. Julian, Boca Raton, FL: Center for Advanced Research in Phenomenology, 2001.

Phenomenological Approaches to Moral Philosophy, eds. John J. Drummond / Lester Embree, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002 (contiene el artículo de Michael Barber, "Alfred Schutz: Reciprocity, Alterity, and Participative Citizenry", pp. 415-435).

Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations, eds. Chan-Fai Cheung / Ivan Chvatik / Ion Copoeru / Lester Embree / Julia Iribarne / Hans Rainer Sepp, en www.o-p-o.net, 2003.

Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy, 5 Vols., eds. Dermont Moran / Lester Embree, London: Routledge, 2004.

Phenomenology 2005, Vol. 5, Part 1 & 2: Selected Essays from North America, eds. Lester Embree / Thomas Nenon, Bucharest: Zeta Books, 2007 (contiene el artículo de Michael Barber, "Phenomenology and the Schutz/Voegelin Correspondence, pp. 37-66").

Environment, Technology, Justification: Reflective Analyses, Zeta Books, Bucharest: Zeta Books, 2008.

Alfred Schutz and his Intellectual Partners, eds. Hisashi Nasu / Lester Embree / George Psathas / Ilja Srubar, Konstanz: Universitaetsverlag Konstanz, 2009.

Handbook of Phenomenological Aesthetics, eds. Hans Rainer Sepp / Lester Embree, Dordrecht: Springer, 2010.

Husserl's Ideen, eds. Lester Embree / Thomas Nenon, Dordrecht: Springer, 2013 (contiene el artículo de Michael Barber, "Alfred Schutz and the Problem of Empathy", pp. 313-326).

The Schutzian Theory of the Cultural Sciences, Dordrecht: Springer, 2015.

Phenomenology: Essays in Memory of Petee Jung, eds. Hwa Yol Jung / Lester Embree, Dordrecht: Springer, 2016.

The Golden Age of Phenomenology at the New School for Social Research, 1954-1973, eds. Lester Embree / Michael Barber, Ohio: Ohio University Press, 2017.

2.3. Capítulos de Libros y Artículos de Revistas de Lester Embree

"Everyday Social Relevancy in Gurwitsch and Schutz", *Annals of Phenomenological Sociology* vol. 2 (1977) 45-61.

"Methodology is where Human Scientists and Philosophers can meet: Reflections on the Schutz-Parsons Exchange", *Human Studies*, vol. 3 (1980) 367-373.

"Review of Alfred Schutz, An Intellectual Biography, Helmut R. Wagner", *International Studies in Philosophy*, vol. 19, 3 (1987) 119-122.

"Introduction", en *Worldly Phenomenology: The Continuing Influence of Alfred Schutz on North American Human Science*, ed. Lester Embree, Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology / University Press of America, 1988, pp. XI-XVII.

"Schutz on Science", en *Worldly Phenomenology: The Continuing Influence of Alfred Schutz on North American Human Science*, ed. Lester Embree, Washington, D.C.: Center for Advanced Research in Phenomenology / University Press of America, 1988, pp. 251-274.

- "Schütz's Phenomenology of the Practical World", en Ilja Srubar / Elizabeth List (eds.), *Alfred Schütz, Neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes*, Amsterdam: Rodopi, 1988, pp. 121-144.
- "Notes on the specification of 'meaning' in Schutz", *Human Studies*, vol. 14 (1991) 207-218.
- "In Memoriam: Ilse Schutz (1902-1990)", *Human Studies*, vol. 14 (1991) 219-224. "Introduction: Reflection on the Cultural Disciplines", en Daniel Mano / Lester Embree (eds.), *Phenomenology of the Cultural Disciplines*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 1-37.
- "Ethnic-Studies as Multi-Discipline and Phenomenology", coed. Stanford Lyman, en *ibid.*, pp. 211-249.
- "Editor's Preface" a "Positivistic Philosophy and the Actual Approach of Interpretative Social Science: An Ineditum of Alfred Schutz from Spring 1953", *Husserl Studies*, vol. 14, (1997) 123-125.
- "Introduction", coed. J.N. Mohanty, en *Encyclopedia of Phenomenology*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. 1-10.
- "Constitutive Phenomenology of the natural Attitude", en *ibid.*, pp. 114-116.
- "Cultural Disciplines", en *ibid.*, pp. 121-123.
- "Ethnic Studies", coed. Stanford Lyman, en *ibid.*, pp. 194-198.
- "Aron Gurwitsch", en *ibid.*, pp. 284-287.
- "Human Sciences", en *ibid.*, pp. 315-321.
- "Naturalism", en *ibid.*, pp. 480-485.
- "United States of America", coeds. J. Edie / D. Ihde / J. Kockelmans / C. Schragen, en *ibid.*, pp. 718-723.
- "A Construction of Alfred Schutz's 'Sociological Aspect of Literature'", en Lester Embree (ed.), *Alfred Schutz's "Sociological Aspect of Literature": Construction and Complementary Essays*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, pp. 3-71.

- "Preface" en Lester Embree (ed.), *Schutzian Social Science*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, pp. XI-XIV.
- "The Ethical-Political Side of Schutz: his contributions at the 1956 Institute on Ethics concerned with Barriers to Equality of Opportunity", en Lester Embree (ed), *Schutzian Social Science*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998, pp. 235-285.
- "Los grupos en Schutz: la estructura significativa concreta del mundo socio-histórico", *Franciscanum: Revista de las Ciencias del Espíritu*, vol. 41, 122-123 (1999)187-194; posteriormente en versión original como "Groups in Schutz: The Concrete Meaning Structure of the Socio-Historical World", *PhaenEx: Journal of Existential and Phenomenological Theory and Culture*, vol. 6, 1 (2011) 1-11.
- "A Problem in Alfred Schutz's Methodology of the Cultural Sciences" —revisado y ampliado—, en Hisashi Nasu / Frances Ch. Waksler (eds.), *Interaction and Everyday Life: Phenomenological and Ethnomethodological Essays in Honor of George Psathas*, Lanham: Lexington Books, 2012, pp. 89-102; previamente se publicó en japonés en *Bunku to Shakai*, vol. 1 (1999) pp. 105-31
- "O Atractivo de Alfred Schutz en disciplinas fora da Filosofia, como a Xurisprudencia", *Agora. Papeles de Filosofia*, vol. 19, 1 (2000), pp. 15-30; posteriormente publicado en versión original como "The Appeal of Alfred Schutz beyond Philosophy, e.g. Jurisprudence", en Martin Endress / George Psathas / Hisashi Nasu (eds.), *Explorations of the Life-World: Continuing Dialogues with Alfred Schutz*, Dordrecht: Springer, 2005, pp. 77-95.
- "Alfred Schutz on Reducing Social Tensions", en *Phenomenology of the Political*, eds. Kevin Thompson / Lester Embree, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2000, pp. 81-102.
- "Phenomenology of Nursing as a Cultural Discipline", coautora Florence Tocantins, en *The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century, Vol. 2*, eds. Steven Crowell / Lester Embree / Samuel

J. Julian, Boca Raton, FL: Center for Advanced Research in Phenomenology, 2001, pp. 364-383.

"Alfred Schutz", *The Internet Encyclopedia of Philosophy* (2002), online: <http://www.iep.utm/schutz> —recuperado en 09/2017.

"Husserl as a Trunk of the American Continental Tree", *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 11, 2 (2003) 177-190.

"Reflective Analysis in and of Social Psychology: A Model for Interdisciplinary Phenomenology", en *Essays in Celebration of the Founding of the Organization of Phenomenological Organizations*, eds. Chan-Fai Cheung / Ivan Chvatik / Ion Copoeru / Lester Embree / Julia Iribarne / Hans Rainer Sepp, en www.o-p-o.net, 2003.

"The Possibility of a Constitutive Phenomenology of the Environment", en Charles S. Brown / Ted Toadvine (eds.), *Eco-Phenomenology*, Albany, NY: Suny Press, 2003, pp. 37-50, posteriormente publicado en MORAN, Dermot y EMBREE, Lester (Eds.) (2004) vol. IV, pp. 136-148.

"A Problem in Schutz's Theory of the Historical Sciences with an Illustration from the Women's Liberation Movement", *Human Studies*, vol. 27 (2004) 281-306.

"Phenomenology of the Consocial Situation: Advancing the problems", en David Carr / Chan-Fai Cheung (eds.), *Space, Time and Culture*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004, pp. 119-133.

"Alfred Schutz", en John Shook (ed.), *Dictionary of Modern American Philosophers*, Bristol: Thoemmes Continuum, 2000.

"La economía en el contexto de la teoría de la ciencia de Alfred Schutz", *Areté. Revista de Filosofía*, vol. XVIII, 2 (2006) 309-322; posteriormente publicado en versión original como "Economics in the Context of Alfred Schutz's Theory of Science", *Schutzian Research*, vol. 1 (2009) 165-175.

"Introduction to Volume V: Phenomenology across Disciplines in North America at the Beginning of the 21st Century", coed. Thomas Nenon, *Phenomenology 2005, Vol. 5, Part 1 & 2: Selected Essays from North*

- America*, eds. Lester Embree / Thomas Nenon, Bucharest: Zeta Books, 2007, pp. 13-24.
- "Disciplines Beyond Philosophy: Recollecting a Phenomenological Frontier", en *ibid.*, pp. 271-282.
- "The Constitution of Basic Culture", en *Environment, Technology, Justification: Reflective Analyses*, Zeta Books, Bucharest: Zeta Books, 2008, pp. 87-101; publicado en castellano como "La constitución de la cultura básica", en César Moreno / Alicia de Mingo (eds.) (2005), *Signo, intencionalidad, verdad. Estudios de fenomenología*, Sevilla: Sociedad Española de Fenomenología / Universidad de Sevilla, pp. 345-355.
- "A Beginning for the Phenomenological Theory of Primate Ethology", *Environmental Philosophy*, vol. 5, 1 (2008) 61-74.
- "The Nature and Role of Phenomenological Psychology in Alfred Schutz", *Journal of Phenomenological Psychology*, vol. 39 (2008) 141-150.
- "Book Symposium: Schutz, Seebohm, and Cultural Science", *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 16, 5 (2008) 731-744.
- "Dorion Cairns, Alfred Schutz, and the Egological Reduction" en *Alfred Schutz and his Intellectual Partners*, eds. Hisashi Nasu / Lester Embree / George Psathas / Ilja Srubar, Konstanz: Universitaetsverlag Konstanz, 2009, pp. 177-216.
- "Some Philosophical Differences Within a Friendship: Gurwitsch and Schutz", en *ibid.*, pp. 231-254.
- "Phenomenology and Social Constructionism: Constructs for Political Identity", *Journal of Phenomenological Psychology*, vol. 40, 2 (2009) 127-139.
- "Intra-culturalidad: género, generación y relaciones de clase en Schutz", en *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol. III, Morelia: Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, 2009, pp. 179-193.
- "Introduction", coed. Hans Rainer Sepp, en *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, eds. Hans Rainer Sepp / Lester Embree, Dordrecht: Springer, 2010, pp. XV-XXX.

- "Methodology", en *ibid.*, pp. 215-221.
- "Preface" y "Introduction", en "Alfred Schutz, Problems of a Sociology of Language (Fall Semester, 1958)", *Schutzian Research*, vol. 2 (2010) 55-60.
- "Founding Some Practical Disciplines in Schutzian Social Psychology", *Bulletin d'Analyse Phénoménologique*, vol. VI, 1 (2010) 1-11.
- "Cultural Anthropology in Schutzian Perspective", *Phainomena: Journal of the Phenomenological Society of Ljubljana*, vol. 19, 74-75 (2010) 217-228.
- "Interdisciplinarity within Phenomenology", *Indo-Pacific Journal of Phenomenology*, vol. 10, 1 (2010) 1-7; publicado en castellano como "La interdisciplinarietà dentro de la fenomenología", trad. Luis R. Rabanaque, *Investigaciones Fenomenológicas* 8 (2011) 9-21.
- "Introduction", en Alfred Schutz *Collected Papers, Vol V: Phenomenology and the Social Sciences*, ed. Lester Embree, Dordrecht: Springer, 2011, pp. XI-XV.
- "Phenomenological Nursing in Schutzian Perspective", en Osborne Wiggins / P. Allen / Annette C Allen (eds.), *Clinical Ethics and the Necessity for Stories: Essays in Honor of Richard M. Zaner*, Dordrecht: Springer, 2011, pp. 87-97.
- "Del 'Nosaltres' al 'Jo' I de tornado: Aprenent encara de la New School", *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, vol. XXII (2011) 53-62.
- "A Problem in Alfred Schutz's Methodology of the Cultural Sciences", en Hisashi Nasu / Frances Ch. Waksler (eds.), *Interaction and Everyday Life: Phenomenological and Ethnomethodological Essays in honor of George Psathas*, Lanham: Lexington Books, 2012, pp. 89-102 —versión revisada y ampliada de texto traducido al japonés en *Bunku to Shakai*, vol. 1 (1999) 105-31.
- "It's about Time! A Sometimes Personal Narrative of Schutz Scholarship", *Schutzian Research*, vol. 4 (2012) 9-22.
- "Two Concepts of Type in the Work of Alfred Schutz", *Schutzian Research*, vol. 4 (2012) 125-131.

"Welcome to the phenomenological tradition!", *South African Journal of Philosophy*, vol. 32, 4 (2013) 395-399.

"Cultural Science in Literary Light", en Michael Barber / Jochen Dreher (eds.), *The Interrelation of Phenomenology, Social Sciences and the Arts*, Dordrecht: Springer, 2014, pp. 21-30.

"The Interpretationism of Alfred Schutz or How Woodcutting Can Have Referential and Non-Referential Meaning", en Michael Staudigl / George Berguno (eds.), *Schutzian Phenomenology and Hermeneutic Traditions*, Dordrecht: Springer, 2014, pp. 69-79.

"Constructing a Schutzian Theory of Political Science", en *Phenomenology: Essays in Memory of Petee Jung*, en Hwa Yol Jung / Lester Embree (eds.), Dordrecht: Springer, 2016, pp. 59-75.



**EL ANÁLISIS REFLEXIVO Y EL MÉTODO FENOMENOLÓGICO.
CONTRIBUCIÓN A LA DETRASCENDENTALIZACIÓN DE LA
FENOMENOLOGÍA¹**

**THE REFLEXIVE ANALYSIS AND THE PHENOMENOLOGICAL METHOD.
CONTRIBUTION TO THE DETRASCENDENTALIZATION OF
PHENOMENOLOGY**

Germán Vargas Guillén

Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá
gevargas@pedagogica.edu.co

Resumen: Este estudio da cinco pasos. En el primero se caracterizan los orígenes del análisis reflexivo. Bajo el título "origen" se incluyen, principalmente, las motivaciones y el campo de aplicación al cual está referido. En el segundo paso, se presentan las características del análisis reflexivo, sobre todo en términos de supuestos y de la relación del mismo con el canon fenomenológico de estirpe husserliana. En el tercer paso, se valora el alcance del análisis reflexivo como técnica; en cierto modo, se estudia cómo puede operar con y sin la fenomenología como enfoque, teoría o método integral dentro de la investigación. En el cuarto paso, se establece cómo el análisis reflexivo ha encontrado unas alternativas de aplicación, por parte de Lester Embree; sobre todo, se mira el enlace que tiene o puede tener con la individuación al tenor de la lectura de *Ideas II* de Husserl. Como cierre, en el quinto paso, se establece críticamente el alcance del análisis reflexivo y las posibilidades que ofrece para el desarrollo o continuación de la fenomenología, en el contexto de las vertientes contemporáneas sobre este enfoque.

Palabras clave: Técnica fenomenológica. Primera persona. Sentido. Individuación. Mundo de la vida social.

Abstract: The article is divided into five moments. The first one presents the origins of the reflective analysis; under the title "origin" is included, mainly, the motivations and the scope to which it is referred. The second one refers to the characteristics of the reflective analysis, especially in terms of assumptions and relate to the same lineage husserlian's phenomenological canon. The third one assesses the scope of the reflective analysis as technique; in this way, it explores how can operate with and without the Phenomenology as approach, theory or method integral within the research. The fourth one sets how reflective analysis has found some alternatives of the application by Lester Embree; most of all, the link that has or can have is regarded with to the individuation in way of *Ideas II* by Husserl. Finally, it sets critically the scope of the reflective analysis and the possibilities for development or continuation of Phenomenology in the context of the contemporary approach in this perspective.

Keywords: Phenomenological technique. First-person. Meaning. Individuation. Social lifeworld.

¹ Este texto ha sido realizado en el marco del Proyecto *Ética fenomenológica y formación*. Bogotá, CIUP-Universidad Pedagógica Nacional, Código: DED-469-18.

NOTA PREVIA

El análisis reflexivo es un *método*. Incluso se puede ver como una *técnica*. Sea que se lo tome como método o como técnica, su valor radica en que él en sí mismo es una presentación y un ejercicio de *fenomenología*. La obra de Lester Embree titulada *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica*, traducida en 2003 por Luis Román Rabanaque, es un esfuerzo por mostrar sistemática y progresivamente la práctica fenomenológica. El libro es un *manual*. Está diseñado para el uso de instructores y estudiantes de fenomenología. La obra está orientada tanto a estudiantes de filosofía como a los estudiantes de otros campos de la investigación en ciencias sociales, en ciencias de la cultura, en ciencias humanas y en ciencias de la salud.

La investigación sobre el análisis reflexivo se enmarca en el campo que se ha denominado *fenomenología de la fenomenología*. Ésta, en especial, pone su acento en *el problema del método*. Esta orientación encontró su “fundación” en la *VI Meditación Cartesiana* (1988) de Eugen Fink. Aunque puede ser un análisis valioso la contrastación dentro de ese contexto, aquí sólo se deja indicada la relación y la temática.

Para los colombianos el libro de Lester Embree y la presencia de él como instructor fue una de las maneras de impulsar el estudio de la fenomenología en el contexto del Doctorado de la Universidad Pedagógica Nacional. Entre los muchos diálogos a los que dio origen se puede destacar el intercambio entre José Francisco Rodríguez Latorre en su artículo “Carta de un positivista a un fenomenólogo” y mi réplica presentada en un artículo titulado “Respuesta a la epístola de un positivista a un fenomenólogo”, ambos publicados en 2006 en la revista *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*. En uno y otro artículo se hace una reseña y una valoración crítica de la obra de Embree.

En lo personal, acudí al análisis reflexivo con miras a la enseñanza del método fenomenológico y valoré, en especial, su contribución en el debate sobre la *fenomenología de la fenomenología* como lo presento en la *Parte I* de mi libro *Fenomenología, formación y mundo de la vida. Problemas teóricos y metodológicos de la fenomenología* publicado en 2012.

Conocí a Lester Embree cuando con Antonio Zirión, Rosemary Rizo-Patrón, Guillermo Hoyos, Roberto Walton, y otros, fundamos el Círculo Latinoamericano de Fenomenología —lunes 16 de agosto de 1999, Puebla, México—; volvimos a

coincidir en el II OPO-Meeting² —Lima, Universidad Católica del Perú, agosto 16 al 20 de 2005. Luego aceptó gentilmente nuestra invitación como instructor a la Universidad Pedagógica Nacional —Bogotá, 2007. Volvimos a vernos en el Coloquio Latinoamericano de Fenomenología —en Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, de agosto 29 a septiembre 1 de 2007.

La última vez que coincidimos fue en Segovia en la celebración del IV OPO-Meeting —septiembre 19 al 23 de 2011. También en esa ocasión se refirió al análisis reflexivo, sólo que en las conexiones entre éste y la fenomenología del aparecer en la obra de Dorion Cairns.

Hablo de Lester como un amigo en la fenomenología y como un incansable investigador y animador de la difusión de la fenomenología a todo lo largo y ancho de este mundo. De hecho, Harry P. Reeder, amigo y émulo de Embree, siempre bromeó diciendo que, si fuera posible, “Lester llevaría la fenomenología a las otras galaxias. Y a otros mundos posibles”. Y era verdad.

Quiero detenerme en una valoración del análisis reflexivo como vía para la continuación de la fenomenología, como lo hubiera esperado Lester. Y valoro el análisis reflexivo como una de las aristas más visibles de este fenomenólogo audaz, heterodoxo, políglota, amiguelo y hombre leal, como si este fuera parte de su más querido legado.

A Lester Embree, paz en su tumba.

1. LOS ORÍGENES DEL ANÁLISIS REFLEXIVO

Lester Embree, conspicuo animador de la promoción de la fenomenología, tuvo la fortuna de contar con Dorion Cairns como su maestro —siempre se dirigía a él como su mentor. Entre sus asiduas tareas, llevó a cabo la de ordenar el archivo (*Nachlaß*) de Alfred Schütz. Este legado reside en la Universidad de Memphis, en el Center for Advanced Research in Phenomenology (CARP) del que Embree también fue un tenaz colaborador. Son muchos los datos relevantes de la vida de Embree. Aquí sólo se indican los que pueden contribuir a un entendimiento del análisis reflexivo.

² O.P.O. es la sigla para *The Organization of Phenomenological Organizations*, fundada entre otros por Lester Embree. Una de las actividades centrales de esta organización son los encuentros de la referencia. Cf. <http://o-p-o-phenomenology.org/>

La relación con el *legado* de Schütz y su posición de metodólogo pusieron a Embree en la vía de una fenomenología orientada hacia el mundo social; y, en general, hacia la comprensión de las experiencias mundano-vitales: la salud, las ciencias del cuidado, la enfermería.

La fenomenología de Schütz enseñó no sólo cómo el vínculo de esta disciplina se entrelaza con la sociología y la psicología, sino que ofreció la claridad de la exposición del ver, de lo dado a la experiencia sin el recurso al *ego transcendental*.

En cierto modo, el telón de fondo de la conformación del análisis reflexivo es la siguiente pregunta: ¿cómo proceder, paso a paso, para lograr una descripción fenomenológica del orden de la experiencia en el mundo de la vida social? Y, complementariamente, ¿cómo contribuir al esclarecimiento de las estructuras del mundo de la vida social? Éstas son preguntas que gravitan sobre la exposición de Embree. El punto central, sin rechazo de la experticia y erudición de los escolares en y de la fenomenología, del análisis reflexivo es: cómo permitir el acceso del neófito a la descripción fenomenológica, a su desarrollo, a su puesta en práctica. En último término, el lema “¡A las cosas mismas!” no es para Embree simple tema de expertos; antes bien, es un desafío que se puede tomar sin el paso y sin el peso de todo el recorrido por la escolástica fenomenológica.

Así, en la mira del análisis reflexivo estuvo y está lo que se puede llamar la *práctica fenomenológica*. El ejecutor del análisis reflexivo, a su vez, tiene que entenderse como un *fenomenólogo practicante*. Que esto le permita e, incluso, le lleve a este investigador —sea novato, experto o perito— a estar abierto a la confrontación de las descripciones, a su corregibilidad, es parte inherente del método. Que el peso de la erudición puede impedir ese retorno “¡A las cosas mismas!” es algo que, en muchos sentidos, deja aludido Embree; y, sin embargo, en el origen de este asunto está la distinción entre el lema fundacional de la fenomenología y el lema “¡Ir a los textos mismos!” sean de Platón, Aristóteles, Descartes, Kant o Husserl — contra el cual se alzó no sólo el fundador de la fenomenología, sino el *Movimiento Fenomenológico*, tal como queda descrito por Spiegelberg en su libro *The phenomenological Movement: A Historical Introduction* publicado en 1982 o como lo cuenta Edith Stein en su libro *Estrellas amarillas* traducido en 1992.

Si por algo se caracteriza el origen del análisis reflexivo es porque toma el mundo social no sólo como objeto de la mirada sociológica, psicológica y psicosocial —como en parte la lega Schütz—, sino por la clara comprensión de que el

mundo social es el que vivimos todos y cada uno de los miembros de las comunidades de sentido. Así, por ejemplo, entre los que usamos el transporte público, los funcionarios de éste y los conductores —de buses y de otros vehículos en las vías— se crea una comunidad de sentido como los describe Embree en su artículo “El dónde y el cuándo de las apariciones visuales y auditivas” publicado en el volumen I del Anuario Colombiano de Fenomenología. Y cada uno de los intervinientes en esta escena, a su manera, es un protagonista. Pero, a su vez, ninguna de las perspectivas agota el sentido; antes bien, ofrece una *perspectiva*, contribuye a comprender el *horizonte*.

La comunidad de sentido está compuesta por los sujetos que participan en ella. No obstante, cada quién de los intervinientes conserva su carácter de *primera persona*. Es una posición indelegable. Desde luego, prima la comunicación y se abre la posibilidad del diálogo. Cuanto más implicado el sujeto, tanto más se logra una sintonía y un despliegue de su punto de vista mediante el análisis reflexivo.

El transporte público es un caso relevante. Lo vivimos y llegamos a tener valoraciones de él antes de todo explicitación. El análisis reflexivo entra a jugar un papel significativo cuando no sólo estamos ante la vivencia nuda, sino que damos el paso para establecer no sólo cómo se nos da, sino cuando podemos relativizar nuestra propia perspectiva y verla desde otras posibilidades dentro del mismo horizonte.

De la misma manera, Embree con sus descripciones fenomenológicas muestra nuestra experiencia del cuidado, de nuestro cuerpo, de nuestra salud. La vuelta de Embree a las ciencias del cuidado, al campo de aplicación de la enfermería, muestra la fuerza de este “¡Volver a las cosas mismas!”. Ciertamente, el médico y el enfermero tienen mucho que decir sobre nuestro cuidado. Son cultores de unos saberes, de unas ciencias. Al cabo, sin embargo, cada quien, en primera persona, es el agente de la comprensión de sí mismo, de la actuación sobre sí mismo. En un campo de experiencia la variedad de perspectivas de los participantes enriquece el horizonte, lo cual permite también ampliar el sentido sobre nosotros mismos, sobre nuestro cuerpo. Este ensanchamiento del sentido brinda la posibilidad tanto de comprendernos como de actuar sobre nosotros mismos. Aquí tiene su origen el análisis reflexivo: en la íntima comprensión de ser agentes en primera persona, del sentido; de poder entrar en contacto con las visiones de

los otros; al cabo, de validar el sentido vivido en comunidad, en la generación de una comunidad de sentido.

Un dato, pues, tiene especial relevancia: el análisis reflexivo no comienza por ninguna de las obras de Husserl o de los miembros del Movimiento Fenomenológico. Comienza por cada quien que decide describir su constitución de sentido. Y, sobre todo, la fenomenología no es una doctrina, o al menos no lo es en primera instancia. La fenomenología es primordialmente un *método*. Y, si se quiere, puede ser aprendido como una *técnica*. Se puede seguir paso a paso. Estos pasos, desde luego, pueden validar el alcance de lo que está dado a cada quien en primera persona.

Sí, puede haber y hay expertos en fenomenología; pero lo que decide la validez del análisis reflexivo no es, bajo ningún criterio, el principio de autoridad. Es en sí la *validación intersubjetiva* comienzo y fin de la investigación fenomenológica. En su origen, el análisis reflexivo es un campo abierto y quien llegue a él también tiene que abrirse, en muchos sentidos: despojarse de los textos, del principio de autoridad; entender que la suya, propia, es una perspectiva en un horizonte, validable, pero que no es de suyo *verdad*; disponerse a describir otras perspectivas y, en consecuencia, otros sentidos que son diferentes y enriquecen el *horizonte*.

En síntesis, el origen del análisis reflexivo radica en tomar en serio el lema "¡A las cosas mismas!" y en practicar la fenomenología, la descripción, que se basa en el *ver* —Embree prefiere llamarlo *observar*. En abandonar la expertocracia. La fenomenología, practicada al amparo del análisis reflexivo, es la que puede ejecutar y ejerce el ciudadano de a pie, común y corriente, el hombre de carne y hueso. En eso radica su accesibilidad; en eso radica su dificultad. Entonces, todo el mundo está en capacidad de practicar la fenomenología. Pero esto no implica que seamos fenomenólogos "espontáneamente" o, en términos del canon fenomenológico, en "actitud natural". Antes bien, es preciso pasar, explícita y conscientemente, de esa actitud a la reflexión, a la "actitud reflexiva". El camino para operar ese tránsito es el análisis reflexivo.

Y para dar inicio a ese trayecto o camino tanto como para llegar a la meta esperada, se puede hacer un plan. La tarea del análisis reflexivo puede ser delineada en cada uno de sus pasos; e, igualmente, puede ser controlada críticamente. De este modo, la investigación fenomenológica no es la de un *ego trascendental* que, encerrado en el *presidio de la conciencia*, pueda llegar al *eidos*, a

la *verdad*. Es en la relación con los otros, ante la variedad de perspectivas que configuran el *sentido*, su *validez*, las posibilidades de actuar juntos como se valida el conocimiento.

2. LAS CARACTERÍSTICAS DEL ANÁLISIS REFLEXIVO

El análisis reflexivo tiene una vocación subjetiva, anclada en la primera persona; no obstante, al mismo tiempo es intersubjetivo, vive de la corregibilidad y de la validación, puesto que no puede darse en ausencia de esos dos polos; la exigencia de claridad está en su base. Todo lo que se expresa a través del análisis reflexivo tiene que remitir a un mundo de la vida vivido, compartido. Su claridad está, en buena cuenta, asociado al referente, a la posibilidad de indicar el campo de remisión. Por supuesto, no es posible avanzar en él sin el lenguaje, sin la lengua, sin las estructuras semánticas y sintácticas; pero no se puede quedar en su esclarecimiento. Como en la *Epístola a los Pisones* de Horacio, "el lenguaje es el uso" y, en consecuencia, las dificultades de o en la comunicación se resuelven pragmáticamente, esto es, por referencia al correlato, a la experiencia, al darse del mundo.

Una palabra debe tomarse con especial atención: *análisis*. Desde luego, remite a la larga tradición filosófica, también matemática, en la que un todo se descompone en sus partes. El todo es la vivencia, pero ésta sólo se nos da en estructuras de *sentido*. De lo que trata el análisis es de vivencias de sentido que tienen que ser descompuestas en sus elementos constitutivos; pero un "ingrediente" de cada vivencia es su génesis, su devenir. Así, analizar no es sólo un asunto de descripción de un haz de elementos que convergen en una vivencia hasta que se torna en unidad de sentido; es, igualmente, dar cuenta del devenir, de cómo se llega a dar sentido, de cómo se inserta éste en tradiciones y contextos culturales con su haber sido, su ser y su poder llegar a ser. En términos canónicos, la descripción acontece en y desde la *temporalidad*, con su haz de *retenciones* y *protenciones*, siempre en y desde un *presente viviente* —*hic et nunc*.

De manera paradójica, el *análisis* es posible porque, originariamente, la experiencia se nos da como un todo *unido, enlazado*. En fin, la experiencia, y más exactamente, el *sentido* que se nos ofrece en ella aparece en el modo de una *síntesis*. A ésta hemos llegado activamente, por experiencias o vivencias concretas, por enunciados que nos permiten darles sentido; en fin, *activamente* se ha

constituido una síntesis —*síntesis activa*— que se convierte para todos y cada uno de nosotros en un trasfondo —*background*—, una suerte de *sobreentendido*. Al punto incluso que ese *trasfondo* opera sin que nos demos cuenta, en diversas formas: prejuicios, juicios; nociones, categorías, conceptos; valores, normas, hábitos. En fin, ese trasfondo es efecto, se ofrece también como una síntesis. Sólo que ésta opera pasivamente. El trasfondo es pasividad, *síntesis pasiva*.

La función del análisis es poner al descubierto esta *doble síntesis*. De preferencia, pasar de la *síntesis pasiva* en que se está precomprendido el mundo al haz de *síntesis activa* que vivencial o experiencialmente ha ofrecido la base para la configuración del trasfondo, en fin, de lo que comporta nuestra visión de mundo. El punto radica en que el análisis opere sobre lo enlazado y dé cuenta de su *constitución*. Ésta sólo puede entenderse en el dinamismo del devenir, de lo que se ha vivido o experimentado, en primera persona, por cada quien; y sólo puede ser entendida en esta dimensión. Sólo así se abre el campo de la validez intersubjetiva.

El análisis implica una vuelta a sí mismo, en su posición actual, en su presente viviente, sobre lo vivido. Así, entonces, es el yo en su presente viviente quien opera —reflexivamente— sobre su pasado yo, sobre su devenir. Y al tratar de comprender su ser, su haber sido, su poder llegar a ser: algo se le escapa y algo le agrega. Por lo tanto, la tarea del análisis radica en una suerte de profilaxis que limpia o despeja el campo de la experiencia vivida. De ahí que su recurso para poder acceder a ese campo sea, estructuralmente, la *descripción*. Para Embree no se trata de narrar, mucho menos de interpretar, puesto que el sujeto se lanzaría a la ficción; tampoco de argumentar, puesto que el sujeto se proyectaría, básicamente, a un proceso de justificación de sus acciones, de sus comprensiones, de sus maneras de asumir el mundo y de entenderse dentro de éste. La descripción, en cambio, puede ser “plana” si se quiere; pero tiene la posibilidad de ser controlada como un despliegue de la comprensión del que es posible dar cuenta, explicitar referencias —de nuevo, se acude al “referente”—, validar mediante dispositivos —la cronología, la historia; el hecho; el dato; etc.

Al cabo, si por algo se caracteriza el *análisis* en el análisis reflexivo es porque vincula y refiere permanentemente la *cosa misma*: una vivencia, una experiencia, una materia de hechos, etc. Es, dicho con expresiones del canon fenomenológico, el *polo noemático*.

Ahora bien, el *análisis* no puede ser desconectado de la *reflexión*. Así, pues, tanto valor tiene el uno como la otra. Ahora es posible detener la atención en esta última. La reflexión pone en juego el campo de las variaciones. Es, en sí, apertura y despliegue del *polo noético*. No se trata sólo de lo que se da, sino de la manera como se nos da. No sólo es el sentido, sino la diáspora de posibilidades de sentido que se abren cuando vivimos, cuando tenemos una experiencia. No es sólo la manera en que lo entendemos, sino los múltiples horizontes en los cuales puede ser entendido y realizado el sentido.

Sólo en la reflexión, sólo reflexivamente, *lo que es así*, según una manera de entender una vivencia, una experiencia o un sentido: *podiera ser de otra manera*. Es la apertura a mundos posibles. Entonces, los otros sentidos no sólo son posibles, sino que dan apertura a la comprensión de otros, que entienden el mundo de maneras diferentes a nosotros. Es, en nosotros, en primera persona para cada uno de nosotros, la experiencia de la condición de intersubjetividad del sentido: "así lo vivo yo con respecto a esta experiencia, pero se podría vivir así... y de otras maneras". No es un campo ficcional: no es como si *lo estuviera viviendo*, sino *como si lo pudiera vivir*. En una expresión de Husserl: "Llevo a los otros en mí"³, los porto reflexivamente, se me dan las *posibilidades* de su experiencia.

La reflexividad es la condición de intersubjetividad que me abre a las experiencias que no tengo *hic et nunc*, pero que pudiera vivir. Entonces, por su naturaleza, la reflexividad desdogmatiza, rompe el curso de la actitud natural, relativiza el punto de vista propio; y, sin embargo, no implica el abandono de lo que efectivamente se me da. Por la reflexividad hay visiones alternativas de mundo. Sobre éstas son posibles tanto disensos como consensos. Por la vía de la reflexividad se abre el campo de las variaciones imaginativas.

El análisis reflexivo es la conjunción estructural de *polo noemático* y *polo noético*, tanto de la experiencia de la primera como de la segunda persona. Así, pues, en él sólo cabe la posibilidad de un sentido detrascentalizado: no hay lugar para el *ego solitario*. Si por algo se caracteriza el análisis reflexivo es porque no es trascendental. Esta característica lo acerca cada vez más a la idea de *ciencia rigurosa* y es un "tipo" de método de investigación que puede vérselas con cualquier demanda tanto de rigor como de validez, de contrastación y de recurso

³ Julia V. Iribarne, *La intersubjetividad en Husserl*. Vol I, Buenos Aires: Editorial Carlos Lohlé, 1987, p. 139.

al referente. Sólo que es un método natal de la fenomenología entendida como ciencia y de entraña personal, social y cultural. De esta manera, característico del análisis reflexivo es que se define por su estructura metodológica y deja de lado cualquier pretensión de doctrina.

Si bien es cierto que Embree mantiene toda esta fundación o fundamentación del análisis reflexivo, podemos decir, en lo más entrañable del canon fenomenológico, su manera de presentarlo se atiene a un lenguaje llano, directo. Por lo tanto, él llama *observar* —como ya se dijo— al “ver” que dejó establecido Husserl desde las Lecciones de 1907 compiladas en la Hua II, mantiene la estructura de ésta como fundante de la práctica fenomenológica. Este *observar* da lugar al *informar*, en el cual retoma la sentencia canónica de Husserl según la cual “el mundo de la vida se nos da lingüísticamente sedimentado”. Sólo tras estos dos pasos pone el énfasis en el *reflexionar* que, como se ha mostrado, abre el campo de las variaciones imaginativas. Pero, ¿sobre qué recae todo este proceder? Ahí es cuando Embree da con el *querer*, el *valorar* y el *creer*, en fin, todo lo que en pasividad ha llegado a ser efecto de la actividad. Así, sienta las bases para que metódicamente se tome la dirección del *analizar*, esto es, el poder dar cuenta de la experiencia producida por sus procesos constitucionales. Este recorrido concluye, como lo muestra Embree, con el problema de la validez, al amparo de lo que llamó el *examinar*.

3. EL ALCANCE DEL ANÁLISIS REFLEXIVO COMO TÉCNICA

A lo largo de su exposición, en su libro *Análisis reflexivo*, Embree muestra que la fenomenología no es cosa de erudición. De hecho, la llama el “primer vicio”. Para él, la erudición incluye “la edición, interpretación, reseña y traducción”⁴. Tampoco acepta que la fenomenología sea cosa de “argumentación”, puesto que los “fenomenólogos genuinos [...] no presentan por regla general argumentos. Presentan más bien «análisis»”⁵.

Para Embree uno de los hechos más significativos que se debe registrar es que “la fenomenología” no “es exclusivamente una tradición dentro de la filosofía,

⁴ Lester Embree, *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica. A First Introduction into Phenomenological Investigation*, trad. Luis Rabanaque, Morelia: Jitanjáfora, 2003, pp. 10s.

⁵ *Ibid.*, pp. 12s.

es decir, de la filosofía concebida como una especialidad a la par de otras”⁶. En cambio, hay “una corriente fenomenológica en la psiquiatría desde antes de la Primera Guerra Mundial, y recientemente ha resultado fácil identificar tendencias fenomenológicas en una veintena de otras disciplinas no filosóficas durante el primer siglo de la fenomenología”⁷.

Embree escribió “Prefacio para los instructores”⁸ a su obra. Este dato es especialmente significativo a la luz de la tesis aristotélica según la cual propio de la ciencia es que puede ser enseñada. Ése es el motivo central de la obra. Por eso, según sus propias palabras: “Los colegas pueden apreciar mi placer por emplear la forma de manual”⁹. En resumidas cuentas, Embree procede con la fenomenología como si fuera una *técnica*. Así había sido llamada por Levinas en los *Cuadernos Royaumont* de 1959 (traducidos por Podetti en 1968).

A diferencia de Levinas, el logro de Embree consiste en que no sólo *nombra* la fenomenología como *técnica*, sino que hace un *manual* para que esta técnica pueda ser estudiada, apropiada, sometida a usos en diversos campos del saber. Por eso el libro no sólo consta de gráficos que sintetizan lo que expone tanto conceptual como operativamente, sino que cuenta con recuadros que podrían o deberían ser resueltos por los aprendices. Igualmente, el libro ofrece recuadros con preguntas que pueden hacer tanto las veces de control de lectura como de ejercicios de aprendizaje. Un caso es el que ofrece la figura 7.1.¹⁰, en la sección sobre el *examinar*; el aprendiz debe responder:

1. ¿Cómo está dispuesto a querer u obrar en esta actitud?
2. ¿Qué es valorado en forma positiva o negativa, absoluta o comparativamente, etc.?
3. En dicha actitud, ¿en qué cosas se cree y de qué modo?
4. ¿Qué tipo de experiencias y de objetos en tanto que experiencias son inherentes a esta actitud?

Didácticamente llama la atención cómo el cuadro comienza con la pregunta 4 que sólo puede ser respondida tras la elaboración de las tres preguntas precedentes. Se trata de aprender a examinar actitudes. Están implicadas la “natural”

⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*, pp. 10-29 y pp. 11-30.

⁹ *Ibid.*, pp. 28s.

¹⁰ *Ibid.*, pp. 500s.

y la “reflexiva”, pero ante todo lo que se quiere es que el aprendiz identifique cómo operan, si se quiere, *pasivamente*, las actitudes como un flujo o una corriente y cómo éstas han llegado a ser constituidas.

Embree expresa confianza en que: llegar a ser un fenomenólogo competente es asunto de práctica, más que de cualquier otra cosa; en que la fenomenología puede ser, como análisis reflexivo, practicada en cualquier campo del saber, siempre que esté implicado el sujeto, en primera persona, en su relación con los otros. De esta manera, el alcance de la técnica está en que pueda ser puesta y se ponga en juego. Incluso, como si se tratara de cualquier otro dispositivo, digamos de un artefacto, la fenomenología puede ser puesta en funcionamiento. Si se siguen las instrucciones, se puede operar con ella. No se exige hacer un voto de confianza en la fenomenología como doctrina; aun si se toma como técnica, quien la practica no tiene que empezar y terminar sus estudios en y por la fenomenología. Antes bien, puede acudir a ella como si fuera un módulo, una fase, un momento o un procedimiento dentro de un diseño que, en últimas, suscribe otro enfoque, otra teoría u otro método.

Si se quiere, es la detranscendentalización de la fenomenología en el modo de una heterodoxia nacida desde el seno mismo del canon. Embree no asume que el análisis reflexivo sea única y exclusivamente proveniente de Husserl, con todo y el santo y seña del canon husserliano. En cambio, asume que en éste conjuga elementos que tributan al pensamiento y la obra de Henri Bergson, William James, Edmund Husserl, Max Scheler, Martin Heidegger, Alfred Schütz, Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre y de sus maestros Edward G. Ballard, Dorion Cairns y Aron Gurwitsch¹¹.

Por esto, el libro *Análisis reflexivo* comporta una dosis, sí, muy significativa de “las fenomenologías”, pero igualmente tiene acentos y énfasis que provienen del pragmatismo. Si el diálogo entre la fenomenología y el pragmatismo avanza en un punto —más por las *cosas mismas* que por la erudición— es a raíz de esta obra y, en especial, por el valor que tiene el *referente*, sea que se lo llame *cosa misma*, *materia de hechos*, *vivencia*, *experiencia*, *sentido*.

Tal vez el fenomenólogo canónico, ortodoxo, se pueda prevenir ante el uso de la expresión “técnica” y “técnica fenomenológica”. Lo que logra el manual de

¹¹ *Ibid.*, pp. 26s.

Lester Embree es resignificar el valor de estas expresiones. Con ello, una apertura al campo de la investigación en las ciencias sociales, en las ciencias humanas, en las ciencias de la cultura, en las ciencias del cuidado. Este camino es el de una desacralización de la fenomenología, un intento de superar en ella la "expertocracia". La vuelta "¡a las cosas mismas!" es la condición de posibilidad de un diálogo interdisciplinario que se nutre de una suerte de llave maestra, a saber, la descripción. Ésta puede ser llevada a cabo "técnicamente". También puede ser corregida "técnicamente". Por lo tanto, se puede tener un diálogo entre diversos sujetos y disciplinas a raíz de las *cosas mismas*.

Embree, con su libro —con la exposición y la aplicación del análisis reflexivo como "técnica"— cambia el sentido de oposición entre la fenomenología y las diversas expresiones teóricas y metodológicas de las ciencias sociales, de las ciencias de la cultura, de las ciencias humanas, de las ciencias del cuidado —que se engloban, a veces sin los matices necesarios, como *positivistas*— y abre un plano de cooperación y de diálogo que puede llevar a que éstas se enriquezcan mutuamente. De la misma manera, esta cooperación propicia que la fenomenología se convierta en un proyecto de ampliación de la racionalidad científica al amparo de la perspectiva de los sujetos y de su experiencia en el mundo de la vida.

Sea o no un propósito deliberado de Embree, el análisis reflexivo se abre como un campo de intersección entre la fenomenología y las otras prácticas de investigación que tienen por centro la experiencia humana de mundo, su racionalización, la ampliación de sus sentidos.

4. LOS CAMPOS DE APLICACIÓN

Fenomenología continuada. Contribuciones al análisis reflexivo de la cultura, publicada en 2007, es una obra que compila ensayos de Embree de distintos períodos de su trayectoria investigativa. En efecto, lo que ofrece son, puede decirse, aplicaciones: en su primera parte, a las diferencias generacionales, a la etnofobia norteamericana, a las actitudes de clase, a la dialectología de género, a las ficciones de cortesía, a la buena salud de los ecosistemas, bajo el supuesto de que se trata de dimensiones poco exploradas en el "mundo de la vida"; en la segunda parte, en cambio, con una orientación hacia las reflexiones filosóficas,

atiende: la constitución de la cultura básica, la reflexión sobre las disciplinas culturales, el modelo gurwitscheano para explicar la cultura y los avances concernientes a la valoración y a la acción —según *Ideas II* de Husserl.

¿Qué es lo que le interesa a Embree, en términos de la aplicación del análisis reflexivo? Se puede responder, sumariamente: 1) “[...] mostrar que el famoso mundo de la vida de la fenomenología es completamente *sociocultural*”; y, 2) “[...] ver cómo la fenomenología puede ser continuada”¹². Sin embargo, desde el punto de vista teórico, tal vez la mayor contribución se encuentra cuando Embree observa que en todo útil —trae a colación el ejemplo de un martillo para abrir nueces — puede ser “analizado en términos de hábitos individuales, existen modelos culturales de acción en lo que participa una multitud de personas”¹³; en fin, el punto que enfatiza es que “la vida cultural es más práctica que valorativa o cognoscitiva”¹⁴. Para Embree, lo que implica la constitución de una “cultura básica” es reconocer que “hay un estrato en la vida consciente y también en el mundo que está *por debajo* del de las formas categoriales, de los constructos del sentido común, del pensamiento o la interpretación, y que, a la vez, está *por encima* de la percepción sensible de las cosas naturales”¹⁵. Aquí entra en juego la visión de la individuación, del fenómeno y de la fenomenología de la individuación, pues “este estrato puede llamarse “cultura básica”, y puede ser abstraído junto con el estrato categorial para alcanzar el nivel de las cosas naturales, las cuales, a propósito, son físicas, vitales o biológicas, o somatopsíquicas”¹⁶.

La tesis fuerte del análisis reflexivo es que la cultura —en particular, lo que, según este enfoque, se tiene que entender como “cultura básica”— es el entorno de individuación. Que ésta ocurra en el orden *essendi* tanto como en el *cognoscendi* es cosa que se evidencia a cada paso. Sólo que su múltiple darse, en uno y otros ámbitos, puede ser simultáneo o sucesivo; puede darse el primero sin que llegue a conocerse; puede darse en el orden *cognoscendi* y, por éste, impactar o implicar el orden *essendi*.

La pura fenomenidad es física. Si ésta llega a desplegar una fenomenalización es por la vida, por el despliegue de los procesos biológicos. No obstante, el campo

¹² Lester Embree, *Fenomenología continuada. Contribuciones al análisis reflexivo de la cultura*, Morlia: Jitanjáfora, 2007, p. 9.

¹³ *Ibid.*, p. 173.

¹⁴ *Ibid.*, p. 174.

¹⁵ *Ibid.*, p. 176.

¹⁶ *Idem.*

fenomenológico se abre cuando entra en juego la individuación psíquica, que jamás deja de ser somática. Por eso, puede decirse, el campo fenomenológico es el de la individuación somatopsíquica.

¿Cómo es el orden de esta individuación? En el orden somatopsíquico se da tanto la dimensión pática como la práxica. Es en éstas donde se constituye el valor. "Aquello que tiene un valor positivo puede fácilmente decirse no sólo que es bueno, sino también, como un *positum*, que es un bien"¹⁷. Este *bien* es lo propio, lo que se da en propiedad. No es una "hacienda" o una "extensión". El *bien* como *positum* es lo que aparece o se da; y aparece o se da en la forma de un *valor*. Lo vivido es tal en la medida en que es valorado, en que es un bien, en que se da en propiedad. Aquí opera la individuación como estructura fundante del orden somatopsíquico.

Embree lee *Ideas II* de Husserl para ver cómo se integran esos niveles de individuación. En fin, su aproximación muestra cómo el mundo de la cultura, que es entorno de individuación, se erige sobre los estratos biológicos y físicos como su condición de posibilidad. Si el mundo de la vida se da lingüísticamente sedimentado es en razón de su soporte en el estrato biológico y en el físico, que se individúan en la pasividad del *modus essendi*.

En resumidas cuentas, el campo de aplicación del análisis reflexivo está, al amparo de la lectura de *Ideas II*, en la dación física y biológica de la *hylé*. Estas daciones son la condición de posibilidad de la dación de la cultura; y de la operación de la cultura como *entorno de individuación*.

Para Embree uno de los lugares en que se ve este operar es en las valoraciones relativas a los ecosistemas y la salud de los mismos:

La complejidad de la materia puede enfocarse al nivel de los fines y de los medios que han de ser queridos hacia el bien de la salud general y a través de la consideración de los medios —por ejemplo el tiempo y el esfuerzo— y fines que están más allá de él —como por ejemplo ser medioambientalmente ejemplar en la sociedad.¹⁸

En estas valoraciones no sólo está en juego la *hylé*, sino el sentido constituido sobre la misma —las habitualidades, las creencias, los valores, etc.

¹⁷ *Ibid.*, p. 236.

¹⁸ *Ibid.*, p. 153.

5. LIMITACIONES DEL ANÁLISIS REFLEXIVO

Embree es plenamente consciente de que: “La fenomenología es un enfoque que puede describirse muy concisamente como análisis reflexivo”¹⁹. Más aún, que “este enfoque puede ser emprendido en muchas disciplinas”²⁰. Empero, según su punto de vista, “no puede adoptarse en las disciplinas formales tales como en las matemáticas o en las ciencias naturalistas, como la química, aunque puede adoptarse en los esfuerzos posteriores para entender lo que se hace en dichas disciplinas”²¹.

En todo caso, para Embree, el análisis reflexivo “efectivamente puede ser llevado a cabo, sin embargo, es en las disciplinas que tematizan aspectos del mundo sociocultural”²², a fin de responder a las cuestiones: “Cómo un mundo es cultural en virtud de la valoración y la volición y cómo puede ser social al tener en él a otros, no humanos y humanos”²³.

Al menos dos indicaciones deben ser hechas: 1) El análisis reflexivo no da cuenta de cómo es posible la fenomenología en campos de las ciencias que no tematizan manifiesta y directamente la cultura, el mundo social. 2) Al cabo, el análisis reflexivo se las ve con los valores, la volición, las relaciones entre los humanos y de los humanos con su entorno. Su alcance, como queda visto, es al mismo tiempo su limitación. Es canónico en la obra de Husserl y en la tradición fenomenológica el volver la atención a la geometría, la lógica, a las matemáticas. En principio, éstos no son campos del análisis reflexivo; o, al menos, no lo es porque en este reino formal no entra en juego la experiencia relativa al mundo social, al mundo de la cultura; a los valores, a la voluntad. En cierto modo, el análisis reflexivo es una fenomenología única y exclusivamente del mundo social y cultural.

Como queda visto, tampoco está en discusión el espacio. Estudios abiertos por obras como *Cosa y espacio* —editados en la Hua XVI— quedan, igualmente, al margen de las consideraciones explícitas del análisis reflexivo. Con esto, es una fenomenología que prioriza el tiempo, la vivencia del tiempo, el mundo social y cultural de la temporalidad. Pero, ¿qué pasa con el *sistema de los lugares*?

¹⁹ Lester Embree, *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación*, pp. 194s.

²⁰ *Idem.*

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ *Ibid.*, pp. 94s.

¿Cómo se da la constitución de éste a partir del *cuerpo*? Y, ¿cómo una fenomenología del cuerpo, una fenomenología del lugar, una fenomenología del espacio —por separado o todas ellas en conjunto— permiten fundar la experiencia intersubjetiva y, en último término, la comprensión del sentido? Todo esto, al parecer, escapa al análisis reflexivo.

Queda todavía un asunto más que no es del todo claro, a saber, si el análisis reflexivo puede estar *al* margen, es decir, por fuera de toda consideración; o antes bien, *en las* márgenes de lo psicológico, del estudio de las estructuras de la mente. Tal vez, todavía, el campo de la fenomenología de la mente y la fenomenología de la cognición no han dado cuenta de los procesos idiosincrásicos y de la relación entre estas estructuras y las estructuras del mundo de la vida social y cultural; de la mutua interrelación entre fenomenología cognitiva y/o fenomenología del mundo de la vida social y cultural. El análisis reflexivo puede estar o lo está, en la versión de Embree, *al* margen. Nuestra hipótesis es que tanto el análisis reflexivo como la fenomenología de las estructuras del mundo de la vida social y cultural, *à la* Schütz o *à la* Embree, respectivamente, contribuyen a un atemperamiento de la naturalización de la fenomenología que puede dar con una visión rica de la cognición, de la psicología fenomenológica²⁴, de la comprensión no sólo encarnada (*embodiment*), sino que se valga de la distinción entre cuerpo y carne, que profundice la diferencia entre *Körper* y *Leib*, que se comprometa tanto con la fenomenología material como con la fenomenología de la individuación.

La riqueza del análisis reflexivo, tal como lo desarrolla Embree y en lo que es continuador, en buena cuenta, de la tradición abierta por Cairns-Schütz se halla ante una autolimitación que confina la fenomenología a un enfoque sociologista y culturalista. No obstante, queda abierto, por vía de hipótesis, una relectura de la fenomenología como análisis reflexivo en dirección de, al menos, cuatro diálogos: con las ciencias formales y el reino de las estructuras de pensamiento; con las ciencias naturales, y el reino de las dimensiones fisiopsicológicas de los procesos de pensamiento; con las estructurales materiales —la *hylé*, el espacio, el

²⁴ Cf. Stee Hernández, *¿Es posible naturalizar la fenomenología? La naturalización de la psicología fenomenológica en sentido débil y la imposibilidad de la naturalización en sentido fuerte* [Tesis de grado, presentada en la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, en 2017].

sistema de los lugares— que subyacen fenoménicamente a toda posibilidad de la fenomenología; con la individuación física, biológica y psíquica.

El análisis reflexivo está ante la posibilidad de reconocer un reduccionismo metodológico para el inicio de su sistematización y formalización; pero, igualmente, está ante la posibilidad, potente, de generar su resignificación en diálogo con “las fenomenologías” que forman parte de la contemporaneidad y que enriquecen el Movimiento Fenomenológico.

REFERENCIAS

- EMBREE, Lester, *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica*, trad. Luis Rabanaque, Morelia: Jitanjáfora, 2003.
- , *Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Investigation*, Bucarest: Zeta Books, 2011².
- , *Fenomenología continuada. Contribuciones al análisis reflexivo de la cultura*, Morelia: Jitanjáfora, 2007.
- , “El dónde y el cuándo de las apariciones visuales y auditivas”, *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. I (2007) 171-178.
- FINK, Eugen, *VI Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelehre*, Ed. G. van Kerckhoven / H. Ebeling / J. Holl, The Hague: Kuwer Academic Publishers, 1988.
- HORACIO, *Epístola a los Pisones* (trad. T. Iriarte), en <http://www.cervantesvirtual.com>
- HUSSERL, Edmund, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, ed. Walter Biemel, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. (Hua II).
- , *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, ed. Marly Biemel, The Hague: Martinus Nijhoff, 1952. (Hua IV).
- , *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, ed. Ulrich Claesges, The Hague: Martinus Nijhoff, 1973. (Hua XVI).

- HERNÁNDEZ, Stee, "¿Es posible naturalizar la fenomenología? La naturalización de la psicología fenomenológica en sentido débil y la imposibilidad de la naturalización en sentido fuerte" [Tesis de grado, presentada en la Universidad Pedagógica Nacional, Bogotá, en 2017].
- IRIBARNE, Julia V., *La intersubjetividad en Husserl: Vol I*, Buenos Aires: Editorial Carlos Lohlé, 1987.
- LEVINAS, Emmanuel, "Reflexiones sobre la 'técnica' fenomenológica", en *Husserl. Cuadernos de Royaumont*, trad. A. Podetti, Buenos Aires: Paidós, 1968.
- RODRÍGUEZ, Francisco, "Carta de un positivista un fenomenólogo", *Cuadernos de Filosofía Latinoamericana*, vol. 27, 94 (2006) 292-308.
- SPIEGELBERG, Herbert, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction*, The Hague: Martinus Nijhoff, 1982.
- STEIN, Edith, *Estrellas amarillas*, Madrid: Espiritualidad, 1992.
- VARGAS, Germán, *Fenomenología, Formación y mundo de la vida. Problemas teóricos y metodológicos de la fenomenología*, Saarbrücken: Editorial Académica Española, 2012.
- , "Respuesta a la epístola de un positivista a un fenomenólogo", *Anuario Colombiano de Fenomenología*, vol. I (2007) 179-194.



**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@fsf.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 arrojarnos 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 lembreeano. 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.

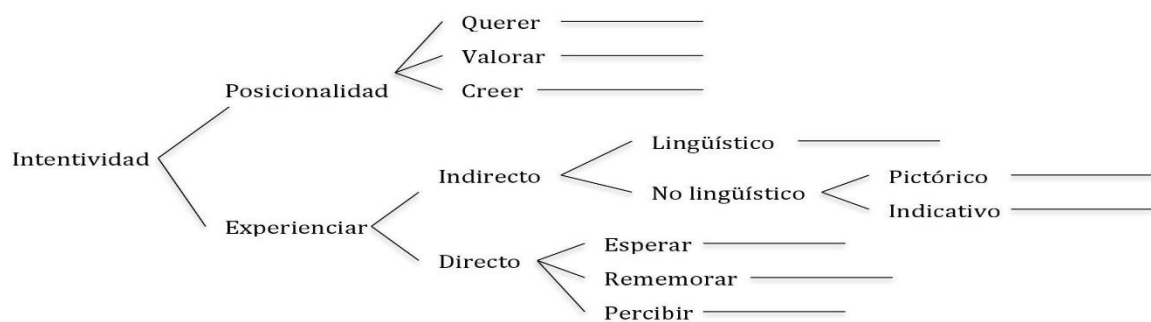
2. LESTER EMBREE Y JAVIER SAN MARTÍN: UN DEBATE DE PROFUNDIDAD FENOMENOLÓGICA

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 las más significativas sean 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 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 herme-néuticas”? ¿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,

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.

sino que, sencillamente, aun no había sido descubierto —conscientemente—, pero la “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 intencional* 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.



**DE LA SURPRISE, TOUJOURS DE LA SURPRISE.
DU TEMPS, TOUJOURS PLUS DE TEMPS...**

**DE LA SORPRESA, SIEMPRE DE LA SORPRESA.
DEL TIEMPO, SIEMPRE MÁS TIEMPO...**

Natalie Depraz

Université de Rouen Normandie / Archives-Husserl ENS, Paris
natalie.depraz@univ-rouen.fr

Pour Lester, mémoire éternelle

ABOUT MORE PHENOMENOLOGY OF TIME
(FLORIDA, DELRAY BEACH, 15-20 NOVEMBRE 1995)
(EXTRAIT DE POLYLOGUES)

15 novembre, 11h45: départ pour Miami. Neuf heures de vol, six heures de décalage, à bord d'un Boing 747. Tout change de dimension: il y a plusieurs accès à bord, en fonction du numéro de notre place, les consignes de sécurité sont projetées sur grand écran, et tout y est montré, même l'évacuation par toboggan, l'amerrissage et les canots de sauvetage... Nous volerons longtemps. Je n'ai jamais passé un temps aussi long dans un avion: je ne pars pas très longtemps —six jours— mais je pars *loin*. Cette fois, c'est l'éloignement spatial, plus que la longueur du séjour dans le temps, qui crée nostalgie et émotion. Je n'ai jamais connu cela. C'est la première fois que je me sens si démunie.

<p>15h: en vol. Nous volons à 682 kilomètres par heure et la température est de 58 degrés celsius.</p>
<p>19h: il est 1h p.m. à Miami, où nous arriverons dans deux heures. Le temps passe sans passer, puisque nous le remontons: nous sommes en pleine phénoménologie génétique. Suspendue dans l'air, je suis comme en apesanteur. Il n'y a plus ni temps, ni espace connus, et pourtant, je reste un individu parmi d'autres: il y a bien un autre temps, celui que rythment repas, collations, films et informations, un autre lieu, clos et climatisé, partagé. Font-ils de moi cet individu qui ressent ce que je suis en train d'écrire? Il semble que je sois cet individu-ci par delà tel temps et tel espace. Voilà qui est à présent plus que manifeste.</p>
<p>3h 45 p.m. à Miami (21h45 à Paris). Il fait 22 degrés celsius, température inhabituellement basse pour la saison. J'attends parmi indiens, noirs et hispanisants le <i>shuttle</i> qui nous emmènera à la gare; puis, le fameux <i>Trirail</i>, archaïque, poussif et bigarré m'emporte vers Delray Beach, traversant zone sur zone. Suis-je bien aux Etats-Unis?</p>
<p>5h 30: Magnifique coucher de soleil sur les palmiers, rouge et dense sur fond de bleu profond.</p>
<p>5h 45: arrivée à Delray Beach. Lester Embree m'y attend. Son aspect «cowboy», sur lequel insistait en souriant Rudolf Bernet avant mon départ, me frappe moins que sa simplicité. Sa maison ornée de fines colonnes qui rappellent le style colonial date de 1920: son «ancienneté» est remarquable, par rapport aux maisons le plus souvent construites dans les années 80. Delray Beach a 120 ans, elle reste implicitement séparée en deux quartiers, l'un noir, l'autre blanc. Nous allons manger dans un restaurant mexicain, très typique à l'intérieur: de l'extérieur, on dirait un motel! Je goûte à différents plats très «spicy» en buvant de la sangria au fil d'une conversation qui passe de l'Inde à Cuba, puis à l'écologie et à la politique chez Husserl, pour enfin déboucher sur celle de Simone Weil...</p>
<p>Couchée à 3 heures du matin (H. F.) —9 h p. m.— je dors d'une traite jusqu'à 6 h a. m. (12 heures en France): le lever du soleil, à 6 heures 15, est de toute beauté.</p>
<p>16 novembre, 15h-17h: longue marche sur la plage. L'océan est doux et chaud. Je t'imagines près de moi, à marcher sur le sable, et nous allons pendant des heures, le soleil devant nous, Jean-Emmanuel gambadant au devant de nous. Il n'y a personne, et la plage s'étend à perte de vue.</p>
<p>Au début, je cherche désespérément des galets, puis je découvre mieux que cela, des pierres incrustées de coquillages minuscules et, plus encore, de magnifiques coquillages doux au toucher, roses et jaunes. Le vent souffle, mais il fait tiède. Je vais de l'avant, à</p>

la recherche de l'immensité. Grand silence. Seul le fracassement des vagues sur la plage l'interrompt et fait écho à cette immensité. Que dire d'autre, sinon que bonheur d'être là et tristesse profonde que tu ne sois pas là s'affrontent en moi, s'entrechoquent jusqu'à la souffrance, jusqu'à l'apaisement. Tu es présent dans chacun de mes pas, dans chacune de mes impressions, de mes pensées. Ensemble, tous les trois, nous irons en Floride.

Ce soir, nous dînerons chez Lester Embree, dans cette étrange maison qui n'a pas de foyer, pas d'intimité, mais qui respire en son sein l'air du dehors, des arbres, de l'herbe et de l'air. Elle va si bien avec cette phrase qu'il m'a dite ce matin, pour me donner à comprendre son souci de l'écologie: «My home is a jungle, the jungle is my home». C'est un partisan farouche de la «*deep ecology*»: ses articles comme ses cours en témoignent. *Ethnicity, gender, environment* sont ses trois catégories-clé. Hostile aux analyses textuelles, il revendique une pratique vivante et quotidienne de la phénoménologie. Je suis curieuse de voir comment les journées sur le temps vont se dérouler: il hait le gazon et les chats domestiqués.

Quant à *Atlantic Florida University*, c'est un mélange étonnant de béton et de verdure. Les bâtiments sont sinistres et, tout autour, les gazons et les palmiers «rappellent» la nature. *Brave New World* n'est pas loin.

En parcourant le *1995 Visitor's Guide* du Seagate Hotel, Private Club où je dispose d'une suite très luxueuse, avec télévision, cuisine, salle de bain, salon et chambre double (Franck n'est pas auprès de moi!), je découvre sept différentes *Houses of Worship*: 6 Catholic Churches, 3 Episcopal Churches, 3 Presbyterian Churches, 3 Methodist, 1 Baptist, 1 Lutheran and 3 Synagogues... Je suis stupéfaite.

Il est 17 heures et le soleil se couche lentement sur les palmiers. Je me souviens brutalement d'une remarque de Lester Embree sur l'orientation ou, plutôt, sur l'absence d'orientation dans ce plat pays qu'est la Floride (dans la South Florida, on ne gagne que deux mètres en 25 kms!): puisque l'on ne peut s'orienter par rapport à la terre, orientons-nous par rapport au ciel, et au mouvement des nuages!

17 novembre: première journée de travail. John Brough ouvre la *Conference* avec un exposé remarquable sur les différentes modalités de temporalité à l'oeuvre dans les arts plastiques et, notamment, dans la peinture. Mais la question reste ouverte de savoir si la «plasticité» du temps dans les arts picturaux est telle (son titre est «*Plastic Time*») qu'aucune structure temporelle intrinsèque ne reste dominante ou ne soit un fil conducteur pour la compréhension de l'oeuvre plastique. J'essaie devant lui de défendre l'idée d'un nécessaire critère unificateur de la temporalité d'une peinture donnée, à savoir son caractère synoptique (i.e. simultané), mais il ne semble pas convaincu.

Suit un exposé typiquement New Age où les références au bouddhisme, à Gurtchiev et à Husserl se côtoient, suggérant la présence d'une *mindfulness* révélée par des «altered states of consciousness»: l'air du temps est là au *Seagate Hotel*.

Les autres exposés sont sans intérêt: R. Bruzina «sticks to the text», les autres parlent d'historicité et de narrativité. Dans la conversation avec K. Held qui suit l'exposé New Age, nous avons une confrontation intéressante: il insiste sur la différence irréductible entre l'unité plotinienne régissant en dernière instance l'ensemble de la théologie occidentale, laquelle reconduit inévitablement la figure onto-théo-logique de la métaphysique, et l'indifférenciation an-égoïque qui traverse le bouddhisme Zen. Il réduit ce faisant la théologie occidentale à un mysticisme fusionnel de l'unité et ne saisit pas la portée d'une voie négative ou gnostique qui déferait de l'intérieur le cadre même de l'onto-théo-logie; il accentue par ailleurs l'opposition avec l'Orient, lors même que la méditation bouddhiste n'abolit pas purement et simplement l'ego, mais le resitue plutôt à une place relative.

17h 30: le travail est fini. Bain de mer crépusculaire en compagnie de Klaus Held et de Tom Nenon. Le ciel est plus que nuageux, le vent souffle et l'océan est couleur gris-acier, tumultueux et violent: les vagues manquent à chaque instant de nous engloutir. Mais l'eau est quasiment tiède. Je me laisse tout d'abord gagner par la chaleur, par l'aisance de la nage, par la fluidité de l'océan. Soudain, une angoisse sourde m'étreint. Je n'ai pas pied, les vagues sont monstrueuses, ma respiration haletante. Je regagne la plage, où K. Held me retrouve peu après... Il fait bon: le vent est doux. T. Nenon nous y rejoint aussi. Il y eut cette sensation intense de lutte —vaine— contre l'élément marin.

18 novembre: c'est aujourd'hui que je parle. Contrairement à d'habitude, je n'ai pas le trac. Bien que mon texte ne soit qu'une esquisse, bien que mon anglais soit loin d'être parfait, j'ai l'intime conviction que la piste que je déploie est juste. Mon *paper* s'intitule: «*Hyletic Absolute Flow and World Creation*».

La discussion est très animée. Lester Embree a l'air plus que satisfait. Klaus Held, John Brough, Ronald Bruzina, mais aussi Tom Nenon cherchent à prolonger le parcours. C'est passionnant. Je me sens très à l'aise. Klaus Held pose la question de la pertinence du maintien de l'opposition de la matière et de forme, et plaide pour l'unité. Je réponds en valorisant la non-dualité des deux, et la nécessité de ne pas inventer de nouveaux termes pour dire un inédit conceptuel qui est aussi reprise altérée de l'ancien. Je crois que je n'ai jamais été aussi à l'aise. Un certain Simon reprend la question de Held en défendant l'idée selon laquelle on ne peut, selon lui, sortir de l'opposition du monisme et du dualisme, celle-ci étant par ailleurs inféconde philosophiquement, et reconduisant toujours à un monisme déguisé. Ayant déjà expliqué clairement le statut de la non-dualité, je réponds simplement que tel n'est pas mon point de vue! Ce qui déclenche un

<p>éclat de rire général... J'interviens très spontanément dans les discussions. On respire ici un air de liberté et d'aisance que je n'ai jamais ressenti ailleurs: ni en France, ni en Allemagne.</p>
<p>Liberté à l'image de l'océan en bordure duquel je me promène. Il est 18 heures. Il fait nuit. On entend fortement le flux et le reflux. On sent l'air marin salé. Le vent souffle. On sent l'immensité de l'horizon, la Terre entière. Je reste là un long moment, à contempler cette infinité, cette spontanéité qui m'assaillent et me réjouissent. Si les Etats-Unis sont cela, je ne peux que refuser tout anti-américanisme...</p>
<p>19 novembre: journée de détente. La soirée d'hier dans un restaurant très luxueux a été délicieuse. W. Mc Kenna, T. Nenon et K. Held sont de parfaits gentlemen: la courtoisie est leur qualité fondamentale. K. Held est sans doute le plus paternel, T. Nenon le plus séduisant. Quant à W. Mc Kenna, il est la bonté même. Sur la plage, autour de minuit, nous dégustons du cognac en observant le ciel et les étoiles, sur fond d'océan grondant.</p>
<p>Ce matin, en compagnie de K. Held, de R. Bruzina et de Mary Jane Larrabee, baignades, promenades le long de l'océan à la recherche de coquillages. J'en découvre un très beau, nous nous baignons dans les rouleaux.</p>
<p>K. Held nous raconte la Grèce. Il est amoureux de ce pays. Je lui raconte la Turquie: il se montre intrigué...</p>
<p>Lester Embree m'a ramenée chez lui, et me fait part de son projet de Colloque sur le thème <i>Phenomenological Politics</i>. Il ne souhaite ni analyses textuelles, ni dérivations régionales du politique à partir de la phénoménologie transcendantale comme <i>science princeps</i>. Je lui propose de décrire l'attitude politique comme un agir non-agissant libéré par des figures éminemment critiques telles que celles du Bouddha, de Socrate ou du Christ (voire de Mahomet). Je le perçois intéressé mais perplexe... Il parle de sa conception d'une pratique de la phénoménologie plutôt que de sa théorie: je ne peux qu'être d'accord.</p>
<p>Dans la soirée, je lui propose de retirer les feuilles qui encombrant la surface de sa piscine. Activité proprement méditative selon sa fille!</p>
<p>Longue discussion avec Lester hier soir. Je lis d'abord un article de lui à propos des «gender differences in conversational relationships». Au cours du repas, il oppose radicalement phénoménologie transcendantale et psychologie (sociologie) phénoménologique, en identifiant transcendantalité et recherche des fins dernières, en d'autres termes philosophie première ou métaphysique. J'essaie de lui expliquer comment une expérience transcendantale est possible indépendamment de toute</p>

recherche des fins dernières. C'est alors qu'il parle d'empirisme transcendantal, qu'il m'explique aussi que la nature est animée, qu'il plaide pour un animisme généralisé... La table elle-même a un esprit, finit-il par lâcher...

20 novembre: les «aligators» sont parmi nous. Lester m'emmène dans la réserve naturelle (*Wildlife Refuge*) des Ever Glades. Je ne peux m'empêcher de penser à la scène de *Brave New World*... Une fois sur place, cependant, le calme de l'endroit, la beauté des oiseaux prennent le dessus. Nous cheminons parmi les herbes et les marais, en quête d'*aligators*. A force de scruter la surface de l'eau, c'est un, puis deux, puis trois qui nous montrent le bout de leur nez. Je peux à présent rentrer en France. *L'essentiel* m'a été donné.

18 heures: en vol. Miami-Paris: 7385 kilomètres. A l'aller, on projeta *Nelly et Monsieur Arnould*, de Claude Sautet, plein de finesse et de délicatesse, à l'image de mon état d'âme fragile; au retour, *Les Mille*, ce film qui narre le sauvetage in extremis d'intellectuels allemands réfugiés en France en 1940, et fuyant devant l'envahisseur nazi. Je rentre des Etats-Unis. Les longues conversations avec Lester Embree m'ont convaincue de la nécessité d'agir, d'une manière ou d'une autre. Comment? Je ne sais, mais ce que je sais, c'est qu'il me faudra intervenir, à un moment donné. Je sais aussi que l'heure n'est pas encore venue, que je ne suis pas mûre pour cela, mais je sens confusément que là est mon destin: non-agir sur le monde pour le parachever. C'est là que l'attitude du phénoménologue devient une pratique à part entière, c'est-à-dire une attitude essentiellement politique.

Dans la nuit: cette communauté en vol, tendue vers et portée par un unique destin, fragile et grégaire...

Mardi 21 novembre, 8 heures du matin: avec le décalage horaire, la nuit fut «blanche». Etrange sensation d'ubiquité: l'ici et le là-bas se bousculent.

Sur le répondeur, je trouve le message d'Emmanuel Falque: Constantin est né samedi 18 novembre à minuit, au «moment» même où, de l'autre côté de l'océan, je contemplais notre origine marine tumultueuse. Je me remémore alors cette parole de Lester juste avant mon départ: «You look very young, but you are very old».

S'est-il passé une journée sans que vous ne connaissiez au moins une fois cet état de trouble, insigne ou banal, c'est selon, où vous vous êtes senti soudain intrigué, perplexe, déconcerté, ébloui, éberlué, ravi, abasourdi, émerveillé, sidéré, étonné, stupéfait, choqué, ou bien effondré? Où vous vous êtes exclamé,

où vous avez explosé de joie, où vous avez hurlé de colère, où vous avez froncé les sourcils, songeur ou soucieux?

Je sursaute lorsque la porte claque. Je tressaille à la vue d'un rat mort sur l'escalier que je monte quatre à quatre me sachant en retard pour le dîner. J'ouvre grands les yeux à la vue d'un parapente dans le ciel de montagne, d'un arc-en-ciel derrière la vitre du train. J'écoute, le regard fixe, un ami cher au café me raconter qu'il va mourir d'un cancer du foie: je le vois faire le geste d'un doigt qui trébuche et qui tombe de l'autre côté.

Moi qui viens de recevoir ce matin un coup de téléphone m'annonçant que mon père est tombé au réveil et se trouve actuellement dans le coma à l'hôpital de la Salpêtrière, je m'exclame, encore sous le choc: «non, ce n'est pas possible!» A l'instant où j'entends la voix de ma sœur, je suis à cent lieux de m'imaginer qu'elle va m'annoncer sa mort et, les effets immédiats de cette nouvelle, c'est ma voix qui tremble, mon estomac qui se contracte, les larmes qui me viennent et des émotions mélangées de douleur, de tristesse, de regret de n'avoir pas été davantage avec lui ces derniers temps, puis, très vite, ce sont des questions, c'est de l'incompréhension, de la colère voire de la révolte. Et un air de scandale dans la voix: «comment a-t-il pu tomber? Qu'est-ce qui s'est passé? Pourquoi n'a-t-il pas été ranimé?»

Et, pourtant, à la question de savoir si l'on peut ne pas être surpris.e, un logicien répondra spontanément: «oui, bien sûr, la surprise, ça n'existe pas!» Car, en logique, *stricto sensu*, il n'y a pas de surprise: tout est cohérent, déterminé d'avance, prévisible, il n'y a pas d'incertitudes ni d'équivoques, pas d'aléatoire ni de hasard, tout est... logique! Ainsi, lorsque le mari d'une logicienne qui vient d'accoucher l'appelle au téléphone et lui demande: «alors, c'est un garçon ou une fille?» Celle-ci, en bonne logicienne, lui répond: «oui!» C'est affirmatif, c'est sans surprise, c'est bien «un garçon ou une fille». Même si, pour le mari, qui n'est pas logicien, cela ne répond pas du tout à son attente ni à sa question. La réponse de sa femme produira en lui de la perplexité, voire de l'irritation. Ou, s'il est d'un naturel flegmatique et connaît bien sa tendre et chère, il partira d'un grand éclat de rire de... surprise! Moi qui ne suis pas toujours «logique» loin s'en faut, moi qui voudrais tellement savoir, dans cette histoire de la logicienne, de quel sexe est l'enfant qu'elle vient d'avoir, moi qui suis, comme le mari, déçue, frustrée, ou bien en colère contre ces logiciens qui jamais ne sont surpris, qui toujours ont prévu ce qui va arriver, qui toujours ont une réponse

rationnelle à tout, moi qui me décide parfois sur un coup de tête à aller me baigner alors que j'avais dit que je n'irai pas, qui mange un carré de chocolat alors que je me l'étais interdit l'instant d'avant, comment pourrais-je ne pas être surprise? Comment pourrais-je réduire ou même éviter ce tressaillement, ce léger décrochage de mon estomac qui me prend si souvent, à la vue d'une personne aimée ou détestée qui apparaît contre toute attente dans mon champ de vision, ou bien ce gonflement imperceptible de ma cage thoracique juste après? Comment pourrais-je tout programmer? Moi qui suis susceptible, à chaque instant, de déprogrammer ce que j'avais projeté initialement! D'ailleurs, est-ce bien «raisonnable» de chercher à éviter les surprises? De les minorer? Quelle est cette pulsion de contrôle qui m'habite alors? Ou, à l'inverse (mais n'est-ce pas la même chose?), quelle est cette anxiété devant l'inconnu, le nouveau, devant ce que je ne maîtrise pas, qui pourrait me pousser à chercher à tout prévoir (sans d'ailleurs y parvenir)? Cette difficulté devant la vie qui, elle, ne choisit pas, ne contrôle rien, me jette sans cesse de la réalité imprévue à la figure et me souffle: «vas-y, fais avec, adapte-toi, cherche à comprendre, accueille, refuse, ou bien... Amuse-t-en...!»

Bien sûr, je peux ne pas *aimer* les surprises (peut-être parce que j'en ai vécu de trop mauvaises, ou que la vie m'a mise en danger trop souvent), ou bien, à l'inverse, je peux les adorer... Toujours est-il que j'y suis possiblement confrontée (sinon soumise) à chaque instant.

Plus surprenant, l'état de surprise est si présent en moi, il m'habite tant que, si je fais attention à moi-même ne serait-ce qu'un instant, je me rends compte que je ne cesse de *me* surprendre: ne suis-je pas l'instant d'après différente de ce que j'étais? D'ailleurs, la moindre idée qui me vient: «tiens, la deuxième partie de mon roman, ça va être la prise de conscience d'un bout de son passé que l'héroïne croyait englouti pour toujours!!» Ou bien: je sors les poubelles et je croise un cousin qui me propose de venir prendre le café. Ou encore: je suis en train de lire et le téléphone sonne: «j'apprends que mon neveu vient d'avoir une petite fille!» A chaque instant, *quelque chose* arrive qui me fait bouger (ou pas), un événement, même infime, est une rencontre avec moi-même, et surtout avec ce quelqu'un en moi qui n'est déjà plus tout à fait le moi que j'étais l'instant d'avant: «waouh! C'est moi qui ai fait ça? Exemple: j'ai fait hier une descente en parapente du haut du Mont Chéri! Je ne m'en serais jamais cru capable!» Voilà

qui suppose un écart même ténu entre ce que je suis et ce que je crois ou bien me représente être. Cela, on l'expérimente très souvent aussi: je me lève le matin avec une grosse flegme et je me retrouve à la fin de la journée à avoir fait un nombre incalculable de choses, des courses, écrit un article, emmené ma fille au cinéma, préparé un repas, appelé un collègue pour un problème à mon bureau, à l'Université, etc. Je me regarde dans la glace le soir, et je me dis, avec un grand sourire: «c'est toi qui a fait tout cela: tu me surprendras toujours!» Bref, il y a très souvent ce quelqu'un en moi-même, comme un léger témoin, qui me fait faire ou voir les choses autrement, qui me fait (parfois) prendre du recul sur ce que j'ai pensé ou dit l'instant d'avant, sur ce que je croyais ne jamais pouvoir accepter, assumer, intégrer (un deuil, une séparation...).

Il y a des milliers de surprises dans une journée, et on ne sait jamais le matin de quoi ce jour sera fait. En dépit de tout ce que l'on a bien pu prévoir de faire... Ces mini-surprises tissent notre vie à chaque instant. On n'y prête pas garde, on les vit, elles passent, elles collent à la poussée intime de notre être et nous font vivre, croître aussi, à notre insu. Alors, quand cessent les surprises, est-ce que cela veut dire qu'on est sur le point de mourir, ou bien, *a minima*, qu'on est en dépression, parce que l'horizon est bouché, parce notre liberté de ne rien déterminer d'avance, de tout laisser ouvert s'est retirée dans les replis nostalgiques régressifs de notre passé? Ou bien est-ce parce que l'on n'a plus rien à attendre? Plus d'espoir? Mais aussi plus de crainte? Que l'on est apaisé? Dans un quasi-état de méditation profonde? Les surprises, cependant, ce sont peut-être aussi (tout autant) des illusions utiles qui nous font vivre. Est-ce donc que, si j'arrivais à être moins surprise: en étant plus logique? Plus attentive? Plus zen? —Je vivrai mieux? Ou bien moins bien?

Et d'ailleurs: d'où vient que les langues, littéraires ou ordinaires, fourmillent de locutions qui disent cette situation inépuisable de réceptivité, d'ouverture inédite à ce qui vient, de stupeur aussi, et l'expriment par des exclamations, des interjections, des interrogations: «quelle ne fut pas ma surprise quand je t'ai aperçue au coin de la rue?». «J'ai été prise de court quand tu m'as annoncé que tu partais vivre au Tibet: je ne m'y attendais vraiment pas! Quelle surprise!». Est-ce que cela veut dire que les langues, voire le langage, ne sont pas seulement logiques, voire pas logiques du tout? Qu'elles traduisent notre état souvent

incertain de ce qui va avoir lieu l'instant d'après, entre euphorie et désespoir... Qu'elles sont chargées d'intuitions, de corps et de sang?

Les surprises, donc, sont omniprésentes dans nos vies. Pour le meilleur: au quotidien, ce sont des sortes de mini-sursauts, des micro-prises de conscience, des légers décrochages, ou bien, ce sont des exceptions à la règle qui nous font sortir de l'ordre, de la routine, de l'habitude ou de l'ennui. Nous avons tous connu ce temps étale des vacances, où rien ne se passe, où rien n'est prévu... Tout est ouvert. Pouvoir ne rien faire, enfin! Et puis, ça ne manque pas, la vie reprend le dessus, on se rassemble. Il y a *quelque chose* qui survient, toujours. Quelque chose d'inédit qui te fait vibrer: tu n'avais pas prévu d'aller voir le feu d'artifices ce soir. Une proposition, chouette, ça ne se refuse pas. Ou bien ça te dérange et tu préfères rester tranquille à la maison avec un bon film. Dans tous les cas, on a toujours le choix face à un petit miracle: y adhérer ou le décliner. Ou, pour le pire: une guérison, une catastrophe ferroviaire, une guerre. C'est différent, ça te tombe dessus et tu en subis les effets, affects, somatisation, flux de pensées, associations, interrogations, trauma, etc.

Cela a à voir, sans doute, avec l'intensité de la surprise, qu'elle soit bonne ou non. Si le degré est extrême, la marge de manœuvre pour l'accueillir au moment même, pour délibérer une fraction de seconde en soi-même, pour apprécier comment l'accepter, l'accueillir ou la refuser, est beaucoup plus faible voire inexistant. J'entends à la radio que 200 personnes sont mortes dans un accident d'avion au dessus de l'océan atlantique! L'intensité et l'objectivité de la nouvelle me sidèrent ne serait-ce qu'un millième de seconde, avant que le processus pour tenter de comprendre, pour rationaliser se mette en branle. Ou bien, je suis prise d'admiration devant ce tableau de Egon Schiele, ce jeune garçon aux grands yeux verts, que je n'avais jamais vu. Un saisissement interne fait son chemin et me conduit à exprimer ma surprise, avec cette conscience qui affleure. Ou bien: «tiens, regarde cette peinture de Chirico, elle est vraiment curieuse! Je n'avais jamais vu des têtes pareilles en forme de ballons de rugby! C'est bizarre, non?». Les surprises, qu'elles soient infimes ou énormes, se glissent au détour du moindre de nos actes: «j'ai regardé le premier épisode de *Game of Thrones*, je l'ai trouvé étrange, je ne m'attendais pas à une ambiance aussi crue, si peu romantique...»; de nos paroles les plus anodines: «tu verras, si tu vas voir ce spectacle de chevaux du cirque Alexis Grus, tu vas avoir la surprise de ta vie!». Bref, les surprises font de nous des sujets sans prétention,

toujours ouverts, des sujets qui prennent le risque de ne pas savoir, le risque de se perdre, d'être détournés de nos assurances, d'être effondrés en notre centre le plus intime, pétrifiés, abasourdis ou bien vivifiés, galvanisés, c'est selon. La surprise, petite ou grande, me confronte à l'incompréhensible et impose en moi l'absence de sens, quitte à susciter ravissement, vertige, désespoir.

Ce qui est frappant, c'est que la surprise n'est pas un concept philosophique. C'est peut-être cela, la plus belle surprise. A moins qu'il y ait là quelque chose à interroger. Quelque chose d'incongru. D'ailleurs, en parler au singulier, au nominatif, comme si elle était le sujet d'une phrase constative, comme si elle était un concept ainsi que je l'ai supposé dans le titre de l'ouvrage, bien sûr, on peut le faire, mais c'est la perdre en partie, car «la» surprise, ça n'existe pas. L'être surpris, c'est un être situé, ici et maintenant, c'est le sujet d'une exclamation, d'une interrogation, c'est un être-processus qui se dit par un verbe autant que par un nom et, souvent, au passif de son participe passé: «ça m'a tellement surprise!». Justement, quand elle paraît, je n'y suis plus, et je réapparaît juste après, une fois qu'elle est passée. Il y a eu dirait-on un blanc d'antenne, une syncope, comme lorsque le cœur, une fraction de seconde, s'arrête de battre. Comme si être surprise ne pouvait se dire qu'au tout juste passé: un 'vécu', au sens littéral de quelque chose qui a déjà eu lieu, et qui, au moment même, est un non-temps, un non-lieu, une non-expérience. «Ça me surprend que tu dises que tu aimes ce film, ça ne te ressemble pas!». Quand je m'exclame, l'état de surprise qui me traverse a déjà commencé avant que je m'en rende compte, même s'il peut durer encore au moment de le dire, et perdurer au delà de mon exclamation, comme un filament psychique diffus ou bien obsédant.

Bien sûr, on a pu dire cela du temps également, de l'instant présent, qui est déjà passé au moment où je le nomme, ou bien, *a fortiori*, au moment où je l'identifie. A ceci près que je ne cesse jamais d'être surprise: cela se réactive à chaque fois à l'identique, avec une qualité d'intensité toujours aussi prégnante quoique nouvelle, alors que l'instant qui a eu lieu une fois est perdu à jamais. Certes, je peux m'en souvenir, je peux l'évoquer avec la vivacité et la finesse vertigineuse du quasi-revécu, mais mon souvenir de ce moment douloureux où j'ai appris la mort de cet ami si proche ne sera jamais identique en intensité à ce moment là: Nicodème, tu ne peux pas revivre à l'identique ce qui a déjà été vécu.

L'intensité du souvenir peut être extrême, plus intense même, lorsque par exemple le moment aura été traumatique (une bombe qui explose dans la station du métro Saint Michel dans laquelle je m'apprête à m'engouffrer). Cependant, même alors, le trauma qui revient en force au centuple lorsque je m'approche à nouveau de cette bouche de métro, revivifié dans des aspects isolés, décalés voire déformés (le panneau qui indique l'horaire d'arrivée du train et télescope en moi cette vision avant l'incident, un message sonore «attentifs ensemble», qui résonne en moi comme une sirène stridente annonçant l'incident-catastrophe), ce n'est pas le moment même du trauma, mais seulement un moment du processus traumatique.

La surprise, elle, se réactive toujours à l'identique dans sa structure, en dépit de son contenu toujours nouveau: j'ouvre la porte de la maison à la volée, tu es cachée derrière, tu cries « waouh! » et je sursaute à chaque fois avec la même qualité de présence. J'ai beau le savoir, ou l'avoir su, le pressentir, sur le coup, c'est toujours une première! Il y a là *quelque chose* qui a à voir avec un autre état d'être, l'attention, qui toujours se perd, fragile, instable, ténue, qui toujours se réactive, restaurée, et à l'identique: je peux redevenir attentifve avec la même intensité, après avoir été perdue dans mes pensées l'instant d'avant. Je fixais un enfant en roller, mon amie me parle, je lui réponds, il m'a distraite le temps d'une parole, je regarde à nouveau l'enfant, il est tombé entre temps, je ne l'ai pas vu, et je suis à nouveau attentif.ve à lui comme alors, avec la même qualité. Le temps, lui, file et coule, irréversible et entropique.

Etre surprise, comme être attentifve, c'est connaître cette sensation intime, fugace. Tout à la fois, elle se maintient peu, elle s'évapore aussi vite qu'elle est venue, mais elle est marquante, intense: je m'en souviens, je peux réactiver cet instant qui a suscité en moi un léger décrochage, qui a contrasté avec l'instant précédent, ou bien avec un temps continu où rien semble-t-il ne se différenciait du moment précédent. Je sursaute en entendant un verre qui bascule dans l'évier rempli de vaisselle sale, cela fait partie de moi, je m'en souviendrai. Je fixe la branche du tilleul qui oscille sous le vent, cela s'imprime en moi, c'est déposé dans ma mémoire. Bien sûr, ces sédiments sont souvent involontaires, organiques, liés à une sensation, auditive (le bruit du verre qui se brise), visuelle-motrice (le bruissement de la feuille). Ils n'en restent pas moins gravés en moi.

La question qui naît confusément dans mon esprit pourrait être: est-ce que, si je suis suffisamment attentifve (ce que je peux être parfois...), à défaut d'être logique (ce que je ne suis pas), si je cultive un état méditatif d'ouverture (ce à quoi je m'efforce), je pourrais parvenir, sinon à supprimer toute forme de surprise (ce serait peut-être un peu radical, abstrait, idéal...), du moins à diminuer son impact perturbant, le ralentir, la faire bifurquer? Si je fixe avec toute la concentration dont je suis capable la branche de tilleul où s'imprime le vent, vais-je pouvoir suivre son mouvement et anticiper le mouvement du vent l'instant d'après?

Mais cela voudrait dire qu'on a intérêt à être moins surprise, parce que la surprise, ce serait ce qui dérange, ce qui trouble, ce qui fait mal, comme une crise d'épilepsie que l'on fera bifurquer en repérant les signes avant-coureurs. On dit que le cerveau, spontanément, minimise les surprises, autant d'effets perturbants qui entravent sa bonne marche: il y a un système d'autorégulation qui permet d'éviter les «bugs». Est-ce à dire que les surprises ne seraient que négatives, qu'elles feraient obstacle au fonctionnement neuronal? Cette vérité, incontestable, scientifique, est-elle pour autant complète? Et s'il y avait un bénéfice du bug, du décrochage, qui serait une sorte de ressort à la plasticité du fonctionnement de notre cerveau, à sa régénération? On dit aussi que la surprise a pour fonction de m'aider à m'adapter à des situations nouvelles. *A fortiori*, l'expérience subjective d'une personne ne témoigne-t-elle pas de moments de surprise qui sont autant d'ouvertures? Des effractions soudaines de sens, des instants de création qui donnent un surcroît d'être, une intensité vitale, là où il y avait l'instant d'avant un sens plus pauvre, un être plus banal?

S'il y a un bénéfice des surprises, peut-être faut-il moins les supprimer voire les diminuer que les cultiver. Sans doute convient-il de ne pas les subir, car, à subir trop, on souffre: on connaît alors moins la surprise que la stupeur, la sidération du choc, exemplairement traumatique. Mais, alors, comment s'y préparer, s'il semble, d'après ce qu'on a vu, que le propre d'une surprise, c'est qu'on ne s'y attend pas, et qu'elle apparaît dans son contraste complet avec l'attente, c'est-à-dire avec l'attention? La surprise tiendrait-elle dans cet *oxymoron* d'un inattendu objet d'attente, ou encore d'une attente sans attente? A cet égard, que signifie cette expression de la langue qui nous invite par exemple à «préparer une surprise» à un enfant dont c'est l'anniversaire?

L'enfant qui attend une surprise, à qui son père prépare une surprise, est dans la situation de quelqu'un qui sait que *quelque chose* va se produire sans savoir *ce qui* va se produire. Ce savoir est tout sauf une prévision (type loi d'inertie), à la manière du galet que je lance et dont je sais qu'il va tomber dans l'eau. Ce savoir est entièrement ouvert, indéterminé. Il relève cependant de l'assurance qu'il y aura *quelque chose*. C'est le même type de savoir qui est en jeu lorsque je me prépare à un examen du mieux que je peux, tout en sachant, d'une sorte de savoir du non-savoir, que je ne pourrai anticiper tous les sujets. Quoi que je fasse, je serai surprise, soit que le sujet qui 'tombe' est une de mes impasses: ma surprise sera alors, par défaut, une déception, voire une colère; soit qu'il dépasse toutes mes attentes, comblant mes souhaits au delà de l'espéré: c'est exactement le sujet que j'ai traité il y a deux semaines. Je serai alors surprise par excès de satisfaction: comblée au delà du désirable, émerveillée, subjuguée. Jusque dans le cas où le sujet donné à l'examen correspond *exactement* à ce que j'espérais en l'ayant anticipé: cela est suffisamment rare pour que j'en sois, cette fois encore, surprise, ébahie devant l'adéquation parfaite et ma foi miraculeuse entre mon attente et le sujet donné.

Bref, quoi que je fasse, surprise il y a.

Ce que je peux faire de mieux, c'est me préparer à l'existence d'une surprise dont le contenu ne peut que m'échapper. Mon seul savoir tient dans le fait que *je m'attends à présent à être surprise*. Je peux cultiver cette attitude où je vais m'habituer à me «laisser» surprendre, mon attention consistant dans cette ouverture complète à (tout) ce qui peut se produire. On est loin de l'attention qui consiste à se fixer sur un point, et qui fait de tous les autres points une source de distraction, déclenchant par contraste une surprise née de l'excès de concentration...

Dira-t-on qu'il n'y a de vraie surprise, de surprise vraiment accueillie que sur le fond d'une attention continue, qui ressemble davantage à une sorte de présence discrète à ce qui peut survenir, d'ouverture accueillante à tout, sans savoir *ce qui* peut arriver? Cette formulation est paradoxale. Car on dira d'abord, comme nous y invite la question initiale, que je suis bel et bien surprise de voir ma collègue de faculté au bord de la mer: je ne m'attendais pas à la voir ici à ce moment précis. Ma surprise tiendrait alors à ceci que je n'aurai pas été assez en attente de la voir, pas assez réceptif.ve à la possibilité de son apparition, l'attente allant de pair avec une sorte d'attention, de présence à sa venue toujours

imminente... Mon attention était portée ailleurs, tournée vers mon fils qui joue avec ses voitures, ou bien absorbée dans la lecture du dernier roman de Musso, et c'est pourquoi j'ai été surprise en entendant ce bruit de pas pourtant si caractéristique qui est le sien sur les graviers de la cour.

Cette surprise, qui est liée à un manque d'attention, à savoir à une attention détournée, déviée, captivée, à une attention placée ailleurs, est une surprise qui s'impose à moi. Je la subis, je suis passif.ve à son égard. C'est l'expérience courante que l'on fait, et pour laquelle les exemples ne manquent pas: «tu m'as prise en flagrant délit» dira ma fille en train de dérober du chocolat dans le placard. Toute à la recherche de sa plaque de chocolat, elle ne m'a pas entendue arriver derrière elle! Nous sommes dans la voiture en train de rouler, chacun attentif, le conducteur à la route, le passager lisant la carte, les jeunes sur les sièges arrière regardant le paysage, écoutant de la musique ou lisant: quelle surprise! Un chevreuil traverse inopinément la route de campagne juste devant les phares de la voiture à la nuit tombée, qui pile sec. Personne ne l'a vu arriver, quelle que soit notre attention ou notre distraction. Le passager qui regarde par la fenêtre aurait pu le voir, mais il regardait ailleurs, ou regardait sans voir; le conducteur, focalisé sur la route, n'avait pas une vision panoramique, ouverte aux abords de la forêt; les autres passagers, absorbés, qui dans leur lecture, qui dans leur musique, auraient pu entendre ou voir autrement, mais, non, tous sont surpris au moment où le chevreuil déboule sur la route!

Ainsi, être surprise rejette hors de soi, de par le mouvement brusque par là suscitée, la possibilité d'une attention qui en serait l'annonce voire la préparation. Par là, la surprise nous expulse hors de nous-mêmes.

Ce livre voudrait dessiner une carte des surprises. Comme des menus qui déroulent entrées plats desserts, on déroulera attentions, crises-ruptures, émotions... On montrera les écarts de sens entre, d'une part, différentes entrées-attention: absence, distraction, focalisation, négligence, ouverture, attente, imminence; d'autre part, divers plats-ruptures: sursaut, perplexité, prise de conscience, tressaillement, sidération, stupeur, saisissement, stupéfaction; de multiples desserts-émotions, enfin: soulagement, étonnement, émerveillement, ou bien rumination, peur, colère, dégoût, joie ou tristesse. On cherchera à rendre compte du *processus-repas* qui conduit à ces états ou à ces processus affectifs

et à ce qui en résulte en termes d'effets immédiats. C'est là qu'on fera apparaître la dynamique qui relie la surprise dans ces différentes formes avec l'attention selon ses divers régimes, concentration, veille, réceptivité, absorption, vigilance, capture, et l'émotion dans ses valences plurielles. Telle est la proposition du présent ouvrage: *manifester la dynamique interne de la surprise dans ses modalités de relation saillantes avec l'attention et l'émotion, ses deux structures internes.*

J'entends une question: pourquoi cela? Quel enjeu crucial y a-t-il donc à cela? On a pu percevoir, à la lecture des pages qui précèdent, combien surprise, attention et émotion font tellement partie de notre quotidien qu'on les tient spontanément pour acquises: on n'interroge pas leur importance pour notre vie, ni pour notre humanité. C'est ce que voudrait faire ce livre. Nous amener à nous rendre compte que, avec la surprise, il y va de la vie et de notre vie d'être humain, de notre être-nous dans notre être hors-de-nous à chaque instant de notre vie: la surprise, c'est l'étoffe non-sue de notre état d'être humain le plus profond. La surprise nous fait sortir de nous.

Ce livre n'a pas pour but de construire un concept exclusif de surprise, mais de tracer sur une carte certains de ses chemins de randonnée. J'y forme l'espoir que le vivant humain que nous sommes pourra peut-être mieux s'orienter dans le parcours qu'est sa vie, en empruntant ces différents chemins. Au stade actuel de mon exploration du phénomène de la surprise, j'aperçois sept chemins qui sont autant de micro-modèles de la dynamique attention-surprise-émotion. En attendant que lecteur, lectrice, tu me surprennes en m'en faisant découvrir un autre! En fait, il y en a bien encore un huitième, mais je vous laisse la surprise de le découvrir...

Ces micro-modèles ne s'opposent pas ni ne sont situés sur une échelle de valeurs. Plus simplement, ils correspondent à des modes d'être différents que chacune d'entre nous rencontre, dont elle ou il emprunte le chemin, ou qu'elle ou il peut connaître à divers moments de sa vie, mais aussi, couramment, de sa journée.

(1) Une de nos attitudes les plus ordinaires, c'est l'attention absorbée (dans un livre), captivée (par un film), hyper-focalisée (dans un raisonnement). Il y a, explosion, klaxon, sonnerie de téléphone, un ami qui se présente soudain devant moi. C'est la surprise-sursaut, sorte de réflexe, l'attention ayant été

détournée, puis, parfois, réorientée, ou délitée, perdue. Processus à la fois courant et complexe dont j'explorerai le décours dans le premier chapitre de la III^{ème} Partie de l'ouvrage.

(2) Une telle attention est paradoxale, à la fois passive (je suis absorbée, captivée) et éminemment active (je suis hyper-focalisée, concentrée). Dans ce dernier sens, elle s'apparente à un contrôle qui expulse hors d'elle-même tout ce qui pourrait la déstabiliser (jusqu'à générer parfois une tendance pathogène), et veut faire triompher une logique rationnelle. Cette attention-contrôle, envahissante, anticipative, programmatrice, à force d'expulser la surprise hors d'elle, peut aller jusqu'à la faire disparaître, ou du moins la réduire, la banaliser, la minimiser. Dans nos vies contemporaines (occidentales?), une telle tendance est très formatée, et il sera intéressant d'en repérer les accents et les points problématiques, voire pathologiques.

(3) Mais la surprise éclate d'autant plus qu'elle a été incluse dans la représentation que j'ai de ce qui peut arriver. Ainsi, loin de diminuer voire de disparaître comme en logique, la surprise dans les relations humaines montrent que la vie est le plus souvent illogique. En logique ou dans notre cerveau, il y a une volonté de prévision, de contrôle d'autrui dans ma relation avec lui, mais il ne s'agit pas là d'une simple programmation objective. Cela inclut aussi du désir et du pouvoir: la prévision se fait projection, faite de crainte et d'espoir, d'appréhension et d'euphorie. Je voudrais tant qu'autrui soit comme je veux qu'il soit, et non comme il est.

Or, autrui est comme il est. Il ne peut que me surprendre: il ne correspond en fait *jamais* à ma représentation.

La surprise se fait méprise, génère des émotions relationnelles de déception, mais elle peut aussi être com-prise si autrui et moi-même sommes complices. Le plus souvent, les interactions intersubjectives fourmillent de malentendus, de quiproquos, et font naître des émotions d'amertume, mais elles peuvent aussi parfois engendrer de la connivence voire, moment de grâce rare, un sentiment d'harmonie.

Ces trois dynamiques ont une caractéristique commune: elles reposent sur le schème d'une exclusion réciproque de l'attention et de la surprise, soit subie, soit voulue, soit projetée-incluse, et elles génèrent une émotionnalité potentiellement négative voire pathogène. Car, au fond, subir, contrôler ou projeter sont des facettes différentes de la même attention, des modalités de

mon expérience passive-active, qui coïncident aussi à travers ce qu'elles engendrent de souffrance, de mal-être, ou de malentendu.

(4) Si le subir devient mon mode d'être permanent, si le contrôle s'impose, si la projection me hante, il y a fort à parier que l'attention se fasse rigidité, obsession, et que la surprise devienne incessante et déstabilisatrice. La conversion pathologique de l'attention est aussi une conversion pathologique de la surprise. Elle va de la dépression, où la surprise s'émousse, à la schizophrénie, où elle s'exalte. L'émotion devient envahissante, fait reculer l'attention et perturbe à l'excès les régulations internes du vivant.

Aussi, à mesure, je vais, ou bien on va m'aider à développer des stratégies pour faire fructifier des ressources destinées à moins subir, mais aussi, de ce fait, c'est tout un, je contrôlerai moins et je projetterai mieux.

Une des clés tient donc dans le fait de cultiver une forme d'ouverture à la situation qui vient. Cet accueil peut prendre deux formes différentes: disponibilité ou fulgurance. Dans les deux cas, l'ouverture suppose un exercice, un entraînement, un jardinage: ce n'est pas une attitude spontanée, standard ou naturelle. Elle exige un effort, et cela prend du temps.

(5) Une modalité de cette ouverture se donne comme une attention-attente, placée sous le signe de la réceptivité. Ni passif, ni actif, inscrit ailleurs, dans une plus riche complexité, le sujet réceptif est acteur de ce qui arrive (il ne subit pas), sans pour autant tout maîtriser: il se tient là, dans une attente éveillée. Il y a une patience qui nous place dans une durée indéterminée, mais invite à garder l'initiative: l'action y est posture de veille. Du coup, la surprise qui survient, attendue en structure, cultivée, sera goûtée comme telle, dans son contenu irréductible: on « se laissera » surprendre.

(6) Une autre modalité de l'ouverture en jeu dans la dynamique de l'intégration mutuelle de l'attention et de la surprise répond à une attention-instant, du type de la saisie du moment présent tel qu'il se présente lui-même. Il y a un art de cultiver l'instant dans son intensité et sa fulgurance, et d'en apprécier la qualité propre, fraîcheur ou vertige. A cette attention instantanée, sans réserve, sans sédimentation ou stockage répond une surprise-nouveauté, toujours différente, jamais anticipable: irréductible.

Les trois premiers modèles de *l'antinomie exclusive* de l'attention et de la surprise rehaussaient la première au détriment de la seconde. A terme, la surprise s'extériorise, s'efface ou se trouve pré-incluse, respectivement au quotidien, en logique ou dans la représentation d'autrui. Ces trois modèles peuvent engendrer des pathologies où l'émotionnel envahit, et l'attention, et la surprise. Les trois derniers modèles d'*intégration_interne* que j'esquisse produisent *a contrario* un retrait de l'attention au profit de la surprise. Ils génèrent une figure de l'émotion placée sous le signe de l'excès, positif ou négatif, voire conjoignant les deux au cœur d'une tension oxymorique qui trouve son acmé dans la contemplation méditative ou mystique, dans l'ouverture esthétique, dans l'attitude éthique enfin.

(7) C'est là que je puis devenir tout entier surprise. Être une surprise pour moi-même: une énigme. La surprise ne sera plus un objet que je prépare pour quelqu'un, ni un effet résultant de mon manque d'attention ou de mon hyper-focalisation. La surprise ne sera pas non plus un instant qui fulgure ou une réalité que j'accueille. Moi et la surprise, c'est tout un, moi qui suis toujours nouvelle, nouveau à moi-même, qui vis de micro-ruptures, d'écarts internes. Je suis me surprenant, dans cette altérité interne qui me forge. Je suis le sujet de la surprise.

Je suis le soi surprenant:

ou bien, tout simplement, le surprenant plutôt que l'être surpris.

Je suis le surprenant, c'est-à-dire, *il y a* le surprenant, et ils sont multiples.

Du coup, *il y a* des 'surprises' collectives. D'où le huitième et dernier chapitre, qui aura aussi pu être le premier...

PS: Lester, je t'offre l'Introduction de ce livre à venir sur la surprise que j'écris en ce moment avec peine. Il est si malaisé d'écrire en philosophie en se désencombrant des concepts et de la technicité des analyses: ce fut toute ta vie, elle me poursuit...

SEGUNDA SECCIÓN



EL IDEAL DE HUMANIDAD Y LAS HUMANIDADES. DIALOGANDO CON KANT, FICHTE Y HUSSERL¹

THE IDEAL OF HUMANITY AND THE HUMANITIES. REVISITING KANT, FICHTE, AND HUSSERL

Rosemary Rizo-Patrón de Lerner
Pontificia Universidad Católica del Perú
rosemary.rizopatron@pucp.edu.pe

Resumen: El papel de filosofía y humanidades en forjar un "ideal de humanidad" se refiere no sólo a las difíciles relaciones que éstas tradicionalmente han tenido con los poderes mundanos, sino, sobre todo, a su papel protagónico como guías de un ideal de humanidad y valores espirituales en tiempos de crisis. *Kant* defendió el papel de los ideales racionales de la "facultad de filosofía" a fines del s. XVIII, ante la teología, el derecho y la medicina. La reflexión de *Fichte* cuando la nación alemana luchaba por su existencia luego de su derrota por los ejércitos napoleónicos a inicios del s. XIX, da un impulso decisivo a los valores del idealismo alemán. Un siglo después, ante la misma nación alemana, nuevamente derrotada en la primera guerra mundial y sin hallar respuestas a su aflicción en las ciencias exactas ni en su cultura determinada por la técnica, Husserl ve en "el ideal de Humanidad de Fichte" la respuesta a aquello que puede darle su última satisfacción: la producción teleológica de un mundo humano, en el que pueda realizarse *un orden mundial moral*, único fin, fundamento y valor absoluto de la humanidad. Hoy nos hallamos en otro momento de peligro: no sólo el del positivismo naturalista desplazando desde el s. XIX a la formación humanística. El ma-

Abstract: The role of philosophy and the human sciences in forging an "ideal of humanity" concerns not only the tensions that they traditionally have had with worldly powers. It mostly deals with their primal role as guides of an ideal of humanity and spiritual values in times of crisis. *Kant* defended the central role of the "Faculty of Philosophy"'s rational ideals by the end of the 18th century, as opposed to Theology, Jurisprudence and Medicine. *Fichte's* reflection when the German nation was fighting for its survival after its defeat by the Napoleonic armies at the beginning of the 19th century, gives a decisive impulse to the values brandished by German Idealism. A century later, facing the same German nation newly defeated at World War I, and without any answers to its affliction either in exact sciences nor in its culture determined by technology, Husserl finds in "Fichte's Ideal of Humanity" the answer to that which can give it its lasting satisfaction: the teleological production of a human world, in which a *world moral order* may arise, as humanity's sole goal, foundation, and absolute value. Today we find ourselves in another moment of danger: not only that of a naturalistic positivism displacing a humanistic education. The greatest of all dangers is currently the alliance of

¹ Este texto se presentó originalmente en el Congreso Internacional en Conmemoración del Centenario de la Pontificia Universidad Católica del Perú: *El Conflicto de las Facultades. Sobre la universidad y el sentido de las humanidades*, en septiembre de 2017.

yor de los peligros es ahora la alianza de ese naturalismo con el mundo globalizado del presente, bajo el imperio de la estandarización burocrática y corporativa al servicio de la producción desenfrenada de dinero.

Palabras clave: Kant. Fichte. Husserl. Idealismo alemán. Humanidades. Valores racionales.

this naturalism with the Golden calf installed in the globalized world of today, under the empire of the bureaucratic and corporative standardization at the service of the frenzied production of money.

Keywords: Kant. Fichte. Husserl. German Idealism. Humanities. Rational values.

No hay que esperar a la aparición de las universidades europeas en el siglo XIII, o al giro radical que parece introducirse en el rumbo de la historia europea desde la llamada Ilustración en la Edad Moderna, para constatar la difícil relación que el filósofo siempre ha mantenido —como señala Merleau Ponty— “con los dioses de la Ciudad, es decir, con los otros hombres y con lo absoluto fijado, cuya imagen ellos le tienden” (Merleau-Ponty 2006: 9). En *El elogio de la filosofía*, de 1953, Merleau-Ponty señala —refiriéndose a la vida y la muerte de Sócrates— que no sería tanto un problema “si el filósofo fuese un rebelde”; pues, “la rebelión” en tanto tal “no desagrada”. Por el contrario, Sócrates ofrece sacrificios a los dioses, señala que su religión es verdadera, y conmina a los ciudadanos a “obedecer a la Ciudad”. Es, además, el primero en dar el ejemplo: “*Atenienses —dice en la Apología— yo creo como ninguno de los que me acusan.*” Lo condenan a muerte, entonces, no tanto por lo que hace, sino por *cómo* lo hace, y *por qué* lo hace (*ib.* 25). A diferencia de los humanismos ideológico-políticos, inspirados en el Mito de Prometeo, en abierta rebelión contra los dioses y las teologías, a los cuales recusan con violencia, el filósofo no propone certezas alternativas ni es capaz de asegurar sociedades futuras pluscuamperfectas habitadas por algún *homo absconditus* inédito, totalmente realizado. Propone otro discurso —y otro humanismo, que incomoda y decepciona. No ofrece certezas ni verdades establecidas; se rehúsa a habitar en ellas, rehaciendo continuamente sus pasos: “Los filósofos más resueltos quieren siempre los contrarios: realizar, pero destruyendo, suprimir, pero conservando. Siempre tienen una segunda intención. El filósofo dedica al hombre serio —a la acción, a la religión, a las pasiones— una atención quizá más aguda que nadie. Pero allí justamente se advierte que nada de eso le atañe” (*ib.* 38). En suma, el filósofo, advierte Merleau-Ponty, *no es un hombre serio*. “El hombre serio, si existe, es el hombre que dice sí a una sola cosa”, por ello —añade— “los maniqueos que chocan en la acción se entienden mejor entre ellos que con el filósofo: hay entre

ellos complicidad, cada uno es la razón de ser del otro. El filósofo es un extraño en este enredo fraternal. Aunque jamás haya traicionado, se siente, en su manera de ser fiel, que podría traicionar; no toma parte como los otros, falta a su asentimiento, algo de macizo y de carnal [...] no es completamente un ser real" (*ib.* 39).

Diferentes formas asumen los poderes establecidos a lo largo de la historia. Contra todas ellas, ha chocado una y otra vez el pensamiento racional, voluntario y libre. Cuando Kant publica su *Religión en los límites de la razón* en 1794, un edicto real de Federico Guillermo II de Prusia elaborado en 1788 por un eclesiástico del Departamento de Culto, censura la obra. El soberano le hace llegar al autor una misiva señalando que ha "abusado de su filosofía" "para desfigurar y envilecer diversos dogmas capitales y fundamentales de la Sagrada Escritura y del Cristianismo", conminándolo a no volver a "cometer errores semejantes" (Kant 1963, 9-11). En su defensa, Kant responde al soberano que, en su calidad de "maestro de la juventud" y "maestro del pueblo", su libro no contiene pronunciamiento alguno referido a las Sagradas Escrituras, la Biblia ni al Cristianismo en particular, y que "sólo contiene un juicio sobre la religión natural", declarándose "el más fiel de los súbditos". En 1798, Kant publica *El conflicto de las facultades* en el que, lamentándose acerca del "impulso permanente hacia una fe que se aleja cada vez más de la razón" (*ib.* 16), intenta explicar no sólo el papel directo que cumple la Facultad de filosofía —considerada "inferior"— "sirviendo" a las facultades dizque "superiores" en el contexto de la Universidad, sino también su papel indirecto como "guía" del poder soberano en el gobierno de su pueblo con la "antorcha" de la razón.

Si a las facultades de Teología, Derecho y Medicina se las considera "superiores" en el sistema universitario alemán, aclara Kant, es porque —mediante la enseñanza pública de las síntesis teóricas que ellas ofrecen y sus estatutos legales— el Estado y el soberano pueden ejercer la autoridad del poder sobre su pueblo y exigir obediencia, ofreciendo a sus ciudadanos a cambio garantías de acceso al *bien eterno*, al *bien civil* y al *bien corporal* —esto último en cuanto a la vida y la salud (*ib.* 25-28). Ninguna de dichas facultades extrae sus conocimientos de la demostración racional de sus interpretaciones y reglamentos, ni requiere hacerlo. En cambio, la Facultad de filosofía es considerada "inferior", pues no sirve directamente al soberano para coadyuvar el orden social y el poder político. Su fin es meramente el de ejercer el poder de

juzar conforme a la razón, demostrar de modo autónomo y libre las verdades que alcanza, protegerlas contra la injerencia y el dominio de fuerzas exteriores. Asimismo, debe abstenerse de lesionar al poder civil comunicando directamente al pueblo sus reservas críticas respecto de la falta de sustento racional de las legislaciones civiles y eclesiásticas. Cabe añadir que la Facultad de Filosofía tampoco es una mera facultad humanística tal como se entiende en la actualidad, sino que “abarca todas las ramas del saber humano”, inclusive las de las “facultades superiores”. Vale decir, abarca las ciencias *históricas* propiamente humanísticas entendidas en su conexión con las ciencias naturales *empíricas*, y las ciencias *racionales* puras como la matemática pura y las metafísicas de la naturaleza y las costumbres (*ib.* 36). Su propio trabajo filosófico reflexivo conduce a Kant a descubrir que éste tiene como tema principal ser una “ciencia del hombre”, “tal como es y como debe ser, tanto según sus disposiciones naturales, como también según la condición de su moralidad y libertad” (*ib.* 99). Fundamentalmente, Kant asigna al ser humano en el mundo una existencia eminentemente *activa*, en tanto “originariamente creador de sus representaciones y conceptos”, y “autor de todas sus acciones.” (*ib.* 100) Gracias a su sensibilidad y entendimiento determina lo que *es*, y gracias a su razón y voluntad —que tienden a lo suprasensible— lo que *debe ser*. Habita, pues, entre dos mundos: el sensible y el inteligible. Pero es su razón práctica, autónoma y libre, lo que lo diferencia del animal. La actividad creadora del entendimiento en relación a sus objetos de conocimiento está atada a la afección de la sensibilidad, y por ello, en cierto sentido —nos dice Kant— depende del cuerpo y la acción cerebral, como enseña la fisiología. No así la facultad práctica de la voluntad libre y la razón, fuentes de la ley moral, que nos eleva por encima de la naturaleza.

Johann-Gottlieb Fichte (1762-1814), después de su contacto con el *Tratado teológico-político* y la *Ética* de Spinoza, descubre maravillado la filosofía práctica de Kant como la primera que, a sus ojos, logra conciliar un sistema *racional* con la libertad humana (Julia 1964, 3). Cuando el edicto real censura *La religión en los límites de la simple razón* de Kant, Fichte se vuelve revolucionario, se rebela contra el Estado y decide luchar en adelante por la libertad de pensamiento. Su itinerario intelectual desde entonces parece desarrollarse en etapas discontinuas, explotando el principio *activo* de la filosofía kantiana desde su *filosofía idealista del yo* (entre 1794 y 1799), pasando por una *filosofía del ser o realismo absoluto*

(entre 1800 y 1802), y concluyendo con una *filosofía del absoluto* que concilia las dos primeras etapas (entre 1804 y su muerte en 1814).

Desde un inicio, sus *Principios fundamentales de la teoría de la ciencia* (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*) de 1794 —obra que expone los derechos de una nueva metafísica— pretende dar un fundamento unitario a la filosofía desde una “teoría exhaustiva del hombre”. Su objeto es conocer el espíritu humano como *fuerza* de “toda ciencia y de toda acción”. Fichte es de la opinión que Kant no habría logrado determinar con su *Crítica del juicio* el fundamento común entre el espíritu y la naturaleza, cosa que él se propone con su concepto de *acción originaria* (*Tathandlung*) que emana del “yo trascendental”, como principio *ideal* del *conocimiento* y principio *real* de la *acción*. El auto-desdoblamiento del yo en una *actividad* tética creadora (la espontaneidad del pensamiento), por un lado, y en lo *dado* (la pasividad de la intuición), por el otro, describe la profunda interpenetración de ambos elementos en el conocimiento del universo. Sus textos iniciales suscitan rechazo, y se le acusa de ateísmo y de complotar contra el Estado. Su “filosofía del ser” expuesta de modo popular en su *Die Bestimmung des Menschen* de 1800 (Fichte 1974) y de modo sistemático en una reformulación de su *Wissenschaftslehre* en 1801, reintentando conciliar las exigencias de la razón y del corazón: pensamos *objetivamente* el determinismo (que está al alcance de nuestro poder) y sentimos *subjetivamente* la libertad (que se halla al alcance de nuestro querer). Descubre así que más profundo que el “yo” y su “*idealismo* absoluto” se halla el “ser absoluto del saber”, en el marco de un “*realismo* absoluto”. Así, una fenomenología de la conciencia perceptiva y la conciencia moral en su obra de 1801 relata la historia de las determinaciones del *ser* absoluto.

Luego, en 1804, reformulando su *Teoría de la ciencia*, se aboca a conciliar su filosofía de la conciencia (la del yo absoluto y libre) y su filosofía del *ser* absoluto. Considera en ese momento que su teoría de la acción (la ciencia filosófica *real*) —siendo inacabada— no logra todavía resolver aquel problema. A pesar de ello, la considera un avance respecto de la de Kant: pues en su teoría el fin de la moral no es el individuo, sino la humanidad; y su noción fundamental no es la ley formal sino el progreso asegurado por las leyes educativas concretas, que apuntan a una mejora de la constitución civil de los Estados y a una confederación de Estados, fundada ésta en derechos internacionales capaces de preservar la paz y la realización de una humanidad como comunidad real. En relación a esto

último, cabe añadir que más tarde Fichte también precisa, en su *Teoría del Estado* de 1813, las condiciones económicas de los Estados en contra de dos extremos nocivos: el *liberalismo* económico (pues suscita la guerra de individuos y naciones) y el *mercantilismo* (pues suscita monopolios en detrimento de los consumidores). Aboga, en su lugar, por un socialismo económico estatal, por encima de todo interés particular, que él piensa será capaz de orientar la producción económica en el sentido de las necesidades e intereses de productores, comerciantes y consumidores. En suma, a lo largo de las tres etapas que recorre toda su obra, hay una profundización y articulación progresiva de los dos elementos-eje que la integran: el *yo* absoluto y el *ser* absoluto conducen – en una unidad dialéctica– a la metafísica del *Verbo absoluto* de la tercera y última etapa, influido por el esquema de Gotthold Ephraim Lessing en *La educación del género humano* (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780).

Según Fichte el hombre es, en efecto, un *sujeto* pero comprometido en el mundo. La armonía última entre el sujeto y el ser real la pre-establece la *divina providencia*. Así, su concepto de “absoluto”, en profundización creciente, va paulatinamente apareciendo como *ser, sujeto, acción, providencia y ciencia*, temas que —poco más de un siglo después, en 1917— retomará Husserl en sus tres lecciones o conferencias sobre el “Ideal de la Humanidad de Fichte” (Hua XXV, 267-293). Si según Husserl el *principio* que subyace a todos los escritos de Fichte es fenomenológico —entendido este principio como dialéctica o *génesis vivida* que determina todas nuestras cosmovisiones y nuestra libertad, incluyendo nuestra *vivencia* del saber absoluto—, es porque para él (a diferencia de Hegel) el elemento *ético*, en tanto fenomenológico o *vivido*, es irreductible a todo saber conceptual. El fundamento y fin de su *metafísica* es pues en última instancia *moral*, expresado en el anhelo y adquisición de una “beatitud” que, allende la vida de los hombres, consiste en participar de la vida divina. *La finalidad del hombre* —del humanismo— que está en el corazón de la antropología de Fichte, es pues realizar la *Aufhebung* de toda ontología dualista (en el sentido de suprimir, superando y conservando): vale decir, realizar la superación de todo hiato entre el yo y el no-yo, la razón y la materia, la libertad y la naturaleza.

Husserl empieza a leer a Fichte intensamente, dedicando seminarios y cursos sobre todo a *La finalidad del hombre*, tanto en 1903, 1915 como en 1918. Sus lecciones de ética desde 1919, 1920-1921 y 1924 también revelan su fuerte influencia. Precisamente al final de sus lecciones de ética de 1924, en una nota

a pie de página (Hua XXXVII, 255)², se lamenta de no haber podido mencionar en el curso el parentesco entre su fundamentación fenomenológica científica de la ética y la ética de Fichte. Su deferencia por este autor del Idealismo Alemán va en aumento, basada sobre todo en su lectura de la obra popular de 1800 (*La finalidad del hombre*), y no tanto de la *Teoría de la ciencia*, especialmente en su versión de 1804, obra que en opinión de Husserl contiene demasiadas “acrobacias” argumentativas y violencias a la lógica que le parecen casi insoportables (Hua XXV, 269). Admira, sin embargo, la ética y pasión humanista de Fichte, la cual reconoce estar continuamente referida a su fundamentación teórica. Concuere con Fichte cuando éste sostiene que “uno puede hacer otras cosas por razones secundarias o egoístas; pero el filósofo sólo puede serlo como una personalidad ética, si no, no es nada” (Hua XXV, 309; cf. Hart, 1995, 135-163).

Las tres lecciones sobre “El ideal de la humanidad en Fichte” (“Fichtes Menschheitsideal”) las dictó Husserl primero en noviembre de 1917 a soldados que regresaban del frente de la guerra. Las repitió dos veces en 1918 para los estudiantes y la facultad de la Universidad de Friburgo (cf. *ib.* xxviii-xxxiii). El contexto son los estragos de la guerra y el desánimo de la derrota. Se pregunta si se han agotado en el pueblo alemán los valores que dieron impulso al idealismo alemán y a la vida espiritual del hombre moderno, aplastados por el avance de las ciencias exactas y su cultura determinada por la técnica; se pregunta asimismo si la filosofía ya no tiene nada que decir. En épocas de Fichte, a inicios del siglo 18, Alemania luchaba por su existencia luego de la derrota prusiana en Jena por los ejércitos napoleónicos. En 1917, un siglo después, cunde el imperio de la muerte que le ha arrebatado a Husserl su hijo menor el año anterior en el frente de Verdún. Considera por ello que el idealismo alemán ha reconquistado su derecho originario y sagrado a ser revalorado. La orientación fundamentalmente “práctica” de Fichte —como reformador ético-religioso, educador de la humanidad, profeta y visionario— invita a reconsiderar las premoniciones de su obra (*ib.* 270). Entretanto, la situación ha cambiado algo, siendo sin embargo una consecuencia de problemas anteriores que se arrastran. Luego de la “caída” idealismo alemán con la muerte de Hegel, triunfa el

² Indicación que agradezco a mi colega Mariana Chu, una de las traductoras al castellano de *Hua* 37, lecciones de ética del período genético de Husserl (entre 1920-1924), edición que aparecerá en Trotta.

“naturalismo” positivista desde Comte —profundizando (como señalará Husserl más tarde) las consecuencias que el fisicalismo moderno y el dualismo cartesiano han infligido sobre la naciente psicología y el estudio de la subjetividad. Desde el naturalismo y cientificismo dominante, observa Husserl, se renuevan no sólo críticas a la metafísica sino al discurso filosófico mismo. Estas críticas olvidan que el desarrollo y creación de las herramientas epistemológicas y técnicas que han posibilitado la constitución y el triunfo de ciencias rigurosas en el dominio de la naturaleza en la modernidad, es fruto de siglos de ingentes esfuerzos que provienen de espíritus tanto filosóficos como científicos —dirigidos por intuiciones geniales. Pero sobre todo, destaca Husserl que las premoniciones filosóficas del pasado han ofrecido “tomas de posición decisivas para la dignidad de la humanidad auténtica” con el rigor de ideales teoréticos (*ib.* 270).

Son varios textos de Fichte que lo inspiran³, y sus conferencias se inician con una exposición de las iniciales tesis fichteanas que lo caracterizan como un kantiano (*ib.* 274). Pero admira en Fichte su audacia de interpretar el mundo de modo totalmente distinto al de las ciencias naturales, borrando asimismo la cosa en sí kantiana y toda afección. La orientación *práctica* de su pensamiento lo conduce a un concepto de subjetividad *hacedora*. “El sujeto es de parte a parte hacedor. El sustrato de su acción, el objeto de su actividad, lo que tiene siempre frente a sí, es algo ya trabajado por él. Sujeto y hacedor coinciden [...] no hay nada antes de la acción” (*ib.* 275). En el comienzo no hay un hecho (*Tatsache*) sino una acción (*Tathandlung*) desplegada en una historia, en un proceso productivo de continuas tareas, en sucesión infinita. La meta de cada tarea se conecta con la meta más elevada: la meta ética (*ib.*). En eso consiste el “yo” o “inteligencia” fichteana que Husserl admira, que no es un mero *objeto* de la experiencia, sino, una potencia metafísica, capaz de *desdoblarse* y reconstruir el proceso teleológico de sus experiencias, gracias a las cuales se construye el sentido que atribuimos al mundo y a nosotros mismos (*ib.* 276). Husserl se pregunta con Fichte: ¿Adónde apunta esta teleología, y cuál es su último sentido? La respuesta es que sólo apunta hacia aquello que puede darle —como valor absoluto— una última satisfacción: la producción teleológica de un mundo

³ Los textos que menciona como lecturas indispensables son *Die Bestimmung des Menschen* (1800), *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* (1806), *Die Anweisung zum seligen Leben*, *Die Reden an die Deutsche Nation* (1808), las lecciones de Erlanger *Über das Wesen des Gelehrten* (1805), y las cinco lecciones de Berlín sobre *Die Bestimmung des Gelehrten* (1811). Cf. Hua 25, 271.

humano, en el que mediante la acción ética de espíritus libres, pueda realizarse *un orden mundial moral*, único fin, fundamento y valor absoluto del mundo (*ib.* 277). La mera causalidad natural es incapaz de descubrir —en nuestra experiencia— esta necesidad teleológico-práctica. Esto intenta lograr el idealismo de Fichte, a quien Husserl cita: “Nada tiene valor incondicional y significado excepto la vida; el resto del pensar, poetizar, y conocer sólo tiene valor en la medida en que de algún modo se relaciona a la vida, procede de ella e intenta regresar a ella” (Fichte 1908, 557ss, en Hua XXV, 278). La filosofía de Fichte propone un “nuevo ideal de humanidad”, que requiere —en palabras de Husserl que evocan a Nietzsche— una “transvaloración de todos los valores” (*Umwertung aller Werte*) (Hua XXV, 279). Esta filosofía y nuevo ideal yacen en y emanan de la pura interioridad y del valor de la personalidad, como agente moral y ciudadano libre. La filosofía verdadera enseña así el camino de la salvación y el ideal genuino de la humanidad que vive moralmente, y en la cual coinciden el hombre ético y su finalidad religiosa.

Husserl termina estas conferencias sobre el “Ideal de la Humanidad en Fichte”, refiriéndose a la última reformulación que éste elabora de la relación entre el ser humano y Dios en su obra de 1806, *Anweisung zum seligen Leben (Hacia una vida bienaventurada)* (*ib.* 284). En ésta, Fichte indica que Dios eterno e inmutable se auto-revela en grados infinitos y en distintas formas en la conciencia de sí de los individuos, primero de modo oscuro y en ascenso hasta la conciencia pura de sí mismo. Describe cinco estadios de auto-revelación divina en la interioridad humana, que corresponden a distintas antropologías y cosmovisiones. Se excluye al primero de los mismos, por ser puramente negativo, el de la mera sensualidad que busca la felicidad en el placer, propio de un dogmatismo hedonista. Los siguientes, en ascensión creciente, caracterizan cuatro tipos humanos ideales: 1. El de la *eticidad* (*Sittlichkeit*) correspondiente a la moralidad kantiana y estoica de la legalidad rigurosa y sometimiento al deber, ya libre de la “afección sensible del ser”, pero meramente negativa por carecer de contenido. 2. El segundo constituye una *moralidad* más elevada y auténtica, aquella correspondiente al amor positivo por el valor de las cosas mismas. Este tipo humano se expresa en el *artista creador* (*ib.* 288); en el auténtico *investigador científico*; en la nobleza del *tecnólogo*, cuyo amor apunta a la creación de medios humanos para someter a la naturaleza; y, en el *político* noble que se beatifica luchando por formar un estado como ordenamiento de la comunidad

ideal (*ib.* 289). Este tercer estadio corresponde a aquel que ama a su prójimo en la medida que este amor emana del infinito amor de Dios, y que, como miembro de un mundo ideal de los espíritus, busca realizar *el reino de Dios en la tierra*. Corresponde a la moralidad de la *persona religiosa*. Husserl cita a Fichte: “¿Quieres ver a Dios como Él es en sí mismo, cara a cara? No lo busques al otro lado de las nubes. [...] Dedícate tú mismo a Él, y lo hallarás en tu pecho” (*Werke* V, 184) (Hua XXV, 292). Y, finalmente, 4. el nivel más elevado, el cuarto, es para Fichte, como señala Husserl, el ideal de la *humanidad científica*, que eleva la fe al conocimiento filosófico de un “ver” —aunque Husserl advierte que se trata de un mero vistazo indirecto, no realizable teoréticamente, sino que se satisface prácticamente en tareas infinitas (*ib.*).

En la actualidad, son nuevos becerros de oro los que amenazan la posibilidad filosófica de forjar o revivir desde las aulas universitarias un Ideal de la humanidad en el sentido más elevado del término —guiado éste por la auténtica vocación científica de la búsqueda de la verdad, de la acción práctica, y del hacer productivo noble hacia los fines supremos de la humanidad. Dicho Ideal no se forja únicamente desde las humanidades y la filosofía, sino también —en el sentido del concepto kantiano más amplio de Facultad de Filosofía— en diálogo con las ciencias puras y aplicadas. El mayor de los peligros no es solamente el positivismo naturalista rampante cuyos gérmenes se sembraron en la modernidad desde el triunfo del fisicalismo matemático en las ciencias naturales, y que terminó de invadir el espíritu de Occidente y del globo terráqueo desde el siglo XIX, y ante el cual se rebela críticamente el proyecto fenomenológico bebiendo de Kant y de Fichte. El mayor de los peligros es en la actualidad la alianza de ese naturalismo que ha ido crecientemente desplazando y excluyendo a las ciencias humanas y del espíritu del mundo académico superior y la educación secundaria, con el becerro de oro instalado en el mundo globalizado del presente, bajo el imperio de la normalización burocrática estandarizada y corporativa al servicio de la producción ilimitada del dinero. La amenaza del mundo actual, ante la cual las facultades humanísticas y filosóficas universitarias y su investigación más genuina no han de perder su papel protagónico y moral, así como levantar su voz crítica ante las tentativas crecientes de silenciarlas, es la transvaloración más peligrosa: la reducción del valor más elevado de la educación y la formación integrales —cuya finalidad es el ideal de una humanidad realizada— a la más despreciable y dispensable de las mercancías.

BIBLIOGRAFÍA

- FICHTE, J. G. (1974). *Die Bestimmung des Menschen*, Stuttgart: Philipp Reclam [reproducción de la 1ª edición: 1800. Berlin: Vosschichen Buchhandlung].
- , (1908 ss). *Werke: Auswahl in sechs Bänden: Vol. III*, ed. Fritz Medicus, Leipzig.
- HART, James (1995). "Husserl and Fichte: With Special Regard to Husserl's Lectures on Fichte's Ideal of Humanity", *Husserl Studies*, Vol. 12: 135-163.
- HUSSERL, Edmund (1950 ss). *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke*. La Haya / Dordrecht: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- , (2004). *Hua XXXVII: Einleitung in die Ethik, Vorlesungen Sommersemester 1920-1924*, ed. H. Peucker, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- , (1987). *Hua XXV: "Fichte's Menschheitsideal"*, en *Aufsätze und Vorträge 1911-1921*, eds. Thomas Nenon / Hans Rainer Sepp, Dordrecht: Martinus Nijhoff, pp. 267-293.
- JULIA, Didier (1964). *Fichte, sa vie, son oeuvre, avec un exposé de sa philosophie*, París: Presses Universitaires de France.
- KANT, Manuel (1963). *El conflicto de las facultades*, trad. Elsa Tabernig, Buenos Aires: Editorial Losada.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (2006). *El elogio de la filosofía*, seguido de *El lenguaje y las voces del silencio*, trad. Amalia Letellier, Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.



EUROPE AND MANKIND.

HUSSERL'S BIASED REFLECTIONS ON THE ORIGIN OF PHILOSOPHY AND NOT EUROPEANIZED CIVILIZATIONS

EUROPA Y LA HUMANIDAD.

REFLEXIONES PREJUICIOSAS DE HUSSERL SOBRE EL ORIGEN DE LA FILOSOFÍA Y DE LAS CIVILIZACIONES NO EUROPEIZADAS

Elmar Holenstein

Eidgenössische Technische Hochschule Zürich

elholenstein@gess.ethz.ch

Abstract: Nowhere does the theory-laden character of Husserl's phenomenological intuitions become as apparent as in his reflections on cultural philosophy. It is his theory that the qualification of one's own tradition as one of many manifestations of something valid in itself and binding for all is a unique achievement of Greek-European philosophy. However, that conviction can be found equally in South Asian (Indian) "doctrines of Oneness" as well as in East Asian (Chinese) instances of the "Golden Rule". Every person with a command of a natural language is capable of such an insight.

The most appropriate model for individual civilizations is not the sphere metaphor, which draws on a Platonic idea of organism, the model that Husserl adopted for his conception of "home" and "foreign worlds", but rather the image of tinkering introduced by Claude Lévi-Strauss for illiterate societies and used by François Jacob to illustrate the present biological concept of organism.

Regarding cultural universals, Husserl also relies on classical ontological reflections rather than on recent biological models. The most interesting anthropological universals from the

Resumen: En ninguna parte el carácter cargado de teoría de las intuiciones fenomenológicas de Husserl se vuelve tan aparente como en sus reflexiones sobre la filosofía cultural. Según su teoría, la calificación de la propia tradición como una de las muchas manifestaciones de algo válido en sí mismo y vinculante para todos es un logro único de la filosofía greco-europea. Sin embargo, esa convicción se puede encontrar igualmente en las "doctrinas de la unidad" del sur de Asia (India), así como en las instancias del este asiático (chino) de la "regla de oro". Cada persona con un dominio de un lenguaje natural es capaz de tal idea.

El modelo más apropiado para las civilizaciones individuales no es la metáfora de la esfera, que se basa en una idea platónica del organismo —el modelo que adoptó Husserl para su concepción de "hogar" y "mundos extranjeros"— sino la imagen de retoque introducida por Claude Lévi-Strauss para las sociedades analfabetas y utilizado por François Jacob para ilustrar el concepto biológico actual del organismo.

Con respecto a los universales culturales, Husserl también se basa en reflexiones ontológicas clásicas más que en modelos biológicos recientes. Sin embargo, los universales antropológicos más interesantes desde el punto de vista

point of view of cultural philosophy are, however, not essential, but contingent universals..

Keywords: Husserl. Cultural universals. Non-European philosophy. Mankind. Organism. Thinking.

de la filosofía cultural no son esenciales, sino universales contingentes.

Palabras clave: Husserl. Universales culturales. Filosofía no europea. Humanidad. Organismo. Pensamiento.

Edmund Husserl's reflections on cultural philosophy, like most of his hand-written phenomenological meditations, are impressive for the careful articulation of concrete experiences. Their originality is indebted to the fresh immediacy of his writing, rather than their substantive yield. In substance, they coincide with views of cultural philosophy that were widely held in his day. A preference for phenomenal experience obviously does not preclude adherence to biased theory. In important points of his cultural philosophy, Husserl advocates views that are not in accordance with the current state of research in cultural studies and which most probably are not adequate to address the problems facing us with the multicultural circumstances in which we live. It is time for a critical discussion¹. Husserl's lasting achievements are in other fields.

1. THE GREEK INAUGURATION OF A UNIVERSAL PHILOSOPHY

For Husserl, what is unique about Europe, what "is recognized in us by all other human groups" consists in a novel attitude towards the environment. Husserl speaks in German of *Umwelt*, a term introduced by the behavioral scientist Jakob von Uexküll to characterize the world perception of animals². According to Husserl, in European philosophy the experience of the environment is critically

¹ This paper is a revised version of "Europa und die Menschheit: Zu Husserls kulturphilosophischen Perspektiven", in Elmar Holenstein, *Kulturphilosophische Perspektiven*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1998, pp. 230-253; the current English translation is by Donald Goodwin and Kate Lawn. It was presented at a phenomenological symposium at the Chinese University of Hong Kong in 2006. Lester Embree, who has done so much for "doing phenomenology" all over the globe, was a coparticipant at this cross-cultural conference.

The immediate incentive to write this essay was given a few years earlier by Klaus Held's discussion in the line of Husserl and Heidegger of the "The primordial inauguration of philosophy and science among the Greeks" in lectures delivered at the universities of Bochum and of Louvain in the Husserl memorial year 1988. Cf. his article "Husserls These von der Europäisierung der Menschheit" [Husserl's thesis of the Europeanization of mankind], in Christoph Jamme and Otto Pöggeler (eds.), *Phänomenologie im Widerstreit* [Phenomenology in Conflict], Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, pp. 13-39, as well as my prior reading of Wole Soyinka's Nobel Lecture of 1986: "This past must address its present". http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1986/soyinka-lecture.html.

² *Umwelt* could also be rendered today by "biotop". Another alternative term with more human connotations, used by Husserl in other contexts, would be "lifeworld".

judged in terms of ideal truths and absolute values based on the theoretical attitude of "a few Greek eccentrics"³. A prephilosophical practical attitude leads to claims and evaluations based exclusively on additional experiences of the environment. Proponents of the theoretical attitude regard these as paltry approximations to what they consider absolutely valid ideal forms of what is imperfectly given in experience.

Adopting this attitude means at once Europeanization and universalization: Europeanization inasmuch as it emerged according to Husserl "in Europe"⁴, and although it is only a "partial manifestation of European civilization", it is "the functioning brain, so to speak, on whose normal function the genuine, healthy European spiritual life depends"; universalization inasmuch as, "starting from this, a supranationality of a completely new sort could arise". Like every given opinion of an individual person, every cultural tradition will now be scrutinized in terms of truth *per se* of which it is apparently only one of infinitely many possible manifestations. According to Klaus Held, this attitude is "the fundamental mental precondition for the formation of a real world community", which, in terms of factual history, is the result of Europe's expansion to all continents.

Such a view of the history of humanity's ideas is dubious with respect to the data of comparative cultural studies, of the psychology of knowledge and of language, and with respect to the philosophical tradition in which it stands.

First, let us recall Max Weber's "affirmation", for everyone who knows it an unforgettable statement, "that in the field of thought about the 'meaning' of the world and of life there is nothing at all that has not in some form already been thought in Asia", and that in soteriological contexts it has been "elaborated in a much bolder manner" than in the Occident⁵. Indeed, the achievement that Husserl attributes to the Greeks can be found easily and quickly enough in Asian teachings of all-encompassing unity. For example, the following dictum has been

³ Edmund Husserl, "Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie" [The crisis of European Humanity and Philosophy], Wiener Vortrag 1935, in *Husserliana* VI (The Hague: Nijhoff, 1954, p. 336; English: "The Vienna Lecture", in David Carr, Trans., *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston, IL: Northwestern University Press, 1970, p. 289.

⁴ Actually so-called "European philosophy" first emerged in Anatolia, i.e. in Asia Minor, now a region of Turkey, as the work of descendants of Greek immigrants from present-day Europe.

⁵ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [Collected papers on the sociology of religion], Tübingen: Mohr, 1921, pp. 365, 375.

handed down from the Daoist Zhuangzi from the fourth century BCE: "Viewed from the standpoint of the identical, the ten thousand [i.e. all] things] are one"⁶.

From the perspective of psychology of knowledge and of language, too, Husserl's statement about the history of ideas is not convincing. It presupposes cognitive abilities and categories that Husserl himself showed in exemplary fashion to be fundamental for everyday experience: the ability to perceive something not just as that as which it immediately appears, but rather on a sort of variation continuum related to an optimum of itself (the red that one perceives can always be imagined to be more or less luminous, a form to be more or less clear-cut, in the best case in a way in which it can never be encountered in reality, but only depicted as an ideal type); the intuition that one can always continue one step further on a line, infinitely; the idea of equality, the insight that various manners of appearing can be of equal value. One can wonder where a person with a command of a natural human language could have achieved such command without elementary abilities and categories of this kind.

If a claim is not tenable for objective reasons, a historical, psychological or sociological explanation can be sought for its emergence. Husserl's archaeology of philosophy has a thrust that is indeed only a slight modification of fables from the history of ideas encountered in European philosophy since the time when the systematic structure of its systems was projected onto a line of historical development, earlier stages of which still are purportedly encountered *in vivo* in present-day non-European civilizations. There is no need to be an expert in the history of philosophy to find older versions of Husserl's claim. It is enough to read the first African Nobel laureate's prize lecture⁷. Wole Soyinka quotes Hegel⁸ according to whom it is characteristic of the African that he has not yet "attained that realization of any substantial objective existence –as, for example, God, or Law– in which the interest of man's volition is involved and in which he realizes his own being. This distinction between himself as an individual and the universality of his essential being, the African in the uniform, undeveloped oneness of

⁶ Quoted in modified form from Tomonobu Imamichi, "Die freie Wanderung des Denkens nach dem Einen" [The Free Migration of Thought towards the One], in Dieter Henrich (ed.), *All-Einheit* [Universal Unity], Stuttgart: Klett-Cotta, 1985, p. 73.

⁷ Soyinka, Nobel Lecture.

⁸ G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [Lectures on the Philosophy of History], Vol. 12 of *Werke* [Works], Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970, p. 122. For Soyinka, the question is "in what areas we encounter differences between the histories of societies which, according to Hegel and company, never conceived of this Omnipotent Extrusion into Infinite Space, and those who did".

his existence, has not yet attained: so that the knowledge of absolute Being, an Other and a Higher than his individual self, is entirely wanting". For anyone who is white and also a philosopher, it is salutary to reflect on Soyinka's refined commentary on "this feat of imaginative projection", supposedly the substance of the conception of philosophy, something which according to important European philosophers was beyond his forebears: Convictions which in imperfect form are quite compatible, do not, when posited absolutely, readily remain a whole free of contradiction. Mutual tolerance (Soyinka's concern) is in grave danger if ideals that are not completely compatible with one another are elevated to absolute principles.

The Greek creation of philosophy and science probably happened no differently than other creative breakthroughs. The decisive point is not the initial idea. It is generally easy to find predecessors for that. The decisive point is what is done with it, the systematic elaboration and evaluation of this idea.

The immediate historical context of Husserl's thoughts about "the spiritual shape of Europe" was not Hegel's speculations on world history, but rather the reflections in the years after the First World War among European intellectuals about what culturally unites the nations that had so madly fought one another. It was the efforts, often well meant, to overcome the shallow idolization of national distinctiveness in terms of culture and even character, an idolization which, with the support of philosophers, was then in vogue. There is no avoiding the impression that it was sometimes an effort to secure the habitual need for a feeling of superiority on a broader and worthier, namely a supranational European basis in the face of global shifts in significance. The dialectical climax was reached in Oswald Spengler's book on the decline of the Occident. What the great majority of them lack (with the exception of studies such as Max Weber's) is the application of precisely that scientific method that is so eagerly presented as the heart of Europe's special cultural achievement. In Husserl's circle, the most committed champion of this hyper-Europeanism was initially Max Scheler⁹. "Initially" inasmuch as even before the end of the war Scheler began to free himself of these ideas, advocating, in a manner not encountered in Husserl, "a certain balance of the specifically European and Asian" and a greater illumination of the

⁹ Max Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg* [The Spirit of War and the German War] (1915), in Vol. 4 of *Gesammelte Werke* [Collected works], Bern: Francke, 1982, pp. 7-250.

“Asian roots” of classical antiquity and of Hellenism, which in particular has come to play a leading role in Europe’s humanistic values¹⁰.

Could it be that at least the transferral of the notion of the idealized unity that remains one in the diversity of appearances to the one humanity and its various civilizations is of European origin? This, too, can be doubted. And even if it should turn out that this is the case, it would still have to be emphasized that it is only the factual emergence of this idea that can be called European (probably thanks to favorable economic and social circumstances), but not its cognitive preconditions; its *factual genesis*, not its *categorical structure*. Husserl, too, seems to have been of this view. He speaks of a “factual motivation” for the “outbreak of the theoretical attitude” that he assumes among the Greeks¹¹. But what he adduces —cross-cultural contacts, intellectual curiosity, and the opportunity for “playful looking-about”— can hardly be called specifically European.

It is unlikely that there is a fundamental philosophical idea that is not in principle accessible to every person who has completed a normal cognitive development. At the contemporary state of research on cognitive development and linguistic universals, it is quite simply implausible that for any central idea of European philosophy it is necessary, in Karl-Otto Apel’s words¹², to adopt “the native language of the western mind” or to acquire cognitive categories available only in the Greek language and, mediated by its influence, in other European languages. The universal cognitive structures presupposed by natural human languages should be quite enough to be able to understand the basic philosophical concepts and assumptions.

Of course, Apel’s view cannot be simply *a priori* dismissed. It must be tested with respect to specific linguistic structures familiar to us in our philosophical and scientific thought and at the same time lacking in some non-European languages. This has been done for unreal conditional clauses (‘If I had wings, I would fly’). Alfred Bloom had hypothesized that the lack of such clauses in Chinese is one reason why the Chinese less commonly think contrafactually, and that this must

¹⁰ Max Scheler, “Vom kulturellen Wiederaufbau Europas” [On the Cultural Reconstruction of Europe] (1918), in: *Gesammelte Werke* 5, Bern: Francke, 1954, p. 430.

¹¹ Edmund Husserl, “Vienna Lecture”, p. 331f (German); p. 285 (English).

¹² Karl-Otto Apel, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico* [The Idea of Language in the Humanist Tradition from Dante to Vico] (1963), Bonn: Bouvier, 1975, p. 40.

be taken into consideration as an explanation for the backward state of the development of science in China¹³. The understanding experiments then conducted by other researchers with contrafactual stories and problems yielded evidence against Bloom's claim¹⁴. That is no surprise. It pertains to human linguistic competence not only that a person can say something in a certain way, but also that she can make the same thing understood with other linguistic or nonlinguistic means. Only if it were impossible or decidedly difficult to paraphrase in Chinese what is meant with unreal conditional clauses would an impediment to the development of science be conceivable.

In such connections it seems appropriate to quote an anecdote concerning the great Chinese emperor Kangxi (1654-1722). According to Joseph Needham, the emperor is said to have insisted that for the edition of a Jesuit book titled *The New Western Science of the Calendar*, the word for 'Western' had to be deleted. Needham says that the emperor had indeed recognized that the science put forward in the book was new in substance, but not specifically Western¹⁵. To judge from other reports on the same emperor, he may well have thought not so much about a convergence of independently acquired and universally intelligible knowledge as of its derivability from the ancient Chinese *Book of Changes*¹⁶. Similarly, in Kangxi's time there were still scholars in the West who believed that transculturally convergent philosophical views were attributable to biblical influences. There is no doubt that the modern sciences have been elaborated by Europeans up to recent decades, and there is no doubt that they bear a European stamp in their linguistic structure. One could thus lean towards the following subdued claim about the worldwide Europeanization of the sciences: Outside of Europe, there may well be original approaches to and anticipations of various achievements of European modernity, but due to the historically unique upswing of the sciences in the Occident together with the worldwide economic and political hegemony of the West, the European variants have been superimposed on these approaches and anticipations, sometimes even blotting them out. To a broad global extent, only the European variants have remained in effect and decisive for further development.

¹³ Alfred Bloom, *The Linguistic Shaping of Thought*, Hillsdale, NJ: Erlbaum, 1981.

¹⁴ Cf. Lisa G. Liu, "Reasoning Counterfactually in Chinese", *Cognition* 21 (1985) 239-270.

¹⁵ Joseph Needham, *Chinas Bedeutung für die Zukunft der westlichen Welt* [China's Significance to the Future of the Western World], Bonn: Köllen, 1977, p. 25.

¹⁶ Jonathan D. Spence, *Emperor of China: Self-Portrait of K'ang-hsi*, New York: Knopf, 1974, p. 74.

Typographical printing can serve as an illustrative model for this point. It was invented in East Asia long before Gutenberg but never perfected as it was in the West. This is how it happened that the printing techniques now in worldwide use are derived from the European invention (and further developments of it) and have eclipsed home-born techniques in East Asia. Under such circumstances, however, it is never excluded that individual achievements of an eclipsed tradition will later be picked up and adopted as enrichments of the mainstream flowing from Europe. This is most readily to be expected in medicine. Therapeutics has always been a pioneer of cross-cultural influences.

But considerable reservations are called for even with respect to this toned-down claim about the European character of the science and technology which have in fact been disseminated worldwide. From the very beginning and up to the early modern era, what for more than a century has triumphed over the entire planet as European science and technology is completely inexplicable without considerable influences and stimuli from other civilizations. In philosophy, influences, or at least reinforcements for convergent developments can be detected at various stages up to the middle of the nineteenth century. This influence is most obvious in the aesthetic realm. Modern arts are hardly conceivable without non-European stimuli. There is good evidence for similar claims about medieval poetry, and later, in a different manner, about some eighteenth and nineteenth century poetry. What has been repeatedly discussed in the twentieth century as "European modernity" may be a European project, but it is by no means an exclusively European product¹⁷.

This point is also overlooked outside of Europe. It is both a self-underestimation and to the disadvantage of those concerned, when modernity is rejected as something Western. The contemporary worldwide reception of the scientific achievements of the last four centuries from the west is not the reception of something specifically European: not just because in cognitive terms it is something that is universally possible for human beings, and because in its best parts

¹⁷ Looking for arguments for this view, I found a statement by Hans-Georg Gadamer in *Volk und Geschichte im Denken Herders* [People and History in Herder's Thought], Frankfurt am Main: Klostermann, 1942, p. 24: "The German consciousness [...] lives from the entire breadth of its origins in world history". With a view to the time, 1941, and the place, occupied Paris, of this lecture, one may overlook the wording and the concrete elaboration (which does not go farther back or beyond the "Greek polis", and excludes the "democratic chatter of the West", which, however, can be traced back to this polis).

it is in accord with universal human dignity, but also because something is returning to non-European civilizations that in many respects stems from them. With this return it can undergo innovations that are not to be expected in Europe. It suits such a reception that the conception of the world that the sciences are approaching—in some areas far removed from their “mechanistic” beginnings in the seventeenth century—is related to philosophical ideas that generally seem more “Eastern” than “Western”. One must not be put off by the fact that the philosophical attempts to come to terms with this development are initially dilettantish and fashion-driven (currently called by the slogan “new age”).

The idea of a fundamentally dynamic nature, thinking in terms of relations and continua rather than of absolute magnitudes and discrete corpuscular substances as well as the assumption that opposites complement each other and do not simply exclude each other are all called “eastern” and at the same time (scientifically) “new”. It is, of course, a great difference whether venerable philosophical ideas are applied only after the fact as an aesthetically attractive superstructure to newer developments in the sciences as a sort of ideological styling, or instead have effect as background assumptions that leave their mark more or less subliminally on scientific research, as has been repeatedly claimed in Europe with respect to biblical and Greek guiding ideas. Up to now, there is only isolated evidence that is not easy to judge for such a direct effect of an “Eastern” view of the world on concrete scientific research.

There is also no guarantee that in the future innovation will remain a Europeanization, an adaptation to the West. Whether an adaptation to a foreign civilization or on the contrary an assimilation of the foreign to the own tradition occurs depends, among other things, on two very different factors: the wealth of the own history of ideas and—quite brutally—demography. Small nations can be culturally and politically absorbed by a superpower, a nation numbering a billion cannot. For China it is quite conceivable that the phase of adapting to the West will change into an assimilation of Western science, philosophy and art to Chinese traditions, which are not easily uprooted. The result would not be the continuation of the Westernization of China, but the other way round, a gradual Sinization of European achievements, at least in the Chinese sphere of influence. The ambition to such a reorientation is also not lacking in Islam and in India.

2. THE MODEL OF CIVILIZATION: SPHERE OR TINKERING?

Cross-cultural communication loses its hermeneutic mystery if it is recognized that the contrast between "home world" and "foreign world" is objectively not of a holistic nature as it is often subjectively experienced. Nothing is more symptomatic of this than the impossibility of drawing a clear boundary between Europe and Asia. Where do the Transcaucasian Armenians belong with their Indo-European language, Christianity dating back to the fourth century and even older contacts to Iran over thousands of years? The geographical delimitations that have been proposed in the course of time between the European subcontinent and the Asian landmass to which it belongs have never coincided with a clear linguistic and cultural boundary or even with a stable political border. Genealogical and typological delimitations generally do not coincide either. Statements such as the following by Max Weber are characteristic: "In its principles, Chinese music is closer to Hellenic than is German music"¹⁸.

"A genuinely European type of person and culture" such as Scheler imagined at the beginning of the First World War¹⁹ exists only as an idol even if ethnic minorities are high-handedly excluded as Husserl in 1935 still excludes "the Gypsies, who constantly wander about Europe"²⁰. The efforts to delineate "Europeanism" with specific structures of mentality, attitudes towards the surrounding world, preferred values and regularities of head gestures become grotesque when, with other peoples of the Balkan region, the affiliation of the Greeks with Europe becomes questionable²¹.

The easily entertained prejudice of the complete otherness of foreign civilizations, which tends to displace and even impede countervailing experiences, seems to be connected with a simple need for social identity. It seems to be a fundamental human need to belong to a group with which one can associate and at the same time dissociate from others. Such a group identity might be possible in a nonillusory manner with specific types of world view, lifestyles and tastes rather than with concrete civilizations. Their boundaries do not coincide with the

¹⁸ Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* [Collected Essays on Sociology and Social Politics], Tübingen: Mohr, 1924, p. 490.

¹⁹ Max Scheler, *Der Genius der Krieger*, p. 154.

²⁰ Edmund Husserl, "Vienna Lecture", p. 273.

²¹ Max Scheler, *Der Genius des Krieger*, p. 161. Scheler's reservations are based on a superficial misinterpretation of the 'yes' and 'no' gestures in southeastern Europe, which seem to be completely different from the common ones. Cf. Elmar Holenstein, *Menschliches Selbstverständnis* [Human Self-Conception], Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1985, pp. 143-145.

crude boundaries generally drawn between civilizations and eras, but rather run across these, with unequal allocations of territory. The ancient Chinese sages would not have needed to warn against a "mechanistic attitude" (to use Bertrand Russell's expression) or an attitude of "world domination" (in Max Weber's catalogue) according to which for all materials, whether clay, wood, horse or human, every random form is just as beneficial as another if this were an exclusively European and modern attitude of mind. And Noam Chomsky, who sees the ultimate excesses of this attitude in fascism and behaviourism (whereas a half century earlier, Russell named, with a touch of sarcasm, the YMCA and Bolshevism), could not cite romantics such as August Wilhelm von Schlegel as an antimechanistic alternative living and thinking in the midst of Europe and the modern era²².

Two civilizations A and B do not differ such that A has a bunch of specific properties that B lacks, and B another bunch of which A has nothing. It can be assumed that properties that are developed in particularly pronounced form in one civilization will be detectible at least in rudimentary form in most other civilizations. What distinguishes two civilizations from each other is not so much the presence or absence of certain properties as the varying dominance of almost universally existing properties. Different properties are developed to a greater or lesser degree. Various cultural streams dominate (streams for which labels such as rationalist and empiricist, realist and idealist, legalist and pragmatic, puritan and hedonist, urban and rural, middle-class and the like are commonly used). And within one and the same civilization, the variations that are encountered among various professions, age groups, social strata, regions and eras are just as pronounced as those between civilizations. It is no accident that for Husserl the various "vocational worlds" formed the first beginnings of his conception of "particular worlds". Aside from positive law, it is not easy to find anything that occurs in only one civilization, in all its members, but not in any members of another civilization²³.

A remarkable topic in the history of science is the parallels in the leading ideas of biology and of the sciences of language and culture since their emergence in the eighteenth century. By no means is it the case that biology was

²² Bertrand Russell, *The Problem of China*, London: Allen & Unwin, 1922, 82f; Noam Chomsky, *Cartesian Linguistics*, New York: Harper & Row, 1966).

²³ Husserl, too, knows that cultures "flowingly interpenetrate" one another; cf. "Vienna Lecture", p. 274.

always the forerunner. One example is the relationship between intra- and inter-societal variation just mentioned, another is the transformation in the model of wholeness to be discussed next. Thus, at the current state of research in biology²⁴, it is assumed that there are greater variations between the individuals of one and the same human "race" than between the averages of various "races". The tallest member of a "race" of small stature may be taller than the average of a "race" of large stature. In all probability, there are no genes or chains of genes that can be detected in all members of one "race" and in no members of another "race". There are so many and such considerable variations to be found between the individuals of one "race" that there is relatively little additional variation on making the transition to another "race". Human "races" differ from one another in a few conspicuous outward features (skin colour, hair style) that make the assumption enticing that the overall deviation will be considerable.

Husserl's approach to Johann Gottfried Herder's idea of individual civilizations as spheres²⁵ in which all parts match each other and are oriented on a unified gravitation centre is empirically untenable and misleading as an ideal type. What is questionable is not so much the fact that this involves an assimilation of civilizations to biological organisms, with which the sphere metaphor has long been associated, but rather the classical concept of organism that leads the way here. Neither civilizations nor organisms are what they were long believed to be, harmonious wholes with a unified center in which the opposing tendencies that occur always balance each other out. It is significant that in cultural anthropology as well as in biology, tinkering has taken the place of the sphere as an alternative model²⁶. In something that is tinkered at, everything is connected to everything else, but it is often only loosely connected. Some things are only roughly matched with each other. Coordination is not perfect; generally, it is not hierarchically oriented on a unified center. Something that is tinkered at consists of pieces that in other contexts fulfilled other tasks that have left their mark on them, limiting

²⁴ Stephen J. Gould, "Human equality is a contingent fact of history", *The Flamingo's Smile*, New York: Norton, 1985, pp. 185-198.

²⁵ See Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität: Texte aus dem Nachlass 1929-1935* [On the Phenomenology of Intersubjectivity: Texts from the literary remains 1929-1935], *Husserliana* XV, The Hague: Nijhoff, 1973, pp. 429f, 438. According to Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* [1774] [Also a Philosophy of History towards the Formation of Humanity], Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1967, pp. 44f: "Every nation has its centre of bliss within itself as does every sphere its centre of gravity".

²⁶ See Claude Lévi-Strauss, *La pensée sauvage* [The Savage Mind], Paris: Plon, 1962, pp. 26ff; and, with reference to Lévi-Strauss, François Jacob, "Evolution and Tinkering", *Science* 196 (1977) 1161-1166.

them in their new application. It is not a rare occasion for something that is tinkered at to require sustained support from outside.

The ancient key passage for the sphere as a model of the organism is the myth of the circular form of primal man in Plato's *Symposium*²⁷. The model was cultivated—together with Plato's reference to the form of the heavenly bodies—particularly in the Romantic philosophy of nature²⁸.

It is not the case, as Herder²⁹, one of the pioneers of the Romantic movement, dreamed, that a civilization will only assimilate those points that are of its kind and which complement it, by reason of harmony rejecting everything else unfeelingly or even with contempt. Due to the diversity of human goals and the plurifunctionality of cultural structures, a harmonization in one subdomain and in one respect will lead to tensions in other subdomains and respects. If a special interest remains unsatisfied in one's own country, one will look for resources and affiliates elsewhere. Foreign civilizations accommodate the wish of individuals to be distinct from the commonplace, the madding crowd, and to display nonconformity. No more than individual civilizations are individual people homogenous structures, monotonous and lacking in inner diversity. Cultural variations help to realize the potentials and needs for development to which people are disposed and which are as broad and varied as human civilizations themselves. Just as every person has the very specific disposition for the acquisition of every natural language, so too the disposition for every human civilization, as foreign as it may be. To be aroused and developed, however, these dispositions need external stimulation.

Of course, the assumption that civilizations are unique, incommensurable wholes did not emerge unmotivated. Two overlapping reasons must be taken into consideration here, the reciprocal dependency of content and form and that between the whole and its parts.

From antiquity until well into the modern era, the dominant pattern of thought had it that people everywhere had to do with (nearly) the same things,

²⁷ Plato, *Symposium*, 189d-190c.

²⁸ Lorenz Oken, *Lehrbuch der Naturphilosophie* [Textbook on Natural Philosophy], Vol. II, Jena: Frommann, 1810, §§ 817, 911: "An individual, total body closed in itself and innervated and moved by itself is called an organism". "As the image of the planet, the organism must have the corresponding form. That is the sphere". Taking leave of the model of the sphere, it should not be forgotten that historians ascribe a fortuitous heuristic role to it in the early stages of cell biology (via the idea of the primal vesicle as the perfect organism).

²⁹ J. G. Herder, *Auch eine Philosophie der Geschichte*, p. 45.

that they have the same ideas of these things and only differ in the manner in which they give these ideas expression. With the emergence of the Romantic movement, there also emerged a gradual realization that content (meaning, function) and form (of expression) are not completely external to each other in natural systems (living beings and languages). Inasmuch as the various languages differ from one another in their phonetic and grammatical form, it was therefore reasonably concluded that they also differ from one another in their cognitive potential. Belief in cognitive universals thus became questionable.

The explosive character of newer universals research vis-à-vis classical doctrines of a *grammatica universalis* consists precisely in the fact that it also detects general regularities on the level of expression; and according to the principle of the dependency of the content on the form, this gives cause to expect universal structures in the field of meanings. If, for example, the same regularities hold universally for the structure of semantic fields, then it is to be expected that the meaning of the individual words of such a field will be universally comparable³⁰.

According to the hermeneutic principle of the semantic dependency between wholes and their parts, each element of a civilization can only be understood on the basis of its entire context. And this is different from situation to situation. It seems that the same structure obtains a different, specific function or interpretation depending on its changing context.

However, we must beware of untenable idealizations here. If someone were to attempt to harmonize with one another all the assumptions that guide him in his action, he would need the memory, the logical competence and (in order to calculate whether all the consequences that can be derived from these assumptions are compatible) the time of a demigod. If for the individual the unlimited validity of the hermeneutic principle lacks an empirical basis, all the more so for entire civilizations. The premature assumption that a literary work that has been handed down from antiquity forms "an original whole" results in "true madness" according to Friedrich Schleiermacher, one of the fathers of hermeneutics³¹. This applies all the more to large-scale phenomena such as civilizations.

The claim that despite undeniable differences in contexts there are cognitive categories and beliefs to be found almost uniformly in all civilizations is likely not

³⁰ More on this point in Section 3.

³¹ Friedrich Schleiermacher, *Hermeneutik und Kritik* [Hermeneutics and Criticism] (1838), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977, p. 176.

only *ex negativo*, for lack of sufficient resources to realize convictions in harmony with one another. It also admits of positive reasons. Four assumptions can be adduced in support of it. There are good arguments for all of them.

(1) Due to the fact that neural structures are the same among humans, some stimulus constellations to which all people are exposed seem to coexist with phenomenal experiences of a very certain kind with a lawlike necessity. Just as in other realms of nature (for example in the propagation of light at a certain speed or in the occurrence of specific macrophysical properties of water in a specific microphysical situation), logical possibility (the conceivability of different constellations of properties) and lawlike natural necessity must be distinguished.

(2) Some of these phenomenal experiences are accompanied just as naturally by certain interpretations. There are not only civilization-determined, but also nature-determined intuitions. Perceptual illusions are a classical example. It is accepted that (except for limit cases) there are no theory-free experiences. It is also accepted that any set of empirical data is compatible with an unlimited number of distinct theories if enough auxiliary hypotheses are presupposed. But what is logically possible is not so readily psychologically natural. The structures required for the various theories must be equally accessible to the human mind. Though unexplained, it is an amply corroborated fact that for certain phenomenal experiences certain specific interpretations are preferred.

(3) Some of these intuitive interpretations are theory resistant. Perceptual illusions are again the best example. Although we have known for four hundred years that the earth revolves around the sun, the opposite view forces itself upon us. We may be able to overcome the opinion that persistently presents itself, but we cannot thus make the appearance that the sun moves on the horizon disappear.

(4) For lack of reflection, the self-assertiveness of intuitive convictions is stronger than the tendency towards harmonization with the other convictions that we have. Our cognitive background, which goes to influence all our explicitly developed theories, is probably full of such convictions which have never been reflected on.

The assumption of cultural universals goes hand in hand with the assumption that civilizations are not logically consistent structures in which everything and all things, in particular the background assumptions that take effect everywhere, match one another. The relative autonomy of individual cognitive structures is

one presupposition for their comparability across civilizations and eras. Intracultural disunity (incoherence, plurality) makes intercultural unity (invariance, universality) possible.

3. UNIVERSAL ANTHROPOLOGY

Among the headwords that Husserl noted in the prologue to one of his later manuscripts is the appealing title “universal anthropology”. In order to assess his contributions to this problem field, it is best to make a contrastive comparison of recent research (since about 1960) on what could be common to all languages and civilizations with the traditional doctrines of universals in the middle ages, the seventeenth and eighteenth centuries as well as the anthropological literature of the first half of the twentieth century. In five primary respects, the former is distinct from the latter. In one of these respects, Husserl was a pioneer, though in a way that he himself did not envisage. In a second respect, he approved of the opening without engaging in it. In the other three respects, he remained uncritically on the traditional side, which must be regarded as outdated. The differences pertain to the relationships between (1) absolute and relational universals, (2) *a priori* grounds and empirical explanation, (3) categories of meaning and expression, (4) abstract essential features and concrete fine structure, and (5) nature and culture.

(1) In his third *Logical Investigation*, Husserl did pioneering work on the laws of foundation —evidenced by his influence on Roman Jakobson— contributing to the modern assumption that it is not so much individual categories that are universal as the relationships between categories, in particular relationships of implication³². It is for example universally valid that a language will only have a dual (a definite plural) if it also has a plural (an indefinite plural). By contrast, a plural without a dual is possible as we know from German and English. It is often the case that whole chains of such implicational constraints can be made out (trial → dual → plural → singular). Their explosive force lies in the fact that given their validity universalism and pluralism are no longer contradictory. The new universalism does not deny the diversity of languages and civilizations. (How

³² See Elmar Holenstein, *Roman Jakobson's Approach to Language: Phenomenological Structuralism*, Bloomington, IN: Indiana University Press, 1976, pp. 2, 98-101.

could it?). What it disputes is the randomness of the variation. Its main interest is the universal constraints of (inter- as well as intracultural) variation.

(2) Husserl was fundamentally open for the extension of universals research from structures that can be founded *a priori*, ontologically or logically to structures admitting of an empirical, biological or psychological explanation. A forerunner of empirical universals research in Husserl's environment was Anton Marty³³. The empirical explanation of the greater number of cultural universals is associated with the fact that many of them do not apply without exception and must be regarded merely as near universals.

The transformation that thus occurred in the history of science has not yet been adequately reflected. Kant still contrasted *deduction* and *illustration* as opposites, and not, as is today the case, logical *justification* and causal *explanation*. In human history and in everything subjective that is not of a logical nature, it was traditionally believed and is still believed by strong schools of philosophy that we are faced merely with the accidental, which can only be narrated, but not ordered in a lawlike manner. Simply trace the history of the influence of the Protagorean claim that all people have their own sense perception (as if no universal conditions could be found under which the same wine tastes sweet to one person and bitter to another, the same water seems warm to the one and cold to the other) in Western philosophy from Plato's *Theaetetus*³⁴ to today. What is conspicuous is on the one hand the extension to everything subjective. Thus, for Frege³⁵ it holds for all subjective "ideas and intuitions" that accompany linguistic expressions beyond meaning and reference. On the other hand, in the course of time, quite clearly in Kant³⁶, the view has become predominant that even for judgements of taste empirical generalizations are possible. Since, however, they are apparently only based on inductions, Kant uses the term 'general' for them rather than 'universal'. This superior term remained reserved for what can be

³³ Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, Vol. 2 (1913²), *Husserliana* XIX/1, The Hague: Nijhoff, 1984, Fourth investigation, § 14; English: *Logical Investigations*, Trans. J. N. Findlay, London: Routledge & Kegan Paul, 1970, Vol. 2, pp. 522ff; Anton Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie* [Investigations on the Foundation of Universal Grammar and Philosophy of Language], Halle: Niemeyer, 1908, pp. 56ff.

³⁴ Plato, *Theaetetus*, 161d.

³⁵ Gottlob Frege, "Über Sinn und Bedeutung" [On Sense and Reference] (1892), in *Kleine Schriften*, Darmstadt: WBG, 1967, pp. 30f (original pagination).

³⁶ I. Kant, *Kritik der Urteilskraft* [Critique of Judgement] (1790), in Vol. V of *Gesammelte Werke: Akademie Ausgabe* [Collected Works: Academy Edition], Berlin: W. de Gruyter, 1913, § 7.

logically deduced. Contemporary universal researchers in linguistics and psychology assume as a matter of course that in their sciences empirical generalizations are fundamentally susceptible to deductive-nomological explanation just as in the physical sciences.

(3) Husserl's guiding concern, "to separate the *a priori* sharply from the empirical"³⁷, caused him to overlook, in conspicuous contrast to Marty, the fact that universal regularities can be found not only on the side of meaning categories, but also on the side of the expression, "with respect to the form which means of expression take on and must take on everywhere"³⁸. Husserl remained bound to the ancient and medieval pattern of thought according to which expression and meaning, like container and content, are completely independent of each other³⁹.

(4) According to a view that was widespread in the humanities in the first half of the twentieth century, it is only the most basic traits that are common to people of different civilizations, but not the concrete elaboration of these basic traits, according to the pattern: all languages have functional words, but whereas we use prepositions, others use postpositions. Husserl shared this prejudice⁴⁰, but in his day there was more cause to it than today. It loses plausibility when the universal traits are biologically explained. The animals of a species usually do not have only a general design in common, but also anatomical and physiological details. It is precisely such details that serve taxonomists as identifying traits.

(5) In the course of the modern era, a naturalistic reorientation of the foundation of universals occurred. The basis is to an increasing extent not *logic*, but rather *nature*. What can be considered to be universal is from now on (in Kant's words) "what nature makes of the human being", but not what the human beings make of nature, what they "make or can and should make of themselves as beings that act freely"⁴¹. What is common to all humans⁴² is limited to the lower

³⁷ Edmund Husserl, *Logical Investigations*, Vol. 2, Fourth investigation § 14, pp. 524f.

³⁸ Anton Marty, *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie*, p. 55.

³⁹ Cf. the evidence in Holenstein, *Menschliches Selbstverständnis*, pp. 128f, 196f —With (1) the assumption of universal ideas despite the variety of forms of expression, (2) the form of the sphere as the model of society, and (3) the application of the Protagorean principle to perceptual or subjective experience, we have encountered three guiding ideas of cultural philosophy which under Plato's influence have made their mark on European thought for centuries. In cultural philosophy, too, it becomes apparent that Western philosophy still indulges in writing footnotes to Plato.

⁴⁰ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, 433ff. Cf. the quotations in the next paragraph.

⁴¹ I. Kant, *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* [Anthropology from a Pragmatic Point of View] (1798), in Vol. VII of *Gesammelte Werke*, 1917², Vorrede [Preface].

⁴² Aside from the logical, as long as this is assumed to be autonomous.

layers of the foundation of mental worlds, to the physical, physiological and such psychological aspects for which Husserl, splendidly vague in this point, used the term 'animistic', speaking then of a "universal animism". According to his later reflections on cultural philosophy⁴³, beyond this (and before the "Europeanization of humanity") it is only the ego character of the human being, its interpretation as a subject of action, that is universal: "The other person is for us a living body, an ego active in the living body, but beyond this general point a non-understood ego". In other people, the only things that are immediately familiar and accessible to empathy are "only the most proximate and universal human goals, related to the most general needs and forms (types) of satisfaction of needs occurring everywhere among human beings, similarly related to external objects similar to each other with regard to individual type". The (linguistic, literate, aesthetic, religious, and philosophical) cultures that are built up on this basis are different from one another in a more radical manner, one that Husserl does not go into, than two trees differ from each other, the one a palm tree, the other a pine tree.

This assumption, too, does not withstand empirical examination. The most palpable universal laws concerning how human beings relate to nonperceptual matters can be found in the numeral systems of natural languages, that is, in a field of the ideal *par excellence*⁴⁴.

An unlimited variability of "higher" mental performances would presuppose an openness and plasticity of the human mind that is hardly compatible with its finitude and the dependency of its conceptions on psychological processes. In the past, intellectualists substantiated this metaphysically with the "spontaneity of mind", behaviourists with the randomness of stimulus-response pairs depending solely on external circumstances, reward and survival advantage, free of innate constraints.

According to the then prevalent pattern of thought, nature is the lasting factor, history the changing one. Such simple classifications are, however, not possible. The colour of the eyes and of the hair are by nature innate to the human being. And nonetheless they vary. If it is assumed that there is a cognitive structure common to all human beings, then additional reasons will be accordingly needed, for example, the ability of every normal human child to acquire every

⁴³ Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, pp. 433ff.

⁴⁴ See Joseph H. Greenberg, *Universals of Human Language*, Stanford, CA: Stanford University Press, 1978, Vol. 3, pp. 249-296.

natural language. It is also possible that the nature of the human being is not completely independent of his history, at least in the early stages. In particular, in connection with the development of language there are serious speculations that in the case of the human brain nature took on its form in a co-evolution of organism and civilization, through a stepwise adaptation to what "primitive" man (Rousseau's primitive, as we would have liked him) had previously made of his nature.

In uncovering cultural universals, one is today sometimes exposed to the suspicion that one adheres to a holistic ideological ideal and that one favors totalitarianism in various forms. Someone who has this sort of misgiving has thoroughly missed the point. For the one part, it turns out that the assumption of transcultural invariants is only tenable if civilizations are not systems *où tout se tient*, where everything coheres, when not every element has an effect on the significance of every other. On the other hand, it has proved to be easier to make universal species-specific statements about all human beings (statements that apply to all human beings and only to them, but not to other living beings) than to make general population-specific statements about individual societies, nations, ethnies, civilizations, and eras.

Nonetheless, in continental European philosophy of culture, the opposite view is continually advocated, from Herder through Spengler in, one would think, an offensive continuity passing by the catastrophe of National Socialism and across ideological chasms. It is not the universalists, but rather the relativists (with their talk of "the culture or the civilization of the West", "the philosophy of China", and the like), who, in contradiction to their own intention, are the terrible simplifiers. Thus, Michel Foucault famously writes, and there are simple facts of the history of science to refute him: "In any given culture and at any given moment, there is always only one *episteme* that defines the conditions of possibility of all knowledge"⁴⁵.

Husserl closely approached this intellectual tradition in his reflections on cultural philosophy in the thirties, although as a young philosopher he had refrained

⁴⁵ "Dans une culture et à un moment donné, il n'y a jamais qu'une épistémé, qui définit les conditions de possibilité de tout savoir" (Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris: Gallimard, 1966, p. 179; English: *The Order of Things*, New York: Random House, 1970, p. 168).

from it in his contact with Thomas Masaryk⁴⁶. At the same time he became a victim of its worst excesses. When, in the last years of his life, he thought of escaping from this danger together with his work by migrating to Masaryk's country, it was already too late: Czechoslovakia, with its commitment to the cultural promotion of minorities and asylum seekers (first from the eastern, then from the western neighbor), was already as threatened as he was himself. Totalitarian claims, that is the moral of Husserl's fate, are less a global threat than a national and regional threat, one within particular states, societies, and social groups. What can provide protection, as demonstrated by similar contemporary fates, is the worldwide possibility for communication and solidarity. In this respect, universalism and pluralism are not only compatible with each other, they are also conducive to each other.

⁴⁶ Husserl saw himself in the tradition of Thomas Masaryk, "my first educator", in his intention of "securing an ultimate scientific foundation for the spirit of a supranational humanity" with phenomenological philosophy (Karl Schuhmann, "Husserl and Masaryk", in Josef Novák (ed.), *On Masaryk*, Amsterdam: Rodopi, 1988, pp. 129-156).



GOOD/BAD, RIGHT/WRONG, AND THEIR ANALOGUES

BUENO/MALO, CORRECTO/INCORRECTO Y SUS ANÁLOGOS

William McKenna
Miami University, Ohio
mckennwr@muohio.edu

Abstract: This essay presents an experimental theory of values. An abstract schema is extracted from two pairs of concepts that are used in moral evaluation, good and bad, on the one hand, and right and wrong on the other. The schema is then used to explore the analogues of the moral concepts in aesthetic and epistemic evaluation.

Keywords: Moral. Aesthetic and Epistemic Value. Experience and Behavior.

Resumen: Este ensayo presenta una teoría experimental de los valores. Se extrae un esquema de dos pares de conceptos que se utilizan en la evaluación moral: bueno y malo, por un lado, y correcto e incorrecto por el otro. El esquema se usa luego para explorar los análogos de los conceptos morales en la evaluación estética y epistémica.

Palabras clave: Moral. Valor estético y epistémico. Experiencia y Comportamiento.

As for willing, it is equally plausible that it is justified by valuing. If one were asked why one wanted genocide and the raping of babies stopped and prevented in all possible ways, the answer would probably begin with the assertion that such things are evil, that is, extremely negatively valued actions on animate beings. However, this question is only a beginning since few philosophers would fail to find that another question immediately arises: namely, the question of what justifies this negative valuing [...] One might contend that it is once again evidencing that justifies valuing.¹

In the passage above, Lester Embree asks a question and a gives hint at the answer. Below, in the first part about moral evaluation I say some things that

¹ Lester Embree, "Extremely Bad Things: Some Reflective Analysis of Valuation", in Lester Embree & Michael Barber, *The Golden Age of Phenomenology at the New School for Social Research, 1954-1973* (Athens: Ohio University Press, 2017), pp. 319f.

elaborate his answer. My overall intention here is to go beyond moral evaluation and to present a schema for exploring some similarities between the moral and two other areas of evaluation, the epistemic and the aesthetic, and to begin that exploration.

I will first take two sets of terms that are common in moral evaluation and use them in a way to form two distinct and related dimensions of evaluation, from which I will then extract an abstract framework of relationships (hereafter referred to as the "schema") and apply that to the two other areas. I will explore the implications and advantages of this framework in all three of the value areas. It is in these implications and advantages where I see the merits of the schema, and I offer these merits as support for the schema. So, in setting out the ideas about moral evaluation, I will give stipulative definitions and will not be claiming that the concepts tell the truth about moral evaluation.

MORAL EVALUATION

"Good" and "bad", "right" and "wrong" are terms commonly used in moral evaluation². They have various meanings, however. For example, sometimes "right" and "good" are used synonymously and sometimes they are used with different meanings. I am going to use these terms to name four distinct concepts. In order to do so, I will pick four distinct meanings that these terms have had and further specify those meanings in a particular way.

"Good" and "bad" are terms that are used to express positive and negative moral value. I will use them exclusively to evaluate objects and states of affairs that come about by human action, and not, as is sometimes done, to judge a person because of what they do, or to judge an action that a person performs. So, for example, if a person does something that causes the death of another person, they have brought about something that has negative moral value, something "bad". We can then say to the person "you did *something* bad", but not "your *doing* that was bad", or "you are a bad *person*". Also, in the way I am using the terms "good" and "bad", they express the value of something because of what it is, and not because of its relation to anything else. They are intrinsic values. This means that the value is independent of anything about or

² Here and below I will be using only two terms for the positive and negative values, not meaning to imply that there are not shades of value and many terms.

surrounding the action that brought it about. In our example, the death is bad regardless of the circumstances in which the act causing it was performed, or the intention of the actor in performing the act, or any other matter concerning the person or action. On the other hand, if someone saves a person who otherwise would be murdered, they have brought about a "good" result, regardless of such things as the actual intentions of the person doing the saving, the identity of the person saved, etc.

Whereas "good" and "bad" concern what is brought about by a person's action, the terms "right" and "wrong", express the positive or negative value of the *action*, i.e. the person's *bringing about* of the state of affairs. These values are not intrinsic to an action but depend on various kinds of factors outside of the action itself such as the circumstances in which the act was performed, the intention of the actor in performing it, the identity of any person who is affected by the action, etc... So, for example, while it is bad to bring about the death of a person, it could be considered "right" if that person was Adolf Hitler during the early 1940's.

Now, right and good "line up", as do wrong and bad, for normally it is *right* to perform an act that brings about a result having positive moral value and *wrong* to perform one that brings about a result with negative moral value: "do good; avoid evil". They line up because the positive or negative moral value of the state of affairs brought about by an action bestows it's moral value on the act that brought it about. But this bestowal does not go the other way, from the value of the action to the value of the state of affairs brought about by it. Because good and bad are intrinsic features of a state of affairs, the rightness or wrongness of an act does not affect its moral value. If in a particular case it is right to do something bad, the rightness does not affect the badness of the result, as in the case of the example of Hitler. It stays bad. Similarly if it is wrong to do something good, the wrongness in the first case does not affect the goodness of the result, which stays good. These are what I will call "crossover" cases, which I will now discuss.

"Crossover cases" are cases where right and good, wrong and bad do not line up. It is where "right" goes with "bad", and where "wrong" goes with "good". In these crossover cases, such things as the circumstances in which an act was performed, the intentions of the person in performing it, or the identity of the recipient of the action, can act to outweigh the value coming from the result and

thus justify an evaluation that is the opposite of that value. An action that produces a state of affairs that has negative moral value can then be “right”. It would be “right” because the performance of the act was justified; the reasons for performing the act outweighed the negative moral value that the result bestows on the act. Likewise, an act that produces something of positive value could be wrong if factors were present that outweighed the positive value emanating from the resulting state of affairs. Let me explain and elaborate more by using an example.

First I will present a case where the values line up. When I was a high school teenager I had a friend who hunted animals. His family had guns and a hunting dog. One day he invited me to go with him to hunt rabbits. This was the first time I ever went hunting. He loaned me a double barrel shotgun. We were standing in a clearing surrounded by woods when the dog chased a rabbit in front of me, about 50 feet away. I aimed and pulled the trigger. The rabbit was hit and flew up in the air and then down on its back where it was moving its legs as if struggling for its life. I became overcome with emotion seeing this; I was frightened and I wanted the movement to stop immediately, so I shot again and the movement stopped. Then a thought came to me: “Bill, you have just messed around with something (life) that you should not be messing with”. Here the bad result and the wrongness line up.

Now I will present a crossover case. This is a case, reported years ago in the newspapers, of an elderly man, Woody Collums, who shot and killed his brother who was suffering from dementia. Quoting from a news article, the brother

lay helpless in his bed at a nursing home, his brain cells degenerating, unable to speak or to care for himself, kept alive by nutrients flowing through a tube that ran through his nose and into his stomach as he slid inexorably toward death. That is when Woody Collums says he took matters into his own hands. “I just couldn’t leave him like that”, he said later in a quavering voice. So, after a moment’s indecision, he pumped three .38-caliber pistol shots into his abdomen, “just as fast as I could”.... Mr. Collums says he has no regrets and would “absolutely” do it again “to get him out of his misery”.³

³ *The New York Times*, 12/10/1981.

Mr. Collums was indicted for his act and pleaded guilty. At one of his legal hearings he said "I regret having to do what I did, but I don't regret doing it"⁴.

In terms of the concepts I am using here, Mr. Collums thought that it was right *to do* what he did, because it was justified, and he recognized that *what* he did was something bad.

There are two things about this story and the one about me and the rabbit that will help me clarify further and advance the ideas I am presenting. First, in my story the badness is experienced by an emotion, the fear I felt. I think that the same was involved in the case of Woody Collums. I understand his shooting "just as fast as I could" to be like my shooting to stop the rabbit's movement "immediately". Both were attempts to limit negative emotion, in my case the emotion that I was feeling, and in his case an emotion that he knew he would be about to feel. In the theory I am presenting, feeling and emotion are the primary ways of experiencing value. This does not mean that everyone, or someone on every occasion, will experience value in this way, but I think that the value aspect of the world is originally experienced by feeling and emotion. It is appropriate to have a negative emotion if the consequences of one's act are bad, even if performing the act is right. The scheme validates this, and I think this is one of its advantages. What if one does not have such feelings? You do things that have bad results and you feel nothing, for example. Well, this is not appropriate. The scheme points to the need for education in moral perception. We know that in many areas of experience, one needs to learn how to perceive what is there. Experiencing food and wine are examples of this that most people are familiar with, where some training is needed to detect flavors. We would have to develop ways of sensitizing people to the bad and the good. In many cases, of course, this seems to come naturally. When I was a young child, someone in my family accused me of doing something I did not do. This was the first time this happened to me and I was spontaneously overcome by a feeling of being offended and, because of this feeling, I said to myself "I will never do that to anyone". Soldiers in war know all about feeling and emotion in experiencing the bad.

Second, and this is apparent in Woody Collums's story, there is no need to feel guilt after performing an act that has bad consequences but is the right thing to do, or no need to think you are a hypocrite for recognizing the badness and

⁴ *The New York Times*, 02/06/1982.

not feeling guilt. In saying “I regret having to do what I did, but I don’t regret doing it”, Mr. Collums showed that he understood what I take to be an important implication of the independence in the crossover cases, namely, that the rightness of an action does not affect any badness of its result. It stays bad, and “regret” is a feeling that is called for in cases like this. One advantage of the feeling of regret is that it promotes caution and circumspection in doing things that bring about bad results. The same advantage of caution and circumspection is true in a different way in the second kind of crossover case, where a good result comes about through a wrong action. I will leave it to the reader to think of an example of this and to determine where the “regret” should be aimed.

Another advantage of the ideas that I am presenting is that they may help settle or at least clarify some disputes about morality. To take a new example, let us say that in certain cases the result of having an abortion is bad; it ends a “human life”. But there may be reasons that justify having an abortion and thus make it right. I think that in some disputes about abortion the side that wants to forbid it is focused on the badness of the result and the other side is focused on the rightness—but neither side realizes that they are focused on separate things that require, according to my scheme, separate discussions. In some disputes about a particular abortion one side that is emphasizing the badness of the result may be thinking that it forbids the act. The other side may emphasize the rightness of having the abortion, thinking that this takes away the badness of the result. They would be deadlocked. Disputes like these can at least be clarified if both sides adopt the scheme I am proposing. Then the disputes will no longer be so intransigent. If both adopt the account of the crossover cases, both can agree about the badness, and then turn to arguing about the justification. Both can feel regret that the abortion had to be done, an appropriate feeling that can prevent unjustified acts, but not one that changes how one thinks about the rightness of the act.

To sum up where we are thus far in abstract terms, I have presented a schema for evaluating value that has four components:

- 1) Some objects or state of affairs that can have intrinsic positive or negative value properties;
- 2) A way that a person can experience the value properties;
- 3) A way that a person is dynamically related to the object or state of affairs;

4) Positive and negative judgments of the way of being related.

The scheme has two pairs of evaluative concepts, one pair for the value properties of the object or state of affairs, and another pair for the evaluation of the way the person is dynamically related to these.

Now comes the more exploratory part of this paper. Here I invite the reader to participate in applying this scheme in an experimental way to two other value areas, the aesthetic and the epistemic (another area of application could be the practical—with useful/useless). We will use the schema above and try to identify the analogues of the different items.

AESTHETIC EVALUATION

Some objects or states of affairs that can have intrinsic positive or negative value properties:

It would seem that the analogues of good and bad, in the case of fine art, are beautiful and ugly. For music we need a different term for negative value because “ugly” does not fit. “Bad” is often used⁵.

A way that a person can experience the value properties:

Various forms of aesthetic feeling would be the way that a person would experience the aesthetic value of something, for instance, the feeling of awe in seeing a beautiful natural landscape, or of disgust when encountering a very ugly person.

A way that a person is dynamically related to the object or state of affairs:

The analogues in the aesthetic sphere of a person’s action in the moral sphere (*do good, avoid evil*) would seem to be various kinds of attraction (“move towards”) and repulsion (“move away from”). I have an example from my own life. I am in my study reading and writing and some classical music is playing on the radio in the background. As I concentrate on my work, some unusually beautiful music keeps calling my attention and eventually I stop what I am doing

⁵ See <https://www.amherst.edu/academiclife/departments/courses/1011S/PHIL/PHIL-67-1011S/goodbadmusic>

and turn my attention toward it and stay fixated on it (it was Beniamino Gigli singing "Mamma"). Or, on another occasion, some music that is annoying me intrudes on my attention and I cannot stand it, so I get up and turn off the radio.

Positive and negative judgments of the way of being related:

In the cases above, things "line up". What words shall we use to name the judgments that are analogous to right and wrong in the moral sphere? We need to fill in this formula: It is 'X' to move towards the beautiful", and 'Y' to move away from the ugly. X is perhaps "tasteful", where "tasteful" means "showing good aesthetic judgment or appropriate behavior"⁶. And Y?

What about crossover cases. Here is where things get interesting to think about, as we will be on uncharted territory. We seek terms that express evaluations where the context provides something analogous to justification for what otherwise would be an incorrect evaluation. For example, suppose someone is attracted, rather than repulsed, by a person who is extremely ugly. Where things line up we would say "it is perverse to be attracted toward the ugly", where "perverse" would be the analogue of "wrong". But this would be an incorrect evaluation if the context provided overriding justification for the behavior. What might justify moving one's attention toward a person with a physical deformity that makes them ugly? Or the same question about the posture of the slain on the battlefield in war. In the case of moral evaluation, justification as discussed above consisted of positive factors outweighing (but not cancelling) the negativity emanating from the bad. What would be analogous to this in the case of aesthetic evaluation? Perhaps this: the moving toward of one's attention could take the form of a certain fascination with the unusualness and uniqueness of the configuration of the ugly. The analogue of "right" here could be "generous", and the person exhibiting this willingness to see something positive in something that nonetheless remains ugly, could say (analogous to expressing regret): I don't apologize for my fascination, but I do regret the way it risks validating the ugliness.

⁶ See https://www.google.com/search?safe=active&source=hp&ei=Fe4NWvDWG4rKmwHzi5iwBg&q=tasteful&oq=tasteful&gs_l=psy-ab.1.1.0i131k1j0l9.1452.3863.0.6600.8.8.0.0.0.0.111.710.7j1.8.0....0...1.1.64.psy-ab..0.8.707....0.kxxNE8naWlU

Here too, I will leave it up to the reader to think of the other kind of crossover case, where a negative evaluation would be justified for an attraction to something beautiful.

EPISTEMIC EVALUATION

Something that can have intrinsic positive or negative value properties:

Within the knowledge sphere it is statements that have value, as true or false, which are then the analogues of good and bad. Can we say, though, that truth and falsity are intrinsic properties of statements? After all, one theory has it that the truth or falsity comes to a statement from its "correspondence with reality", and so is dependent on something outside of itself (at least in the case of many types of statements). While this seems to make these value properties different from the previous ones, there is nonetheless enough independence from some other factors to make applying my schema to epistemic value an interesting discussion, other factors such as the strength of someone's belief in a statement, the statement's relation to other statements, the authoritative status of someone who endorses the statement, or the value that belief in the statement may have for the person who believes it.

A way that a person can experience the value properties:

People have an original experience of truth and falsity when they reflect on the experiences of confirmation and disconfirmation of beliefs that they have (working here with the Correspondence Concept of truth).

A way that a person is dynamically related to the object or state of affairs:

This would be believing or disbelieving the statement. To believe a statement is to relate oneself to it in a giving of assent to it and to disbelieve it is to reject it.

Positive and negative judgments of the way of being related:

"Rational" and "irrational" would be terms that can be used to evaluate believing. These are the counterparts of right and wrong.

In the cases where the values line up, it is rational to believe what you know to be true, and irrational (or hypocritical?) to believe what you know to be false. But can it be positively valued to believe what you know to be false (a crossover case)? Or, could it be wise to refuse to face reality and disbelieve what you know

to be true? What would not be an example of what we are looking for is when you say "S is P is false" but act as if you believe it is true, where your saying is actually a lie. This is not even hypocrisy. Then there is this case: We know that S is P is false, but we want it to be true. Our desire may lead us to "forget" that we know it is false. But this is self-deception and seems not to be praiseworthy.

A good crossover case may be where one knows that S is P is false from a correspondence point of view and does not doubt that, but, nonetheless believes that S is P because doing so brings positive value to their life⁷. This does not need to be "refusing to face reality", which would seem to call for negative evaluation. One could very well disbelieve that certain statements correspond with reality, but nonetheless give one's assent to them in another sense. Could it not be a positive thing for a person to live their life *as if* certain things about themselves or their situation were not true? Here "assent" amounts to conducting oneself according to certain ideas that one does not believe are true in the correspondence sense.

Again, I let the reader take over from here and explore the possibilities and the advantages of the schema.

⁷ This is like the concept of pragmatic truth.



MUNDO JURÁSICO Y MUNDO DE LA VIDA: LA CONSTITUCIÓN DE LOS ANIMALES PREHISTÓRICOS

JURASSIC WORLD AND LIFE WORLD: THE CONSTITUTION OF PREHISTORIC ANIMALS

Luis Román Rabanaque

Universidad Católica Argentina/CONICET
rabanaque@yahoo.de

Resumen: Nuestra familiaridad con los dinosaurios proviene del cine, pero comienza con los manuales escolares y los museos de ciencia natural, gracias a los cuales sabemos que, a diferencia de otros seres fantásticos de la pantalla grande y de la literatura de ficción, se trata de seres reales que sin embargo no pueden darse en carne y hueso. ¿Cómo se constituye fenomenológicamente el dinosaurio como animal anterior a toda criatura de la que podemos tener experiencia? Procuraremos esbozar una respuesta en tres etapas, siguiendo los análisis constitutivos de Husserl. En primer lugar, respecto del darse del otro mediante la corporalidad y la empatía. En segundo lugar, respecto del darse de los animales vivientes. Por último, respecto del darse del fósil como cuerpo cultural que permite exhibirlo como animal de los tiempos jurásicos.

Palabras clave: Constitución. Animal. Cuerpo. Empatía. Dinosaurio.

Abstract: Our acquaintance with dinosaurs comes from the movies, but it begins with school handbooks and natural science museums, whereby we know that, unlike other fantastic beings displayed on the screen or in fairy-tales, they are real but not actually given beings. How does the dinosaur phenomenologically constitute itself as an animal which predates any creature we can have experience of? Following Husserl's constitutive analyses, we shall try to sketch an answer in three stages. First, with regard to the givenness of the Other through empathy and the Body. Second, with regard to the givenness of living animals. Finally, with regard to the givenness of fossils as cultural bodies which make the appearance of Jurassic animals possible.

Keywords: Constitution. Animal. Body. Empathy, Dinosaur.

UNAS PALABRAS PREVIAS

Lester Embree distingue dos especies dentro del género indagación (*research*), a los que llama erudición (*scholarship*) e investigación (*investigation*). La erudición incluye la edición, interpretación, reseña y traducción de textos fenomenológicos, y no difiere esencialmente de las actividades que se realizan en otras tradiciones filosóficas. Frente a esto, la investigación tiene que emprender análisis reflexivos propios en torno a las “cosas mismas”. Su método no es directo sino reflexivo, y se orienta a tematizar la correlación intencional y sus elementos, a los que Embree, siguiendo la terminología de Dorion Cairns, denomina cosas-en-cuanto-encontradas (*things-as-encountered*) y, correlativamente, encuentros (*encounterings*) de ellas. Los encuentros concretos incluyen componentes de experiencia, creencia, valoración y volición en sentido amplio. El modo de acceso a estos fenómenos no es argumentativo, sino descriptivo. Según Lester, la fenomenología, tanto en su vertiente mundana como trascendental, se ocupa fundamentalmente de la vida sociocultural. El texto que presento, aunque no sigue fielmente el procedimiento que Lester preconiza, me parece que no se aparta sustantivamente de él.

1. Por una parte, el objeto de análisis, los dinosaurios, no puede ser analizado en forma viviente. Esta circunstancia me ha obligado a partir de textos, en este caso, de obras y pasajes de manuscritos de Edmund Husserl, así como de algunos libros de paleontología. He realizado, por consiguiente, una labor de erudición. No obstante, creo por este medio haber alcanzado al menos un esbozo de reflexión en torno a la cosa misma.

2. En cuanto a esta última, se trata de un tema fenomenológicamente poco frecuentado, susceptible de ampliar los horizontes del análisis reflexivo y que, por esta razón, hubiera puesto de buen humor a Lester. Me viene a la memoria alguna antigua conversación en la que le mencioné mi intención de emprender este estudio y que él recibió con mucho entusiasmo.

3. Por último, la cuestión de los dinosaurios —y de los fósiles, en general— es relativa a la vida sociocultural y a la interrelación con las ciencias. En cuanto a lo primero, no atañe a lo que Lester suele llamar cultura básica, sino a una forma de cultura compleja que se da en una serie de niveles estratificados, como procuraré mostrar. Precisamente por eso me interesó abordarlo, para poder, en

palabras del propio Lester, cavar más profundo y mostrar cosas que no aparecen en una inspección de superficie. En cuanto a lo segundo, procuro hacerme modestamente eco del mismo tipo de preocupaciones filosóficas que él cultivó. Si bien podrían mencionarse muchas conexiones aquí, una de las más notorias ha sido su interés por la arqueología¹.

A lo largo de tres lustros, he sido colega, traductor al castellano de muchas de sus obras de investigación, y amigo personal de Lester Embree. Siempre he admirado su asombrosa capacidad de trabajo, así como su concepción panorámica de la fenomenología, a la que veía en su dimensión de pasado, como tradición ya centenaria, pero también, y muy enfáticamente, en su dimensión futura, en su constante promesa de innovación. Esto último lo convirtió en promotor de ediciones de textos, conferencias y organizaciones fenomenológicas, incluyendo el OPO, que tiene alcance mundial. Pero todas estas cualidades objetivas son en el fondo reflejo fiel de sus cualidades subjetivas: Lester no sólo ha sido una persona inteligente, perspicaz, amigable y dotada de un punzante sentido del humor. De un modo más fundamental, ha sido una persona generosa, alguien que, al entregar su vida a la reflexión, la consagró en realidad a los demás. Junto a la monumental obra que nos ha legado, para quienes lo conocimos resuena en nuestro corazón la palabra del poeta, pues Lester Embree fue siempre “en el buen sentido de la palabra, bueno...”.

Y ahora, a las cosas mismas.

INTRODUCCIÓN

A lo largo del siglo XX los dinosaurios se han transformado en personajes conocidos para todos nosotros. Aunque existen antecedentes ilustres como la película norteamericana *King Kong* de 1933, o la japonesa *Godzilla* de 1954, es a partir de las fantasías animadas *Parque Jurásico* (1993) y su continuación más reciente, *Mundo Jurásico* (2015, secuela prevista para 2018), que los dinosaurios

¹ Véase por ejemplo su compilación *Metaarchaeology. Reflections by Archaeologists and Philosophers*, Dordrecht: Springer, 1992, así como sus artículos: “Archaeology: The Most Basic Science of All”, *Antiquity* 61 (1987); “Phenomenology of a Change in Archaeological Observation”, en *Metaarchaeology, op. cit.*; “Phenomenological Excavation of Archaeological Cognition or How to Hunt Mammoth”, en Timothy Stapleton (ed.), *The Question of Hermeneutics. Festschrift for Joseph. J. Kockelmans*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994.

habitan nuestro mundo cotidiano de la vida². Esta familiaridad corona un saber que comienza con los manuales escolares y las visitas a los museos de ciencia natural, es decir, que tiene su origen en el conocimiento científico y su divulgación. En virtud de ello sabemos también que, a diferencia de otros seres fantásticos que pululan por las pantallas grande y chica y por los libros de ciencia ficción o terror, los terribles lagartos (*deinós* – *saūros*, según la denominación acuñada por Sir Richard Owen en 1842) remiten a seres reales que existieron hasta hace unos sesenta millones de años. Sin embargo, no tenemos ni podemos tener de ellos una experiencia en sentido originario, es decir, no pueden sernos dados en carne y hueso. Ya no están entre nosotros. La pregunta fenomenológica que se nos impone es, por consiguiente: ¿cómo se constituyen los dinosaurios? ¿Cómo *aparecen* a la experiencia como animales anteriores a toda memoria humana, de los que no podemos tener evidencia? Procuraremos esbozar una respuesta a este interrogante mediante un análisis reflexivo complejo, que recurre a los estudios husserlianos de la constitución del otro por empatía mediada por la corporalidad, al modo de constitución de los animales vivientes, y a la peculiar manera de darse del fósil como cuerpo material que es indicio o signo del dinosaurio y permite su exhibición como animal de los tiempos jurásicos³.

1. LA CONSTITUCIÓN DE LAS COSAS Y DE LOS OTROS

Para comenzar, podemos recordar que la reflexión fenomenológica desvela el hecho fundamental de la intencionalidad como una correlación esencial entre las operaciones por medio de las cuales la conciencia constituye un mundo y el mundo mismo como lo constituido objetivamente en ellas. La intencionalidad se muestra como la mutua implicación entre el aparecer y lo que aparece, y su análisis tiene varias dimensiones centrales. Por un lado, una dimensión “horizontal” que determina la correlación misma en su estructura como *intentio* (noesis) de un *intentum* (nóema) o, en términos de Lester Embree, como

² La lista podría ser interminable, pero quizás puedan recordarse, a pie de página, otras producciones señeras, como la pionera *El mundo perdido* (1925), basada en la obra de Arthur Conan Doyle (y protagonizada por él), *Hace un millón de años* (1940, nueva versión de 1967), o el curiosísimo dibujo animado *Gertie the Dinosaur* (1914).

³ Hay un pasaje en un manuscrito tardío en el que Husserl se refiere a la experiencia de los animales y de los primitivos como tipos de anomalía respecto de la experiencia normal y los califica como “forma límite” (*Grenzform*); cf. Hua XXXIX: 670. La sigla remite a: Edmund Husserl, *Gesammelte Werke - Husserliana*, Dordrecht: Springer, 1950-2017, seguida de número de tomo y página. Salvo indicación en contrario, todas las traducciones son mías.

encuentro de cosas-en-cuanto-encontradas. Por otro lado, una dimensión "vertical" de niveles y estratos en los que se constituye esta correlación. Ambas dimensiones pueden ser examinadas, a su vez, desde una variedad de puntos de vista metódicos, que corresponden al análisis estático egológico que examina la dimensión horizontal y parte del yo en primera persona; el análisis genético egológico, que investiga la historia intencional de esa correlación estática, y el análisis genético no egológico que introduce frente al mero sujeto personal la comunidad intersubjetiva. El análisis estático describe al yo puro y su corriente de vivencias, del lado noético, y al objeto = X vacía y sus sentidos, del lado noemático, junto con sus maneras subjetivas de darse y sus caracteres de ser correspondientes. En la dimensión de la génesis egológica pueden diferenciarse dos aspectos: 1) la protoconstitución constante en el presente viviente del yo y su trasfondo hylético-instintivo; 2) la historia intencional de los actos del yo, vinculada a las habitualidades y capacidades que permiten caracterizar al sujeto como persona. Las vivencias precipitan en el yo como un sustrato que las torna posesión permanente y disponible, así como, correlativamente, los objetos se sedimentan bajo la forma de "tipos" empíricos con propiedades estables y "comportamientos" (relaciones causales) previsibles según una inducción intencional. Se constituye de este modo un sujeto personal que posee "su" historia y "su" mundo típico. Pero este nivel del análisis tiene todavía un carácter abstracto, pues pasa por alto la conexión entre los sujetos personales, es decir, la intersubjetividad.

Superar esta abstracción implica atravesarla para poder describir cómo, sobre un primer nivel constitutivo que corresponde a la esfera de mi propiedad, hace su aparición la alteridad del otro, la extrañeza que manifiesta el *alter ego* (cf. Hua I, 137). El ámbito de lo mío propio circunscribe una dimensión unitaria y coherente del fenómeno "mundo" que, noemáticamente, corresponde a la "naturaleza" incluida en mi propiedad. Entre los "cuerpos" (*Körper*) que la pueblan se destaca mi cuerpo propio (*Leib*), que aparece como constituido de una manera única. Por una parte, se manifiesta como una cosa semejante a las otras cosas naturales, pero a diferencia de ellas se exhibe como centro de orientación y como punto cero para todas las referencias a cosas. Por la otra, se muestra como una cosa que siente y que se mueve, que está dotada de campos de sensación y de la que mi yo dispone a través de sus órganos. Tengo de él una conciencia estesiológica como cuerpo receptivo y tengo de él una conciencia

cinestésico-volitiva como cuerpo activo, como vinculado al "yo hago" y "yo puedo". (Hua I, 128ss).

Ahora bien, el *alter ego* se me presenta de una manera paradójica, pues está ahí mismo "en carne y hueso", pero su esencia propia, es decir, su curso de vivencias y sus apariciones correlativas, no se da originariamente. Tiene el carácter, según la expresión de la quinta *Meditación cartesiana*, de la "accesibilidad verificable de lo originalmente inaccesible" (Hua I, 144). Llego a él gracias a una a-presentación peculiar, pues, en contraste con la apercepción de la cosa perceptiva, donde el excedente de sentido es en principio susceptible de plenificación mediante ulteriores presentaciones, aquí no puede, *a priori*, darse una intuición, es decir: no puedo ingresar en la esfera original del otro (Hua I, 139). Cuando otro ser humano entra en mi campo perceptivo primordial, aparece como una cosa física que debido a sus comportamientos motiva una primera aprehensión analogizante como *otro cuerpo propio (anderer Leib)* (Hua I, 140). Tiene lugar una transferencia de sentido (*Sinnesübertragung*) comparable a la que acontece cuando reconocemos que un objeto es un caso particular de un cierto tipo empírico. No se trata de una síntesis activa sino una síntesis pasiva de tipo asociativo que enlaza dos elementos distintos fundando una unidad de semejanza, una parificación (o emparejamiento, *Paarung*) (Hua I, 142). En una suerte de "transgresión" intencional, los miembros del "par" se evocan mutuamente y coinciden en la medida que intercambian sus sentidos objetivos respectivos⁴. Este emparejamiento asocia los dos cuerpos tanto en su condición de sintientes como de movientes y se torna así la base motivacional para una segunda transferencia aperceptiva que presenta al otro yo como el centro subjetivo de afecciones y de acciones que gobierna su cuerpo propio. Mi cuerpo se encuentra siempre "aquí", "de mi lado", mientras que todo otro cuerpo está "allí". Pero gracias a las cinestesis yo puedo ir allí, puedo apereibir al otro con modos de aparición iguales a los que tendría yo si me trasladara allí (Hua I: 145s). Puesto que puedo presentarme al otro "como si yo estuviera allí" (Hua I: 147), se presenta ahora en la transferencia analogizante una relación de motivación que sigue también el esquema del "si...entonces" característico de la situación cinestésica. "Si" me pongo en el lugar del otro, si me desplazo hasta el

⁴ Cf. sobre esto los dos estudios sobre las *Meditaciones cartesianas* en: Paul Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, Paris: Vrin, 1986.

“allí”, “entonces” el allí se transmuta en “aquí” y puedo representarme cuál sería la situación cinestésica del otro en su “aquí” y cuáles serían los transcurros de sensaciones materiales que se pondrían en juego. Puedo de este modo comprender al otro en cuanto otro sin que pierda su opacidad y sin que quede absorbido por mí como si fuera un puro reflejo de mi propio ser.

2. LOS HORIZONTES TEMPORALES DE SIMULTANEIDAD Y SUCESIÓN

Sobre este estrato primario de la intersubjetividad se constituyen nuevos estratos intencionales. Por una parte, se forma una naturaleza objetiva que trasciende la primordialidad porque, gracias a las transferencias de sentido, mis experiencias convergen con las de los otros en una síntesis de orden superior, de manera que se constituye un espacio y un tiempo circundantes como un entorno vital común, con direcciones que se determinan originariamente a partir de los movimientos de los cuerpos propios y que se extienden en un mundo natural con un territorio, con un paisaje y un clima. Por otra parte, sobre este trasfondo natural se gesta un mundo espiritual o cultural en el que la corporalidad interviene en conexión con formas superiores de comunicación empática, con el lenguaje y con las acciones, constituyendo una comunidad de necesidades, intereses y fines. Correlativamente las cosas se presentan animadas por caracteres culturales, es decir, como cuerpos que poseen un estrato de significaciones para los miembros de la comunidad. Y así como la comunidad intersubjetiva habita un territorio como espacio familiar sintético, del mismo modo, como ha observado Landgrebe, si bien “cada ‘mónada’ tiene su tiempo”, se constituye también un tiempo comunitario, un tiempo que “compartimos con los otros”⁵. Es el tiempo que “tenemos” en común como el tiempo de nuestros días de labor. De este modo la historia individual de cada mónada se entrelaza con otras historias subjetivas y constituye un nuevo estrato de comunidad intersubjetiva, inter-personal, del lado noético, y de mundo comunitario, del lado noemático. Ahora bien, este estrato del nosotros intersubjetivo no se limita al aquí y ahora, sino que posee otros horizontes temporales contemporáneos que conciernen a las comunidades extrañas (otros pueblos, otras naciones) pero

⁵ Ludwig Landgrebe, *Faktizität und Individuation. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie*, Hamburgo: Felix Meiner, 1982, p. 51.

también tiene horizontes temporales que se extienden más allá del coexistir de coetáneos y que constituyen otro estrato, que corresponde a la sucesión de las generaciones, a la generatividad. En el texto de un apéndice al § 73 de la *Crisis* redactado en 1934, Husserl se refiere a él como historicidad generativa originaria, es decir, como la

comunidad total generativamente vinculada de personas humanas que, en sus actividades comunalizadas correspondientes en las que participan todas las personas individuales, continúan configurando (*fortgestalten*) un mundo circundante unitario, que es el suyo, como mundo cultural, un mundo que ha llegado a ser a partir de su actividad y sigue deviniendo. (Anexo XXVI, Hua VI, 502s)

Se trata de un mundo circundante de cosas culturales (*Kultur-Sachen*) en cuanto mundo de las producciones heredadas, adquisiciones de actividades anteriores y de las formas heredadas de obrar con sentido, en el cual se hallan, correlativamente, las personas y el horizonte personal total para cada persona como perteneciente al mundo circundante, con su espiritualidad personal.

De este modo, en la medida que se trata de mis contemporáneos exactos hay una co-constitución mutua de experiencia y de mundo en una historicidad viviente que se extiende por todas las subjetividades intervinientes. Al presente viviente concreto del sujeto individual en su mundo circundante presente le corresponde una humanidad generativa y su presente mundano (*weltliche*), al tiempo de vida del sujeto individual en cuanto su tiempo universal del recuerdo y en el fluir de sus modalidades temporales le corresponde el tiempo pleno (*volle Zeit*) que se abre a la humanidad generativa mediante su historia, su "tiempo de vida" constituido generativamente (Hua XXXIX, 540). Pero en la medida en que las intersubjetividades no se solapan completamente aparecen discontinuidades en la experiencia viviente, intenciones vacías que se plenifican mediante una forma de empatía generativa, de manera que ciertas experiencias que no me pueden ser dadas en carne y hueso, como mi nacimiento, pueden presentificarse a partir de la experiencia de mis mayores, para quienes mi nacimiento fue un acontecimiento presente y se constituye como rememoración que me puede ser transmitida de manera empático-lingüística. La inaccesibilidad se hace mayor cuando se extiende al horizonte de los antecesores de mis antecesores y, respectivamente, a los sucesores de mis sucesores. Con relación a los primeros es posible un cierto solapamiento, así no solamente mis padres pueden darme a

conocer un tiempo anterior a mi nacimiento, sino que también a partir de mis abuelos, bisabuelos, etc., puedo reconstituir un tiempo anterior al nacimiento de mis padres. El horizonte vacío de mi pasado se plenifica así no con presentaciones en carne y hueso, sino con presentificaciones de origen generativo. En contraste, el horizonte vacío de mi futuro se manifiesta únicamente mediante anticipaciones vacías más o menos predelineadas por las sedimentaciones del pasado. Esta mediación de los otros, de los otros de los otros, este "camino mediante los otros" abre un horizonte de reiteración *in infinitum* (Hua XXXIX, 509). Así se constituye finalmente un mundo en *infinitud abierta* como mundo para nosotros por medio de mi primordialidad y de las primordialidades co-experimentadas en la experiencia extraña inmediata y mediata, es decir, se constituye "un mundo infinitamente abierto de historicidad unitaria" (*ib.* 510). Aquello que para mí y para nosotros no se presenta como directamente experimentable, accesible, se presenta en el modo de la *tradición*.

Más allá de este encadenamiento generativo tradicional se extiende la *empatía histórica* (Hua IV, 378)⁶ que tiene un carácter constructivo, pues "en base a datos de la experiencia efectiva construye presentificaciones legítimas del ser personal en operaciones y formaciones operativas personales en una progresiva unificación" (Hua IV, 377). Así en un primer nivel una comunidad puede adquirir conciencia histórica de sí misma y se abre la posibilidad de una ciencia histórica en una constitución regresiva que parte del presente y de los indicios o restos de las épocas pretéritas. Pero esta regresión se encuentra finalmente con épocas de las que no puede dar cuenta porque faltan los nexos históricos de una tradición que las pueda vincular con nosotros. La historia abre paso entonces a la arqueología. Correlativamente, como veremos más adelante, también la naturaleza posee un horizonte histórico que remite a un tiempo anterior al hombre e incluso a la vida y del que no puede dar cuenta sino indirectamente. La historia natural abre paso a la geología y la paleontología. Esta es la base que nos hará comprensible la posibilidad de captar a los dinosaurios.

⁶ Cf. Roberto Walton, *Intencionalidad y horizonticidad*, Bogotá/Cali: Editorial Aula de Humanidades/Universidad San Buenaventura, 2015, p. 404.

3. LA APRESENTACIÓN DE LOS ANIMALES

Ahora bien, nuestro análisis ha tenido en cuenta hasta aquí únicamente el ámbito de constitución de lo humano, pero es claro que el mundo, tomado en su sentido pleno, no se reduce a él. Como lo ha investigado Lester, junto a la subjetividad propiamente humana se reconocen también subjetividades no humanas, subjetividades animales, de las cuales tenemos experiencia de un modo similar al de las personas⁷. En el § 45 de *Ideas II* Husserl observa que, paralelamente a los sujetos-yo humanos, las subjetividades animales son dadas por empatía a partir de la presentación de sus cuerpos en una protopresencia (*Urpräsenz*) (Hua IV, 163), mientras que ellas mismas sólo se dan en virtud de una apresencia (*Appresenz*) (*ib.* 164). La protopresencia corresponde a sus cuerpos, cuyos comportamientos posibilitan una transferencia analógica del sentido de mi cuerpo propio en cuanto animado. Así por ejemplo cuando veo un gato jugando, lo veo como un cuerpo que siente y que se mueve (*cf. ib.* 175), es decir, como el cuerpo de un alma (*ib.* 176). Su ser anímico es aprehendido en una segunda transferencia que posibilita captarlo como el sujeto de esas afecciones y acciones. Sin embargo, la manera como se presenta el gato que juega presenta importantes diferencias con el darse del otro humano. Por un lado, se trata de una forma de la empatía cuyo correlato noemático, como dice un manuscrito fechado en 1936, es una *variación* (*Abwandlung*) de mi cuerpo: “cuando nos aproximamos a los animales, tenemos el *a priori* de la empatía en los animales y como variación del *a priori* de la corporalidad (*Leiblichkeit*) humana y de la empatía humana en general y de maneras diversas” (Hua XXIX, 326). Y por el otro, se trata de una variación *anómala* (Hua I, 154), es decir, la parificación no es completa y los sentidos emparejados no son intercambiables de la misma manera que los de los seres humanos. La *anomalía* remite al ser humano como patrón de medida de la *normalidad*: “el prototipo es en general el organismo humano, la psicofísica humana, la vida de experiencia humana y la vida anímica humana” (Hua XXXIX, 663)⁸. Y concierne a las dos dimensiones de corporalidad y alma o psique. Husserl señala que

⁷ Cf. Lester Embree, “Un comienzo para la teoría fenomenológica de la etología de los primates”, *Escritos de Filosofía* 45 (2005) 145-160.

⁸ Cf. Hua XIV, p. 126: “Mi cuerpo viviente [...] es la protoapercpción y da la norma necesaria. Todo lo otro es variación de esa norma”. Cf. “Si yo fuera una medusa, ¿tendría ya una experiencia de la naturaleza?”, Hua XIV, pp. 113s.

el animal tiene debido a su índole psíquica su mundo circundante finito, su manera del horizonte de mundo a partir de su manera de apercebir, de sus funciones constitutivas, y su manera no es nuestra manera, nuestro mundo circundante [...] no es el del escarabajo, el de la abeja, el de la paloma, ni siquiera el de los animales domésticos [...]. (Hua XV, 626)

Recíprocamente, el hombre "puede nadar y, sumergiéndose, no puede por cierto ver, no puede ser un animal acuático. Pero comprendiendo a los animales como modificación humana, amplía su posible experiencia con la de ellos"⁹. Es decir, podemos comprenderlos empáticamente hasta cierto punto y podemos captar sus órganos como tales incluso cuando muestran discrepancias con los nuestros, así, por ejemplo, en lugar de manos que tocan aparecen tentáculos que tocan, en lugar de órganos de la visión como órganos "de la distancia", aparecen órganos olfativos, etc. (Hua XV, 626)¹⁰.

Respecto de la psique, el sujeto animal carece de ciertos estratos constitutivos que posee el sujeto humano, como el del pensamiento teórico en sentido estricto¹¹. Más precisamente, Husserl diferencia en un texto del tomo XIV entre la espiritualidad personal del yo y la vida corporal infrayóica¹². El animal es fundamentalmente vida, corporalidad, vida corporal infrayóica; ello no impide que, a diferencia de la piedra, del puro mineral, sea un sujeto en el sentido de un centro de organización o constitución de un mundo circundante¹³. En ese mundo aparecen para él no sólo cosas como objetos de sus intencionalidades instintivas, sino también otros sujetos animales. La conexión con ellos incluye no sólo las formas de la empatía animal, al menos en individuos de la misma especie, sino también formas de comunicación, aunque no tengan lugar como discurso lingüístico en el sentido habitual¹⁴. Pero estas maneras de estar en el mundo y de estar con o entre otros sujetos intencionales poseen una limitación fundamental que se vincula con el hecho de que el animal vive únicamente en el presente concreto. En la medida en que no puede unificar su tiempo vital y

⁹ Hua XXXIX, p. 540. Citado y traducido por Roberto Walton, *op cit.*, p. 408.

¹⁰ En una bella página, Husserl ensaya el experimento mental de suponer que uno es pájaro y puede volar. El pájaro posee, por un lado, cinestesis comparables a las mías, pero también las específicas del vuelo, que yo no tengo. Sin embargo, nosotros "comprendiendo al pájaro, comprendemos precisamente esta ampliación de sus cinestesis", E. Husserl, *La tierra no se mueve*, traducción y notas de Agustín Serrano de Haro, Madrid: Editorial Complutense, 2006², pp. 35s.

¹¹ Hua IV, p. 134. Citado por Javier San Martín, *Para una filosofía de Europa*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 2007, p. 50.

¹² Hua XIV, p. 89. Citado por Javier San Martín, *op. cit.*, p. 55.

¹³ Javier San Martín, *op. cit.*, p. 56.

¹⁴ Cf. Hua XV, p. 478. Citado por Lester Embree, *op. cit.*, pp. 150s.

disponer del pasado mediante la rememoración, y del futuro mediante la anticipación, no puede tampoco constituir un horizonte histórico (Hua XXIX, 4).

Lo dicho se extiende también a las presentificaciones del mundo *vegetal*. Las plantas aparecen como variaciones anómalas "más alejadas" de la humanidad que los animales (*ib.* 326s), en las que, por ejemplo, no tienen lugar las cinestésias. Con ello se dificulta la posibilidad de presentificar el mundo circundante de la planta, algo que ya sucede con los animales inferiores. No obstante, aquí se opera, como afirma otro manuscrito, una transferencia de sentido a la existencia animal y luego a lo general del mundo de la vida orgánico que culmina en una aprehensión de todos los organismos como cuerpos vivientes para subjetividades (Hua XXXIX, 624)¹⁵. Husserl observa además que esto mismo ocurre con el zoólogo, quien capta la estructura anatómica y fisiológica del animal como una variación de las estructuras humanas correspondientes, si bien él regularmente no lo advierte: "opera simplemente una apercepción animal". En cuanto objetos, los animales son experimentados como entes de alguna manera animados y que viven en "su cuerpo viviente" únicamente en virtud de lo "anímico" ("*Seelisches*") que poseen, es decir, en cuanto sujetos en referencia a los objetos del mundo circundante, sujetos que son experimentados y que experimentan (*erfahren und erfahrend*) (*ib.* 270).

4. LA CONSTITUCIÓN ORIGINARIA DEL DINOSAURIO A PARTIR DEL FÓSIL

Pasemos ahora a los dinosaurios. Si los describimos en su manera de aparecer inmediata para nosotros, podemos decir que se nos presentan como cosas culturales. En efecto, su manera de darse es la de una presentificación compleja que comprende imágenes (conciencia de imagen), restos fósiles hallados por los paleontólogos, y signos lingüísticos. Es el dinosaurio que nos muestra la pantalla y también los libros de texto, así como el museo de ciencias naturales. Estas tres maneras de manifestarse el dinosaurio: imagen, fósil y texto, no son, con todo, equivalentes, pues, en cierto modo, el reptil antediluviano que exhibe la imagen está fundado en la narración lingüística que a su vez se funda en los restos fósiles reconstruidos y exhibidos en el museo.

¹⁵ Cf. el análisis reflexivo que ha consagrado Lester Embree a este tema: "La constitución del vegetal", en su libro *Ambiente, tecnología y justificación*, Bucarest: Zeta Books, 2010, pp. 49-71.

Pero podemos interrogarnos por los horizontes implicados en todas estas formas y advertir que la presentificación compleja "dinosaurio" remite a una elaboración teórica efectuada por la ciencia que a su vez se fundamenta en última instancia en un darse originario del animal prehistórico. Tendríamos que distinguir, entonces, entre: 1. la constitución mundovital originaria del dinosaurio; 2. su reconstrucción racional (científica); 3. la incorporación de esta reconstrucción nuevamente al mundo de la vida. La primera acontece en la actitud natural no científica. Así, por ejemplo, la cultura de Occidente anterior a la intervención de la ciencia paleontológica ha identificado las piezas fósiles con restos de animales y vegetales, i.e. ha visto la semejanza con los seres vivientes actuales, ha advertido la discrepancia con ellos, y ha concebido teorías explicativas para dar cuenta de ambas. El caso más conocido y extendido para nosotros es el de la teoría fundada en la Biblia, que, siguiendo el relato del Génesis, identifica los fósiles con las especies que no sobrevivieron al Diluvio Universal. Por su parte, en las culturas del extremo Oriente como la china, esas mismas piezas de piedra han sido comprendidas como restos de los antiguos dragones atestiguados por sus mitos y leyendas. La reconstrucción racional del paleontólogo tiene como base la comprensión originaria, pero la sitúa en otra perspectiva que procura otorgarle, gracias al auxilio de otras disciplinas como la física, la geología y la zoología, una cronología exacta, una espacialidad exacta y una morfología exacta (anatómica, fisiológica, etc.). Por último, estas reconstrucciones reingresan en el mundo de la vida y nos ofrecen el dinosaurio que nos resulta familiar.

4.1. *Constitución originaria en base a la empatía*

Podemos diferenciar en primer lugar entre las apercepciones-como-si de hombres y animales, que tienen carácter *empatizante*, y las apercepciones-como-si de los ámbitos del mundo inaccesibles a la experiencia, que son *analogizantes* porque no remiten a un cuerpo con el cual se pueda establecer, propiamente hablando, una transferencia de sentido directa a partir de mi cuerpo propio. Sin embargo, la constatación de semejanzas permite establecer una analogía que va de lo conocido e intuitivamente constituido a lo desconocido y que sigue una secuencia de pasos que se corresponde con la experiencia

empatizante: indicación, inaccesibilidad, parificación, presentificación y modificación intencional¹⁶.

1. Las *indicaciones (Indizierungen)* percibidas cumplen el papel de cuerpo propio del *alter ego* animal. En nuestro caso, los fósiles, tanto los huesos petrificados como las improntas y huellas en la piedra. Son motivadas y no arbitrarias. El dinosaurio, a diferencia del animal viviente, se presenta en primer lugar como mera cosa, como una piedra inerte sin movimiento o comportamiento alguno. Pero la forma y la disposición de sus partes motivan una primera transferencia de sentido por la cual son interpretados como restos animales por analogía con los huesos de ciertos animales actuales, como los reptiles. Husserl se refiere a las huellas de los animales, que exhiben formas típicas mediante las cuales advertimos que hubo allí animales y además de qué especie eran. El cazador ve las huellas del animal salvaje y en el modo de una indicación (*Anzeige*) perceptiva co-ve, anticipa, co-experiencia el estar-en-los-alrededores de la bestia, de modo que puede buscarla y dispararle. De este modo, lo efectivamente percibido (la huella) le recuerda la producción de la huella por el animal, que aparece así en una presentificación, una "ilustración", una presentificación analogizante (*ib.* 413). Este paralelo puede extenderse a las indicaciones (o indicios) de animales que coexisten (*Mitdasein haben*) fuera del mundo históricamente abierto para nosotros o desconocido e históricamente presunto (*ib.*). Se trata de "testimonios para la existencia humana" como indicaciones que no tienen el carácter de la empatía inmediata o mediada por las tradiciones, sino que representan una co-posición (*Mitsetzung*) de seres humanos que se encuentran fuera de la tradición conocida (*ib.* 511). Esta extensión de los humanos y animales para nosotros existentes es también en cierto modo una asunción de sus "representaciones de mundo" ("*Weltvorstellungen*") que conducen a una extensión del mundo existente para nosotros. Cabe añadir que hay un matiz diferencial importante en este paralelo, porque el hueso del animal actual remite directamente al cuerpo completo viviente, como la osamenta de una vaca en el campo. El fósil, en cambio, tomado estrictamente como nóema perceptivo es un pedazo de roca. Se presenta por consiguiente una analogización adicional que permite interpretar a ese fragmento rocoso *como* hueso para poder entrar luego en analogía con los huesos semejantes de animales actuales.

¹⁶ En esta sección seguimos la sistematización efectuada por R. Walton, cf. *op. cit.*, pp. 409s.

2. Lo analogizado es *inaccesible*, tal como lo es el curso de vivencias ajeno: "El mundo inaccesible al hombre, inaccesible porque su corporalidad orgánica está vinculada a un medio causal cuyo cambio típico destruye la existencia orgánica" (Hua XV, 242).

3. La indicación entra en *parificación* con una presentificación que representa ese pasado inaccesible. Así, en el único pasaje (que conozco) en el que Husserl menciona a los dinosaurios, leemos: "puedo presentificar al ictiosauro como si nadara en el mar, en cuya temperatura yo no podría vivir, y viera a ese monstruo... Puedo ver con los ojos de los animales indicados y comprendo reviviendo (*nachverstehend*), podría decirse"¹⁷. Gracias a esta trasposición de sentido puedo comprender al fósil "como si" sintiera y se moviera a la manera de un reptil, es decir, como variante anómala imaginativa del cuerpo viviente de un ser animado con determinados comportamientos intencionales.

4. Esta apercepción *empatizante* de la vida extraña del dinosaurio y de su mundo "*a-temporiza*" además el tiempo pasado¹⁸. Es decir, puedo ponerme en el lugar de la subjetividad del reptil prehistórico y también del mundo en el que vivía. De esta manera apresento *su* aquí y ahora, pero sólo estoy allí en el modo del como-si, en realidad continuo estando en *mi* aquí y ahora; esta coincidencia discrepante me permite advertir la diferencia temporal entre mí y lo presentificado, y situarlo en el tiempo pasado. Lo comprendo, así como una variación anómala en el tiempo.

5. Lo presentificado (el dinosaurio) es una *modificación* de lo percibido. No se trata de la presentificación de una percepción efectiva sino de una modificación perceptiva, es decir, en el modo del *como si*, porque no es posible percibirlo efectivamente. Tenemos, afirma Husserl, una percepción-como-si, algo presentado mediante una motivación que tiene su sostén en una presentación y en una parificación que atraviesa la presentificación (Hua XV, 244).

Sobre la base de las reconstrucciones parciales de individuos y grupos de animales prehistóricos en sus mundos correspondientes, es posible también, en un grado superior, reconstruir de forma mediata "el mundo animal universal en su desarrollo total en un sistema de desarrollo y con ello de manera mediata con

¹⁷ Hua XV, p. 243. Citado por Roberto Walton, *op. cit.*, p. 408.

¹⁸ Cf. Roberto Walton, *op. cit.*, p. 410; cf. Hua XV, p. 244.

los enteros mundos de las especies” y comprenderlos así “como ‘apariciones’ del uno y mismo mundo” (Hua XXXIX, 663). De este modo se tiende un puente que comunica su mundo con el nuestro en la síntesis de un único mundo total.

4.2. *La reconstrucción científica de los dinosaurios*

Como mencionamos más arriba, el científico que reconstruye la vida del dinosaurio, el paleontólogo, también toma como punto de partida su experiencia actual y los horizontes de posibilidades motivadas de experiencia que se dirigen al pasado. Pero en su investigación las recorre en cuanto posibilidades *ideales*¹⁹. Como se recordará, Husserl describe en el § 9 de la *Crisis* la manera como, en la física moderna, sobre las formas aproximadas de la experiencia mundovital se edifican formas puras como idealizaciones o formas-límite, tal como acontece en el paso de la agrimensura a la geometría. Podemos trazar un cierto paralelismo entre la interpretación mundovital aproximada del fósil como reptil semejante a los animales actuales y la interpretación paleontológica exacta del fósil como reptil saurópido que existió desde el inicio del período Jurásico (200 millones de años) y hasta el fin del Cretácico (66 millones de años) dentro de la Era Mesozoica²⁰. Me parece que se pueden distinguir aquí al menos tres tipos básicos de idealizaciones exactas:

a) Por un lado, la determinación *temporal* que sitúa al dinosaurio en una escala precisa de tiempo; el paleontólogo recurre para ello a los datos de la geología, que reconstruye las edades de la Tierra sobre la base de la sedimentación estratificada de la corteza terrestre. En nuestro mundo humano de la vida, la experiencia de la naturaleza ofrece ya una cierta estructura típica de causalidades naturales, y las cosas físicas poseen también los indicios de su historia causal. La ampliación del conocimiento de la naturaleza como historia causal conduce a la historia de la Tierra más allá de lo constituido generativamente, y así se constituye el horizonte de posibilidad de ciencias como la geología o la paleontología (Hua XXIX, 512). De este modo la Tierra física adquiere un horizonte *causal* de pasado que se amplía a tiempos de la historia

¹⁹ Cf. Ullrich Melle, “Husserls Beweis für den transzendentalen Idealismus”, en Carlo Ierna / Hanne Jacobs / Filip Mattens (eds.), *Philosophy, Phenomenology, Sciences*, Dordrecht: Springer, 2010, p. 103.

²⁰ Cf. para los datos paleontológicos que siguen: John Pojeta, Jr. / Dale A. Springer, *Evolution and the Fossil Record*, Alexandria, VA: American Geological Institute, 2001.

terrestre no-históricos en los que hubo glaciaciones, otros climas, inhabitables para los seres humanos, otras clases de vida orgánica, y finalmente tiempos en los que ningún tipo de entidad viviente era posible. Se constituye así para nosotros sobre el suelo (*Boden*) del mundo humano histórico y motivado a partir de él un mundo *prehistórico*, un mundo en una infinitud abierta de historia natural que puede ser interrogado en su causalidad histórico-natural (*ib.* 513).

b) En segundo lugar, la determinación del *espacio* donde vivía el dinosaurio. Sobre la base de los datos geológicos y por analogía con las circunstancias biológicas y climáticas presentes, el paleontólogo reconstruye el medio vital en el que se desenvolvía la existencia del saurio. Sucede algo similar a lo que acontece con la presentificación de las eras geológicas: algo sólido puede fundirse, puede tornarse líquido, como ocurre con los metales a altas temperaturas o con la lava de los volcanes. También la Tierra podría fundirse, fluidificarse, el fundirse puede funcionar como indicio, como si yo estuviera allí y lo experienciara, de un estado líquido de la Tierra. De la misma manera el fenómeno del congelamiento puede obrar de indicio para reconstruir la era glacial. Y puedo presentificar igualmente bosques prehistóricos como análogos a los bosques actuales pero poblados de especies correspondientes a esas condiciones espaciales y climáticas.

c) En tercer lugar, determina la *anatomía* y la *fisiología* del reptil en base a una comparación sistemática con las especies vivientes. Frente a la parificación primariamente pasiva del análogo corporal del dinosaurio, del hueso petrificado, con la presentificación (rememorativa) de animales vivientes similares, el paleontólogo busca activamente las semejanzas y reconstruye los posibles animales prehistóricos empleando los conocimientos de la zoología. La correlación sistemática entre los restos fósiles y los animales vivientes permite, por ejemplo, inferir a partir de un ejemplar fósil que, si presenta patas delanteras cortas y traseras largas y robustas, se trata de un animal corredor, como el velociraptor; si el fósil o su reconstrucción presentan un cuello largo y dientes planos, se trata de un herbívoro que hallaba su alimento en las copas de los árboles, como el brontosaurio. Un cráneo provisto de dientes afilados sugiere un carnívoro, como el Tiranosaurio Rex. O bien rasgos como la masa corporal y el metabolismo sugieren que se trataba de animales homeotermos, de "sangre caliente" y no poiquilotermos como los actuales reptiles. Se puede establecer así,

como lo ha hecho Cuvier, una relación sistemática entre los diversos huesos del fósil, lo que posibilita reconstruir el organismo entero del dinosaurio sobre la base de un grupo pequeño de piezas fósiles o incluso de un solo hueso. Y junto con su anatomía y fisiología, puede además concebirse su régimen alimenticio y el tipo de hábitat en el que se desarrollaba su vida²¹. En todos los casos, se trata de idealizaciones morfológicas, no puramente formales como las de la geometría. Los “tipos” empíricos sobre los que se funda la parificación mundovital se estilizan en tipos puros, en rasgos ideal-idénticos de especies completamente determinadas. Así, análogamente a la construcción de modelos por parte del físico, el paleontólogo reconstruye los dinosaurios como “modelos” de animales²². Y sobre esta base puede determinar especies y subespecies como lo hace el zoólogo con los animales vivientes de la actualidad.

4.3. Afluencia del dinosaurio en el mundo de la vida

El mundo de la vida es la fuente originaria de sentido no sólo para la praxis humana sino también para las indagaciones que realizan los científicos. A su vez, el mundo de la ciencia que éstos construyen tiene impacto no sólo técnico sino también una influencia más amplia en el mundo de la vida. En el § 51 de la *Crisis*, Husserl observa que el mundo de la vida “[...] sin más acoge en sí la totalidad de configuraciones prácticas (incluso las de las ciencias objetivas en cuanto cosas culturales, inhibiendo la participación en sus intereses)”²³. Y en otro pasaje aclara que “todos estos resultados teóricos [sc. de la ciencia] tienen carácter de válidos para el mundo de la vida, que se suman en cuanto tales a su propio contenido y pertenecen a él de antemano como horizonte de posibles efectuaciones de la ciencia en devenir” (Hua VI, 134). Tiene lugar así una “afluencia” (*Einströmen*) de lo objetivo-lógico en lo subjetivo-relativo, de tal manera que el mundo de la vida “absorbe” las formaciones científicas y experimenta con ello lo que Ulrich Claesges ha denominado una “re-

²¹ Sobre esta cuestión puede consultarse: John L. Sloupsley-Thompson, *Ecology and Behaviour of Mesozoic Reptiles*, Berlín/Heidelberg: Springer, 2005.

²² Una colección ilustrativa de los tipos de representaciones de dinosaurios que pueden confeccionarse en base a criterios científicos la ofrece John J. Lanzendorf, *Dinosaur Imagery. The Science of Lost Worlds and Jurassic Art*, San Diego, CA/London: Academic Press, 2000.

²³ Hua VI, p. 176. Citado por Antonio Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970, p. 102.

perspectivación”²⁴. Este autor observa que “una re-perspectivación tiene lugar por ejemplo cuando los productos técnicos son incorporados al uso cotidiano”²⁵. Esto es precisamente lo que sucede con las ciencias que estudian a los fósiles. Los modelos que establece la paleontología para comprender al dinosaurio se transfieren a la experiencia no-científica de modo que la re-perspectivan, es decir, modifican su manera de darse originaria mediante correcciones, ampliaciones y una determinación más próxima (*Näherbestimmung*) de sus sentidos noemáticos. Y esta modificación acontece en las dos maneras de la presentificación compleja a través de imágenes y signos lingüísticos. Las primeras pueden ser imágenes fijas, como las láminas en los libros escolares, o imágenes en movimiento, como en los videos educativos, pero también reconstrucciones tridimensionales, que van desde los muñecos para niños hasta los gigantes mecánicos de los parques temáticos construidos a partir de *Jurassic Park*. Los signos, por su parte, comprenden tanto los manuales de paleontología y los textos de divulgación científica como los cuentos y novelas de ficción. Los *comics* serían un ejemplo mixto, que combina las imágenes con los textos. Por último, en todas estas maneras de exhibición mencionadas abrevan las superproducciones cinematográficas que nos ofrecen los dinosaurios como entes a la mano en el mundo cultural circundante, muchas veces en una “cuasi” convivencia con los seres humanos. De estas múltiples maneras, el *mundo jurásico* se integra a nuestro *mundo de la vida* y lo amplía con nuevas perspectivas.

²⁴ Cf. Antonio Aguirre, *op. cit.*, p. 103.

²⁵ Ulrich Claesges, *Edmund Husserls Theorie der Raumkonstitution*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1964, p. 100, nota 39.



**THE END OF ALL THINGS:
GEOMATERIALITY AND DEEP TIME**

**EL FINAL DE TODAS LAS COSAS:
GEOMATERIALIDAD Y TIEMPO PROFUNDO**

Ted Toadvine

The Pennsylvania State University
tat30@psu.edu

Abstract: The world, as a unifying nexus of significance, is inherently precarious and constitutively destined toward its own unraveling. Our fascination with a future end of the world masks our realization that the world as common and unified totality is already disintegrating. What remains after the end of the world is also what precedes it, the geomaterial elements, which condition the world without being reducible to things within it. Through our participation in elemental materiality, we encounter the abyssal vertigo of deep time as an anachronistic rupture of lived and historical time. The geological memory of stone situates it at the threshold of world and non-world, while our liability to an immemorial prehistory situates us at the intersection of incommensurable durations, those of the ancestral past as well as the apocalyptic future.

Keywords: World. Apocalypse. Elements. Stone. Geology. Speculative Realism. Deconstruction. Ancestrality. Memory. Husserl. Heidegger. Merleau-Ponty. Derrida. Nancy. Meillassoux.

Resumen: El mundo, como un nexo de significado unificador, es intrínsecamente precario y está constitutivamente destinado a su propio desenredo. Nuestra fascinación por un futuro final del mundo enmascara nuestra comprensión de que el mundo como totalidad común y unificada ya se está desintegrando. Lo que queda después del fin del mundo es también lo que lo precede, los elementos geomateriales, que condicionan el mundo sin ser reducibles a las cosas dentro de él. A través de nuestra participación en la materialidad elemental, nos encontramos con el vértigo abismal del tiempo profundo como una ruptura anacrónica del tiempo vivido e histórico. La memoria geológica de la piedra lo sitúa en el umbral del mundo y del no mundo, mientras que nuestra responsabilidad ante una prehistoria inmemorial nos sitúa en la intersección de duraciones inconmensurables, tanto del pasado ancestral como del futuro apocalíptico.

Palabras clave: Mundo. Apocalipsis. Elementos. Piedra. Geología. Especulativo. Realismo. Deconstrucción. Ancestralidad. Memoria. Husserl. Heidegger. Merleau-Ponty. Derrida. Nancy. Meillassoux.

Allow me to begin with a few words of gratitude, first to the Directors of the Center for Advanced Research in Phenomenology for their invitation to deliver

the Aron Gurwitsch Memorial Lecture, which is now in its 35th year¹. I have also long felt a particular gratitude to Aron Gurwitsch himself. As someone who first discovered phenomenology through Merleau-Ponty, I appreciate the influence of Gurwitsch's thought and teachings on Merleau-Ponty's philosophical formation, even if Merleau-Ponty himself rarely acknowledged this debt. While reading *Phenomenology of Perception* in 1947, Gurwitsch wrote to Alfred Schutz of his pleasure at recognizing so much from his lectures in Merleau-Ponty's excellent book, of being in a sense its "godfather", but also of his disappointment that he would not have such an influence in the United States, where everything that he does goes, as he puts it, "into the void" (Grathoff 1989, 93). Of course, nothing could be further from the truth, since Gurwitsch's subsequent students at the New School have played a decisive role in the dissemination of phenomenology in the United States, which is the second reason for my gratitude to him. One of those students, Lester Embree, was my mentor during a postdoctoral fellowship exactly twenty years ago, in 1996, and at the end of my time working with him, he presented me with the gift of a stately desk that Gurwitsch had given to him during his student years, and that Gurwitsch had in turn received from his mentor Kurt Goldstein. I still treasure this desk, my "phenomenology desk", and I like to think of its well-worn surface as imprinted with the memories of these inspiring thinkers.

Nevertheless, I cannot shake the feeling that my gratitude is tinged with an inescapable element of ingratitude, given how little my philosophical approach has in common with Gurwitsch's own, and in this regrettable sense my "memorial" lecture is not genuinely true to his memory. Husserl once told Gurwitsch that they were both "destined to work at the foundations". I have tried in my own fashion to do just this, while acknowledging that what this means for me will have been something quite different than it meant to Gurwitsch himself. The foundations that I will begin from today are the limits of the world, time, and materiality: dust, death, and stones.

INTRODUCTION: WHAT COMES AFTER THE WORLD?

¹ This essay was delivered as the 2016 Aron Gurwitsch Memorial Lecture at the Society for Phenomenology and Existential Philosophy, Salt Lake City, 21 October 2016.

Phenomenology's most significant legacy may well be its thematization of the world as a philosophical problem, which has taught us to understand the world not merely as a given totality of entities or events —our planet, for example, or the universe more broadly— but rather as the non-thematic referential or horizontal structure that the appearance of anything whatsoever presupposes. Phenomenology therefore opens a path for describing the world that is distinct from either the Kantian treatment of it as an a priori form correlated with consciousness or the speculative metaphysical effort to account for the world in terms of another being or another world —both of which fall back on an explanation of the world in worldly terms, by way of what the world alone makes possible. This is why Eugen Fink, in his famous 1933 *Kanstudien* article, describes phenomenology's task as the effort to uncover "the origin of the world", an origin that could neither be anything within the world, outside of the world, nor in another world (1933, 38/1970, 95). According to Fink, this strange logic of the origin is the key to phenomenology's distinctive understanding of the transcendental, although it also leads to a series of well-known paradoxes that concern how this logic can be communicated or understood in relation to that of worldly beings. Jacques Derrida's early work takes its inspiration from these paradoxes, as Leonard Lawlor has shown, so that deconstruction may also be understood as a radicalization of the problem of world and its genesis².

We will return to the question of the origin of the world, but first let us consider instead the end of the world and, more precisely, what comes after it. In an essay on "World as Horizon" drafted a few months after the horrific events of September 11th, Donn Welton explains the phenomenological sense of world —which he describes as a "nexus of significance" distinct from "something like a natural environment or a socio-historical reality or the totality or whole of all such worlds"— with reference to the collapse of the Twin Towers of the World Trade Center (Welton 2003, 223f). He describes the initial shock caused by the news of the first plane hitting the tower as an example of "dissonance" —a recalcitrant and inexplicable event, though one still occurring against the background of a stable and familiar world, still teleologically oriented toward unity and integration. With images of the second plane being crashed intentionally, dissonance gradually gives way to disintegration, so that, in his words, "With the collapse of

² See Lawlor 2002, especially Chapter One, "Genesis as the Basic Problem of Phenomenology".

the second tower the world itself literally flies apart" (*ib.* 225). As his essay concludes, "it was not a particular fact or a string of facts within the world, but the world itself, the very context and background of our everyday life, that came unraveled on September 11" (*ib.* 231).

Welton illustrates the horizontal character of the world, as a stable and pre-given nexus teleologically oriented toward unity and harmony, precisely by calling attention to its fragility, its vulnerability to collapse. The world is not guaranteed; it can and does end. Now, we can distinguish, at least formally, between the disintegration of world as a nexus of significance and its material dissolution, that is, the factual destruction of concrete, plaster, glass, paper, furniture, electronics, and human bodies. The world as such does not consist of things and events, but it holds them together, gives them significance, unity, place, duration. When a tool breaks down within the world, Heidegger's famous hammer, the momentary dissonance remains bound within the web of the whole. But when the web itself unravels, does everything material simply vanish? Hardly. We then find ourselves instead awash in the detritus of world, in piles of rubble, decomposing bodies, clouds of dust. Welton does not mention the cloud of toxic dust that blacked out the sun, a cloud visible from the International Space Station, which gradually settled into a three-inch deep layer of fine powder covering every surface for blocks. Despite the singular eccentricity of this dust, it cannot but remind us of the miles of cinders that replaced Hiroshima in 1945, or the tons of mud that choked New Orleans in 2005. Dust, cinders, and mud are what is left of the very materiality of the world after the end of the world; they are world's body dissolved, disintegrated, no longer harmonious or unified, no longer forming a whole, a background, a context. After the world, we are confronted by the geomaterial elements, that from which the world is formed and to which it ultimately returns.

Here, I will try to approach this relationship between world and the elements that precede and exceed it from a few different directions, hoping to catch a better glimpse of it by considering, first, in what sense the world is coming to an end, or has perhaps already ended; second, what it means to be "worldless", like a stone; and, third, how this worldlessness makes possible our exposure to deep time, both past and future. In the first section, then, I follow some clues about the "end of the world" from Husserl through Levinas and Derrida. These point toward the conclusion that world in the phenomenological sense has its own

dissolution as its ultimate condition and horizon; that world has its outside on the inside, so to speak. The second section then considers our situation of worldlessness in relation to that attributed by Heidegger to the stone. Here, we borrow some critical insights from Jean-Luc Nancy, namely, that there is no “the” stone, no stone in general or as such, and that even if a stone does not “have” a world, it nevertheless may be said to “be” a world, as both the “effective exteriority” of other bodies and the areal spacing that grants the world its *there*. In the third and last section, we turn our attention from the spacing of stones to their memory, that is, to their role in crossing thresholds of world and time. Here I consider the abyssal character of the experience of geological time and respond to Quentin Meillassoux’s rejection of any phenomenological account of “ancestrality”, the time prior to consciousness or life. Against Meillassoux, I argue that the vertiginous encounter with the deep past and future has its source in the impersonal worldlessness of the elements, which disrupts any correlation between self and world. The timeless memory of stone situates it both within the world and beyond it, at the threshold of world and non-world, and our liability to this minerality situates us at the intersections of incommensurable durations, those of the ancestral past as well as the apocalyptic future.

. HAS THE WORLD ALREADY ENDED?

Welton’s description of the events of 9/11 as the “end of the world” reminds us that, alongside phenomenology’s interest in the *origin* of the world, it has also been invested from the beginning in a certain vision of the *end* of the world. I have in mind, of course, Husserl’s famous thought-experiment of world annihilation in paragraph 49 of *Ideas I*. Husserl introduces this thought-experiment as the final and decisive step toward the phenomenological epochē, intended to purify consciousness of the general thesis of the world. Here he describes the “quite conceivable” possibility that our experiences might be so irresolvably conflictual that they “dissolve into illusion”, and not “just for us but in themselves” (Husserl 1976, 103/ 1982, 109). Rather than every illusion or conflict resolving itself by pointing toward a greater truth in a more-inclusive whole, experience could imaginably reveal itself to be, in Husserl’s words, “refractory to the demand that it carry on its positings of physical things harmoniously, that its context might lose its fixed regular organizations of

adumbrations, apprehensions, and appearances—in short, that there might no longer be any world” (1976, 103/1982, 109). In this imaginable—though, for Husserl, obviously counter-factual—scenario, the world would be reduced to more-or-less complete chaos. It might, nevertheless, as he points out, still be haunted by the specters of things, in the form of crude and transient “unity-formations” that lack the endurance and stability to cohere into genuine physical things in themselves (1976, 103f/1982, 110). This is the debris of the world, the dust of things, neither quite a physical object nor simply nothing at all.

At first glance, Welton’s example—although he refers to it as the “end of *the* world”—is not comparable with the world-annihilation described by Husserl. At best, this was the end of “a” world, a disintegration of world localized in space and time, not the end of “the” world. The dust that once blocked out the sun has been subjected to analysis by toxicologists, and whether it was the cause of higher cancer rates among first responders is an ongoing topic of legal debates. Even if we might grant that the world as-a-whole looks different to us now, that *the* world has been irreversibly transformed by this event, the one world as such retains its integrity. But things are not so simple, since we must also ask *for whom?* If the world has been reconstituted, reintegrated, cleaned up and put back to work, this is so only for the survivors. And how to separate survivors from victims, those whose worlds recovered from those whose worlds remained in tatters, is not obvious if we consider the sufferers of Post-Traumatic Stress, those who continue to mourn lost loved ones, or those who have subsequently perished from exposure to toxic dust. At a phenomenological level, this raises the question of how much irresolvable conflict, how much illusion, the world can tolerate and still be called “the” world, still hang together as a whole from which we can expect a teleological progression toward the truth. Is there, after all, only one decisive end of the world, or might it slowly unravel or even end repeatedly, perhaps even constitutively?

Let us consider two responses to Husserl’s thought experiment that address these questions, the first from Levinas and the second from Derrida, with an eye toward what they might teach us about what comes after the world. Writing in 1984, at the height of the second Cold War, Levinas offers the following reflections on Husserl’s thought-experiment: “[D]oubtless, the seventy years which separate us from Husserl’s text—two world wars, totalitarianisms of the right and left, massacres, genocides, and the Holocaust—have already signified

(if one can still speak meaningfully) an experience torn to shreds, one impossible to put back together" (Levinas 1990, 12). For Levinas, "our epoch" is characterized by the fact that Husserl's "epistemic reflection" —carried out, as it was, before the outbreak of World War I, and therefore at a time when it might not have been possible concretely to imagine the world "invert[ing] itself into a non-world"— has subsequently taken on an "apocalyptic sense". He names here, in particular, "the nuclear menace which weighs upon our planet, the explosion or universal conflagration that humanity stands in fear of tomorrow", which would be, in his view, the literal enactment of what Husserl had imagined (*ib.* 12f). World as an intelligible whole, as an object for our self-conscious contemplation and technological manipulation, has therefore long been unraveling and now teeters on the brink of its inversion into a non-world populated by non-things. Furthermore, on Levinas's view, this apocalyptic situation is inseparable from modernity's drive toward mastery of the world, from its attempt to grasp all otherness as a unified whole under the "universal gaze of knowledge". The futile effort of the transcendental "I think" to "reassemble the fantastic images of the real into a world" are therefore less a philosophical failure than a "cosmic catastrophe". In short, apocalyptic destruction is the very culmination of the phenomenological conception of the world, insofar as this is bound up with the modernist techno-scientific agenda through its privileging of transcendental subjectivity.

Alongside this response from Levinas, consider Derrida's claim, made repeatedly in his later work, that each and every death of a unique living thing is the end of *the* world, absolutely and infinitely, and not merely the end of *a* world or of a living thing *within* the world. Derrida makes this point forcefully in his essay "Rams", where it introduces his reading of Celan's poem "Vast, Glowing Vault", and especially its final line: *Die Welt ist fort, ich muß dich tragen*, "The world is gone, I must carry you". As Derrida writes:

For each time, and each time singularly, each time irreplaceably, each time infinitely, death is nothing less than an end of *the* world. Not *only one* end among others, the end of someone or of something *in the world*, the end of a life or of a living being. Death puts an end neither to someone in the world nor to *one* world among others. Death marks each time, each time in defiance of arithmetic, the absolute end of the one and only world, of that which each opens as a one and only world, the end of the unique world, the end of the totality of what is or can be presented as the origin of

the world for any unique living being, be it human or not. (Derrida 2003, 23/2005, 140)

Derrida's insistence here that every death—and he is explicit elsewhere that this should extend even to insects, protozoa, and plants³—is the “absolute end of the one and only world” is intended to respect the incommensurability and inappropriability of the other as a singular origin of existence, with a unique and untranslatable exposure to experience and time, a respect that Derrida finds already implied by Husserl's recognition that the other can be presented only through analogical appresentation rather than direct perception.

Furthermore, as Derrida makes explicit in the closing pages of his essay, this way of understanding the end of the world is intended precisely as a way of pushing to its limit Husserl's own thought-experiment of world-annihilation in paragraph 49 of *Ideas I*. “Isn't this retreat of the world”, Derrida asks, “the most necessary, the most logical, but also the most insane experience of a transcendental phenomenology?” (2003, 74/2005, 160). As Derrida notes, Husserl's hypothesis “does not threaten, by right and in its meaning, the sphere of phenomenological and pure egological experience. On the contrary, it would open access to this sphere”, and, on his reading, Celan's poem “repeats without weakening this phenomenological radicalization. It pushes to the limit this experience of the possible annihilation of the world and of what remains of the world or still survives it, to wit, its sense ‘for me,’ for a pure *ego*” (2003, 75/2005, 161). This is a first step, then: *The world is gone*. “No world can any longer support us, serve as mediation, as ground, as earth, as foundation or as alibi” (2003, 68/2005, 158). But this brings us, in a second step, to what Derrida calls the most “worrisome test” of Husserlian phenomenology, which is that—once the world is gone, once we find ourselves in the “absolute solitude of the pure *ego*”—then “the *alter ego* that is constituted in the *ego* is no longer accessible in an originary and purely phenomenological intuition”, but is instead “constituted only by analogy, by appresentation, indirectly, inside of me” (2003, 76/2005, 161). *I must carry you*, but precisely in the most paradoxical sense, where “to carry” no

³ This is most explicit in the January 10, 2001 session from Derrida's death penalty seminar, where he writes that “the death one makes or lets come in this way is not the end of this or that, this or that individual, the end of a who or a what *in the world*. Each time something dies, it's the end of the world. Not the end of a world, but of the world, of the whole of the world, of the infinite opening of the world. And this is the case for no matter what living being, from the tree to the protozoa, from the mosquito to the human, death is infinite, it is the end of the infinite. The finitude of the infinite” (Derrida 2015, 118f; quoted in Naas 2015, p. 181 n14, who provides this translation).

longer means “to include, to comprehend in the self, but rather *to carry oneself or bear oneself toward* the infinite inappropriability of the other, toward the absolute transcendence in the very inside of me, that is to say, in me outside of me” (2003, 76/2005, 161). The infinite distance that the other’s transcendence opens within my world announces my responsibility to carry the other’s world within me, to mourn it, after the other’s death –but also the melancholic impossibility of my doing so, precisely since I can never contain or encompass this unique and singular opening onto the world. And this ethical moment, the paradoxical responsibility to carry the other, requires the withdrawal of the world, in the sense of any common ground or foundation that might serve to mediate between us. The survivor is left “in some fashion beyond or before the world itself [...] responsible without world (*weltlos*), without the ground of any world, thenceforth, in a world without world, as if without earth beyond the end of the world” (2003, 23/2005, 140).

Now, although Derrida begins from the death of the other, the end of the world as he is describing it does not, strictly speaking, await an actual death. This is because each and every encounter with each and every living thing already announces the heart of absence or transcendence interrupting and constituting my world, calling me to respond with a mourning both ineluctable and insufficient. The end of the world therefore haunts every world from within, contesting its pretense of being “one and only”, “unique”, or an all-encompassing horizon. If the end of the world is already implicated within and even constitutive of the world itself, then the world is not a self-enclosed totality that maintains itself until interrupted from the outside, but rather has its outside on the inside.

Derrida returns to this investigation of the end of the world and radicalizes it further in the second year of his final seminar, *The Beast and the Sovereign*, this time in dialogue with Heidegger’s famous three theses on world from *Fundamental Concepts of Metaphysics* –the stone is worldless (*weltlos*), the animal is poor in world (*weltarm*), and man is world-forming (*weltbildend*)⁴. Derrida frames the year’s seminar in the first lecture with three theses of his own, three thesis that are apparently incompatible with each other, briefly summarized as follows: (1) animals and humans incontestably inhabit the same “objective” world, even if they do not have the same experience of “objectivity”;

⁴ See Heidegger 1992: 272ff; 1995: 184ff.

(2) animals and humans incontestably do not inhabit the same world, since the human world is not identical with that of non-human animals; and (3) no two individuals, whether human or animal, inhabit the same world, and the differences between their worlds are essentially unbridgeable. This third thesis follows from the fact that “the community of the world is always constructed, simulated by a set of stabilizing apparatuses, more or less stable, then, and never natural, language in the broad sense, codes of traces being designed, among all living beings, to construct a unity of the world that is always deconstructible, nowhere and never given in nature” (2010, 31/2011, 8f). Between my world (which, for me, can only be the unique and only world, encompassing all others) and the world of any other, therefore, “there is first the space and the time of an infinite difference, an interruption that is incommensurable with all attempts to make a passage, a bridge, an isthmus, all attempts at communication, translation, trope, and transfer that the desire for a world or the want of a world, the being wanting a world will try to pose, impose, propose, stabilize. There is no world, there are only islands” (2010, 31/2011, 9).

Derrida returns to the first and third of these theses in the tenth and final session of the seminar, where he again emphasizes, developing the third claim, that the unity of the world is a merely presumptive construction, a means of reassuring ourselves in the face of the absence of the world. Here, the end of the world –again associated with the line from Celan, “*Die Welt ist fort*”– does not await the death of the other but is instead “the ever unsewn and torn tissue of our most constant and quotidian experience”, something that we know “with an undeniable and stubborn, i.e., permanently denied, knowledge” (2010, 367/2011, 266). The presumptive unity of the word “world”, then, is intended to

mask our panic [...], to protect us against the infantile but infinite anxiety of the fact that *there is not the world*, that nothing is less certain than the world itself, that there is perhaps no longer a world and no doubt there never was one as totality of anything at all [...] and that radical dissemination, i.e. the absence of a common world, the irremediable solitude without salvation of the living being, depends first on the absence without recourse of any world, i.e. of any common meaning of the word “world”, in sum of any common meaning at all. (Derrida 2010, 366/2011, 265f)

Here, we have moved from treating the *end* of the world as a phantasm to

recognizing that the phantasm is actually *the world itself*, that the phantasm of the world is intended to mask the *absence* of any common world. Our anxieties about the end of the world, insofar as they present the world as fragile and vulnerable, precisely reinforce our belief in its reality. In this situation, according to Derrida, *I must carry you* can mean one of only two things: either that, with both of us sharing this knowledge that the world is no longer, I must carry you into the worldless void; or, that what I must do, "with you and carrying you, is make it that there be precisely a world, just a world, if not a just world, or to do things so as to make *as if* there were just a world, and to make the world come to the world..." (2010, 369/2011, 268). On Michael Naas's reading, Derrida places his hope in the second option, which Naas describes as a poetic making or remaking of the world *ex nihilo* in full recognition that there is no world: "Aware of its own powerlessness, undone by its own ability, this *poiesis* would be a making *as if* that leaves within the world a trace of the end or loss of the world" (Naas 2015, 60). Without a poetic making or remaking of the world, a making of the world with and for the other, we remain *weltlos*, worldless, like the stone.

Nevertheless, Derrida's final seminar suggests another reconstructive path for understanding the world, namely, in the first of the three theses introduced in the first session: "animals and humans inhabit the same world, the same objective world" (2010, 31/2011, 8); as living beings, they share in common "the finitude of their life, and therefore, among other features of finitude, their mortality in the place they inhabit, whether one calls that place world or earth (earth including sky and sea) and these places that they inhabit in common [...]" (2010, 33/2011, 10). When Derrida returns to this common sense of world in the final session, he again stresses that it is the same space of inhabitation or co-habitation, a common habitat, characterized precisely in terms of the elements: "water, earth, air, fire" (2010, 363/2011, 263). Now, this returns us the problem of the elements and their ambivalent relationship with world. We have seen how the elements are left behind with the world's dissolution, such that the disintegration of our buildings and tools into dust figures the world's absolute reference to its finitude, its liability to the arche-materiality that grants its endurance and holds its horizons open. If the world has its outside on the inside, if it bears an essential reference to its own dissolution as its fundamental condition and ultimate horizon, then this liability is figured in its paradoxical relation to the elements, as neither precisely things within the world nor wholly

outside it. Derrida's remarks here suggest that the elements, while remaining liminal to world in the phenomenological sense, nevertheless open a space and time that traverses all worlds.

2. TOUCHSTONES

Derrida notes at several points that the departure of the world, *Die Welt ist fort*, exceeds and disrupts Heidegger's three thesis on world, that its irreducibility to the categories of *weltlos*, *weltarm*, and *weltbildend* requires us to rethink the very thought of world (2003, 79/2005, 163; cf. Derrida 2010, 159, 243/2011, 104, 169). Nevertheless, even if our situation of carrying the other is irreducible to either of these categories, Derrida repeatedly describes it using Heidegger's category for the worldless stone, "We are *weltlos*" (2010, 31f/2011, 9)⁵. Of course, we are "clearly not" worldless in the same manner as Heidegger had attributed this to the stone, as Derrida says explicitly (2010, 32/2011, 9), but then how are we to think this strange lithic proximity? Recall that, for Heidegger, the stone is "absolutely indifferent" insofar as it remains entirely outside or before the difference between being indifferent or not indifferent to its own being (Derrida 1987, 39ff/1989, 20f); it is neither awake nor asleep (Derrida 2006, 203/2008, 148); it cannot be deprived of world since it has absolutely no relationship with other entities, no experience of the sun that shines upon it or the lizard that rests atop it (Derrida 1987, 79ff/1989, 51f; cf. Derrida 2006, 213/2008, 155f). Furthermore, and for Heidegger this is the *Prüfstein*, the touchstone (Derrida 2010, 115/2011, 173), the stone "does not die, because it does not live" (2010, 171/2011, 113; cf. Derrida 2006, 211/2008, 154); it is finite while lacking finitude (2006, 206/2008, 150), and therefore entirely outside of the relation between life and death, of mortality or lifedeath.

Derrida calls attention to the fact that, in Heidegger's theses on world, the stone stands in as the sole example of "material things", of the "lifeless" or the "inanimate". As Derrida asks "Why does he take [this] example of an inanimate thing, why a stone and not a plank or a piece of iron, or water or fire?" (2010, 27f/2011, 6; cf. Derrida 2006, 209/2008, 153). By privileging "the" stone as exemplary of the material thing, Heidegger participates in what Jeffrey Cohen

⁵ See also Derrida 2003: 23/2005: 140; 2010: 253/2011: 177.

calls “a long tradition of mining the philosophical from the lithic”, which poses the question of what stone’s ontological exemplariness reveals as well as conceals (Cohen 2005, 4). For Derrida, the choice of the stone as exemplar serves to cover over the ambiguities of the concept of life, which become obvious when one considers where to locate plants, for example –or cadavers– in relation to the general categories of “life” or “material things” (2010, 28/2011, 6). But in attending here only to the complications of any pure distinction between what is inside or outside of lifedeath, Derrida never addresses –as he does so well with the general category of “the” animal– the fact there can be no *the* stone, no general category of “stone”. This is so, first of all, because there is no “the” material thing, no material thing in general, but only a plurality of material singularities. As Jean-Luc Nancy puts this point, matter is “always singular or singularized” (1993, 97/1997, 58), the very difference and *différance* “through which *something* is possible, as *thing* and as *some*” (1993, 95/1997, 57). Furthermore, there is no stone in general or as such, but rather pebbles, stones, rocks of unimaginably diverse sorts, sizes, and placements, each one singularly unique. And even if Heidegger is correct to insist that no stone “has” a world, each singularly unique stone may nevertheless constitute a manner of being-toward, of *l’être-à*, that, according to Nancy, qualifies it *as* a world. As Nancy writes: “To be sure, the concrete stone does not ‘have’ a world [...] but it is nonetheless toward or in the world [*au monde*] in a mode of *toward* or *in* that is at least that of *areality*: extension of the area, spacing, distance, ‘atomistic’ constitution. Let us say not that it is ‘toward’ or ‘in’ the world, but that it is world” (1993, 103/1997, 62, cf. 1993, 48/1997, 28). The originary spacing of every stone, as a world of its own, would therefore be what Nancy calls the “effective exteriority” of all else that exists. In response to Heidegger’s three theses on world, Nancy writes: “These statements do not do justice, at least, to this: that the world beyond humanity –animals, plants, and stones, oceans, atmospheres, sidereal spaces and bodies– is quite a bit more than the phenomenal correlative of a human taking-in-hand, taking-into-account, or taking-care-of: it is the effective exteriority without which the very disposition of or to sense would not make [...] any sense” (1993, 92/1997, 55f). The stone is both a part of the world and also, as its effective exteriority, constitutive of the *there*, the spacing and material singularity, of the world. While Nancy is no doubt correct to emphasize each and every stone’s spacing and singularity, what truly distinguishes each

stone and accounts for its liminal relationship with world is its peculiar relationship with time, especially geological or “deep” time, both past and future.

3. GEOLOGICAL MEMORY

In a posthumous 1805 biographical sketch of James Hutton, often referred to as the founder of modern geology, his friend John Playfair recounts their 1788 trip to Siccar Point, on the east coast of Scotland, to view a geological formation that has since become known as Hutton’s Unconformity (Playfair 1822, 71ff). At this site, erosion had made clearly visible the juxtaposition of horizontal strata of red limestone with underlying nearly vertical columns of greywacke. The scientists’ interest with this formation was due to what it implied about the incredible expanse of time required for its generation, the patiently slow and sequential accumulation of each layer of rock compounded by the folding over of older millennia of deposited strata into their own perpendicular layer below. For Hutton, this scene provided incontrovertible evidence of his theory of uniformitarianism, according to which the geological past must be explained by the same gradual processes of sedimentation and erosion operating today, leading him to propose a concept of geological time with “no vestige of a beginning, –no prospect of an end” (Hutton 1788, 304). Nowadays, geologists studying Hutton’s Unconformity date the lower layer of Silurian greywacke at around 435 million years old, and the upper layer of Devonian sandstone at 370 million years, with the seam of the unconformity marking a 65 million-year hiatus of “missing” time. Certainly these numbers astound none of us today in the way that they did Hutton’s contemporaries; we are all perfectly familiar with the general concept, if not the particulars, of the geological timescale and with linear representations of the age of the earth that indicate the emergence of *Homo sapiens* at the fractional tail-end of a long temporal comet. But can we truly say, even today and with our extensive theoretical knowledge of geological time, that we *comprehend* the scales of time involved?

Hutton’s Unconformity is to geologists what the Galapagos Islands are to biologists, and references to it rarely miss the opportunity to mention Playfair’s famous retrospective account of his trip with Hutton, with its invocation of the temporal sublime:

We felt ourselves necessarily carried back to the time when the schistus on which we stood was yet at the bottom of the sea, and when the sandstone before us was only beginning to be deposited, in the shape of sand or mud, from the waters of a superincumbent ocean. An epocha still more remote presented itself, when even the most ancient of these rocks, instead of standing upright in vertical beds, lay in horizontal planes at the bottom of the sea, and was not yet disturbed by that immeasurable force which has burst asunder the solid pavement of the globe. Revolutions still more remote appeared in the distance of this extraordinary perspective. The mind seemed to grow giddy by looking so far into the abyss of time; and while we listened with earnestness and admiration to the philosopher who was now unfolding to us the order and series of these wonderful events, we became sensible how much farther reason may sometimes go than imagination can venture to follow. (Playfair 1822, 80f)

While geological theories since Hutton's time have undergone the same tumultuous upheavals that he ascribed to this ancient sea bed, the abyssal and vertiginous experience of geological time remains contemporary. The ground beneath our feet is scarcely reassuring as we try to wrap our minds around the breakup and reassembly of the earth's continents, the cornucopia of long-vanished species that flourished in worlds we can scarcely reconstruct, or the billions of years that light has traveled from distant galaxies to reach our eyes. This is not just megalophobia, a fear of very large numbers; we encounter the abyssal unfathomability of time affectively and viscerally, in our heart of hearts, like a wedge driven through our lived experience of daily rhythms, our personal memories and anticipations, and the historical fabric of cultural events. Indeed, the very "depth" of geological time is the bottomless free-fall into which it throws all markers and touchstones by which we orient ourselves within the temporal horizons of our world.

For Hutton, there was no prospect of a beginning to geological processes, but today we rely on radiometric dating, based on the constant rate of decay of trace radioactive elements, to estimate the Earth's age at around 4.5 billion years. The samples used for such dating are paradigmatic of what Quentin Meillassoux, in *After Finitude*, has termed "arche-fossils", material traces of an "ancestral" reality or event "anterior to the emergence of the human species —or even anterior to every recognized form of life on earth" (2006, 25f/2008, 10). According to Meillassoux, the literal truth of empirical claims about such an ancestral reality cannot be admitted by post-Kantian "correlationism", the dominant ideology

according to which thinking and being may only be understood in their correlation and never independently of each other. For the correlationist –and Meillassoux seems to have phenomenologists primarily in mind– statements about such an ancestral time, a time prior to all manifestation, are strictly meaningless. But this leaves us, Meillassoux argues, with a “strange feeling of imprisonment or enclosure”, insofar as the only exteriority that we can encounter remains relative to thought (2006, 21/2008, 7). And so, what correlationism has lost, and what Meillassoux’s speculative materialism claims to recover, is, in his words, “the *great outdoors*, the *absolute* outside of pre-critical thinkers: that outside which was not relative to us, and which was given as indifferent to its own givenness to be what it is, existing in itself regardless of whether we are thinking of it or not” (2006, 21f/2008, 7). This absolute Outside would no longer be the correlate of any subject; in its absolute indifference to subjectivity, it would no longer reflect back to us our own involvement and inherence in the world.

Now, although Meillassoux does not present his view in these terms, he is clearly concerned with the end of the world, at least of the world as we know it. This is why he begins his argument with the “ancestral”, with reality “anterior to every recognized form of life on earth” (2006, 25f/2008, 10) and later pairs this with “possible events that are *ulterior* to the extinction of the human species” (2006, 155/2008, 112), such as would be entailed, he says, by “hypotheses about the climactic and geological consequences of a meteor impact extinguishing all life on earth” (2006, 155f/2008, 112). The Outside, for Meillassoux, always has the air of apocalypse. This is the case despite the fact that the absolute Outside is not only anterior or ulterior to our world, but also absolutely exterior to us in the present, as a kind of mathematical doppelgänger of our world defined by its radical indifference to human existence (2006, 160/2008, 116). Beyond the horizons of our world, as its Great Outside, this “world without us” presumably does not touch on our lived world in any way other than to haunt it from the fringes.

Just as Meillassoux trades on our everyday notion of world, so he fails to thematize the problem of time, which for him seems to be reducible to a formula for designating the properties of an event, much as it would be, in his example, for a scientist using thermoluminescence to date the light emitted by stars. What requires explanation, on his account, is the truth of such scientific conclusions about the “date” of pre-human events, or the “age” of the universe, and such

dates are designated by numbers on a line (2006, 24/2008, 9). Furthermore, the problem of how to understand these numbers and this line first confronts us only in the era of modern science, since for him the ancestral past is a past that we come to know primarily or exclusively through scientific investigation (2006, 39/2008, 28). But clearly scientific research makes no claim to explain what is meant by "past", nor can it do so, since it takes for granted our lived, pre-scientific experience of time (Merleau-Ponty 2003a, 171f/2010, 128). If the geological scale of time means anything more to us than numbers on a line, this is because our experience opens us to a past, and even to an incomprehensibly ancient prehistory. It does so because, as Merleau-Ponty emphasizes in his reading of Whitehead, we are ourselves embedded, mind and body, within the temporal passage of nature; its pulsation runs across us (Merleau-Ponty 1995, 159ff/2003b, 117ff). And this pulsation transcends the past-present distinction in such a way that past and present are enveloping-enveloped, *Ineinander*, each moment entering into relations of exchange and identification, interference and confusion, with all the others (Merleau-Ponty 1964, 321/1968, 267f; 2003a, 36/2010, 7). This is why Merleau-Ponty identifies time as the very model of institution and of chiasm (2003a, 36/2010, 7; 1964, 321/1968, 267), and calls nature the "Memory of the world" (1995, 163/2003b, 120; 1964, 247/1968, 194). On the one hand, this leads Merleau-Ponty to reject any time "in itself" that would be entirely purified of any point of view, since we cannot think time apart from our own emergence within it and our subsequent reconstruction of it. On the other hand, it entails no reduction of time to a correlate of thought, since institution here is nearly the opposite of constitution: whereas "the constituted makes sense only for me", as Merleau-Ponty puts it, "the instituted makes sense without me" (2003a, 37/2010, 8). Simply put, just as institution is nearly the opposite of constitution, chiasm is nearly the opposite of correlation.

Meillassoux's critique of the correlationist position relies on the understanding of geological scales of time first opened by scientists such as Hutton. But, interestingly, Hutton's Unconformity does not precisely qualify as an arche-fossil in Meillassoux's sense: the Silurian seas were teeming with life, and forests were already spreading across the continent of Laurasia by the late Devonian Period. A true arche-fossil must point back more than 4.1 billion years to precede the earliest fossil evidence of life on earth (which, of course, does not rule out life's existence elsewhere in the cosmos). Meillassoux takes no account, then, of deep

time's distinctive stratigraphic rhythms –cosmic, geological, evolutionary, prehistoric– nor the ways that these affectively involve us in differential ways. In fact, Meillassoux's invocation of ancestrality, despite its reliance on a scientific understanding of deep time, never recognizes the intensely interruptive and disorienting character of abyssal and immemorial time. He cannot do so, since his view sunders reality into two worlds and two times, one correlated with subjectivity, and the other describable only in mathematical terms. What Meillassoux misses is precisely the chiasm between lived time and natural time that makes any genuine encounter with the immemorial possible, and this is linked to his failure, throughout *After Finitude*, to thematize the problems of world and materiality on which his view depends. More generally, in his single-minded effort to avoid the *co-* of correlationism, Meillassoux fails to grasp the *chi*, the chiasmic intertwining that is constitutive of materiality, world, and time.

What characterizes the experience of the deep past is precisely its unsettling, vertiginous character, the loss of all common markers and measures. It is our ability to open onto a past that was never our own possibility, never our own memory –an impossible and immemorial past– that makes any scientific investigation or mathematical representation of such a past possible. Now, it is only through phenomenology that we can investigate this impossible memory, a memory that belongs to the elements rather than to us. In short, the ancestral past is indeed meaningful within our lived, pre-scientific experience of time –and, furthermore, the deep evolutionary, geological, and cosmic dimensions of the past gain their true sense *only* in relation to experience.

Through this lens, we can see that the many analyses of the “anonymity” of the body that Merleau-Ponty develops in *Phenomenology of Perception* concern our liability to a forgotten past, here at the level of organic life. The “someone” within me who is the agent of my sensing body, and who is distinct from the personal self of my reflective consciousness, lives, he says, in a “prehistory”, the “past of all pasts”, which is the time of our organic rhythms, such as the beating of the heart (1945, 277, 293, 100/2012, 250, 265, 87). Merleau-Ponty refers to this cyclical time as “the time of nature with which we coexist”, an “absolute past of nature” incommensurate with the narrative, linear time of the personal self (1945, 517, 160/2012, 479, 139). One dimension of this “absolute past of nature” is our own biological life, our animality, insofar as this is lived as an anonymous and immemorial past in relation to the narrative history of our

personal lives. Since this past is anterior to the distinction between subject and object, or between human and nonhuman, anonymous sensibility cannot be a conscious experience; it cannot occur within personal time, the time of reflection, insofar as it makes such time possible. Sensibility as an organic inheritance is therefore the generative ground of experience, even as it remains for each of us, in our reflective lives, a past that has never been present⁶. It is due to the lateral kinship of this organic prehistory that other animals speak through our voices and gaze out through our eyes⁷.

The sensibility, sedimented habits, and organic rhythms of our bodies offer the most proximal and constant encounter with the immemorial past –by which I mean an anonymous and asubjective prehistory that haunts and conditions every present, without this past ever having been present for me. And yet this organic time of the body does not exhaust the dimensions of the immemorial past. In sensibility, I not only reenact my own animality, but I also, through my participation in the elementality of things, take up at the heart of my existence the entire history of the universe. The phenomenological encounter with the vertigo of deep time, of which I catch a glimpse in the stone, is the echo within my body of an asubjective time of matter, of an unfathomably ancient passage that haunts the heart of the present. Beyond organic time, we encounter that dimension of our existence that resonates with the pulsation of the geological and the cosmic, that is, with elemental time in its broadest registers.

As a clast of the lithosphere, of the stony planetary skeleton that undergirds any earthly lifeworld, each stone recalls or remembers the elemental geomateriality that precedes and exceeds all worlds. Just as creation stories envision the emergence of the world from formless waters and earth, the raging elements are a recurring motif in our eco-eschatological imagination: rising waters, glaciation, parched sands and storms of dust, hurricanes and earthquakes. “Some say the world will end in fire, some say in ice”. Whether by fire or ice, our vision of the end of the world is haunted by its dissolution into elemental materials and forces of sublime scope and scale. As Levinas notes, “the element comes to us from nowhere; the side it presents to us does not determine an object, remains entirely anonymous. It is wind, earth, sea, sky, air” (Levinas

⁶ Al-Saji (2008) has fruitfully developed this interpretation of sensibility as the generative past.

⁷ I develop this point further in Toadvine 2013.

1971, 139/1969, 132). The stone extracted from the elements to become part of the world remains nevertheless inhabited or haunted by this anonymous elementality from which the world is extracted and to which it must inevitably return. This is why our imaginations of the world's end run up against a limit that is, finally, indestructible: the fact that "there is" something, that existence as such continues, perhaps independently of all subjectivity or even all life, if only in elemental form: fire and ice, dust and gas, atomic radiation, the stars.

Stone holds a preeminent place among the elements precisely because of its peculiar temporality, its geological memory. We owe our conception of the deep past to this memory of stone, which Buffon in 1778 could call "the world's archives"; just as we may reconstruct human history from ancient inscriptions and artifacts, so it is possible, he writes, to "extract ancient monuments from the earth's entrails" in order to "place a certain number of milestones on the eternal road of time" (Buffon 1778, 1). This archival memory of stone spans all times and worlds, outstripping and undergirding the literary archive that serves as the objective memory of human cultures. Christopher Tilley (2004) demonstrates how Neolithic menhirs embody the traces of prehistoric perceptual worlds, even as the accumulated geomaterial records of our own lives pass into the far future in the form of nuclear waste, the stratigraphic traces of radioactive elements from nuclear blasts, and fossilized "plastiglomerates"⁸. This timeless memory of stone situates it both within the world and beyond it, seesawing at its edge, which makes it the ideal boundary marker, milestone, or tombstone. As John Sallis writes:

Stone comes from a past that has never been present, a past unassimilable to the order of time in which things come and go in the human world; and that nonbelonging of stone is precisely what qualifies it to mark and hence memorialize such comings and going, births and deaths. As if stone were a sensible image of timelessness, the ideal material on which to inscribe marks capable of visibly memorializing into an indefinite future. (Sallis 1994, 26)

The stone is always somehow from another world even as it subsists in this one, like a meteor, a fossil, or a glacial erratic, haunted by its immemorial passage across worlds.

Alongside the phantasmic projection of a world in common, a world of shared

⁸ On "plastiglomerites", see Corcoran, Moore, and Jazvac 2014.

meaning that would bridge our separate islands, then, we must take into account the persistent geomateriality that grants existence its areal spacing and its temporal span. This is less a matter of common habitat than of the essential and constitutive lithic materiality of every living being. As Nancy writes, "A stone is the exteriority of singularity in what would have to be called its mineral or mechanical actuality. But I would no longer be a 'human' if I did not have this exteriority 'in me', in the form of the quasi-minerality of bone" (1996, 18/2000, 37; cf. Nancy 1993, 100-102/1997, 60f). Our liability to this minerality is figured in the skeleton as symbol of death, as the endurance of our own lithic elementality into the rhythm of a temporality other than or exceeding that of lifedeath, just as the fossil offers a glimpse of the intersection of the time of life with the immemorial past of stone.

The vertigo of deep time has its source in the disruption of any correlation between self and world, in the impersonal worldlessness of the elements. And here the anonymity of the elements bends around time; it is both the prehistoric, ancestral past and the eternity of an unimaginable future. In short, the time before the world is inseparable from, perhaps indistinguishable from, the time after the world's dissolution. If along one dimension, we are beings-toward-death, then along another —anonymous and asubjective— dimension, we are beings-toward-the-end-of-the-world, already hearkening to the eternity of silence that waits to swallow all that we are and know and can imagine. "World-withdrawal and world-decay can never be undone", Heidegger reminds us (1971, 41); and, we might add, neither can they be deferred. The apocalyptic imagination that obsesses contemporary culture is not a *consequence* of our technological domination of the planet and ourselves, therefore, but is only made possible by the revelation within our hearts of an impossible future that outstrips every imagination. To truly encounter the very materiality of our own minds and bodies is to fall into the abyss of such elemental time, which means to rediscover it at the kernel of organic and personal time. But our embodied immersion in the Memory of the world tears us apart, scattering us across an incommensurable multiplicity of temporal flows and eddies. We encounter, then, an asubjective time, a time without a world, at the heart of lived time. This worldless prehistorical time, independent of any subject, is precisely the time of the elements, of ashes and dust. The experience of such a mythical "time before time", as Merleau-Ponty tells us, is one that "remembers an impossible past" and "anticipates an impossible future" (1964, 296, 163/1968, 243, 123). This impossible future is surely a return to the elements, of dust to dust; in other

words, it is the apocalypse to come⁹.

REFERENCES

- AL-SAJI, Alia (2008). "‘A Past Which Has Never Been Present’: Bergsonian Dimensions in Merleau-Ponty’s Theory of the Prepersonal", *Research in Phenomenology*, Vol. 38, 1: 41-71.
- BUFFON, Georges (1778). *Histoire naturelle des époques de la nature*, Paris: De l’Imprimerie Royale.
- COHEN, Jeffrey (2015). *Stone: An Ecology of the Inhuman*, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- CORCORAN, Patricia L. / Charles J. Moore / Kelly Jazvac (2014), "An Anthropogenic Marker Horizon in the Future Rock Record", *GSA Today*, Vol. 24, 6: 4-8.
- DERRIDA, Jacques (1987). *De l’esprit*, Paris: Editions Galilée.
- , (1989). *Of Spirit: Heidegger and the Question*, Trans. Geoffrey Bennington / Rachel Bowlby, Chicago: University of Chicago Press.
- , (2003). *Béliers*, Paris: Editions Galilée.
- , (2005). *Sovereignities in Question: the Poetics of Paul Celan*, Ed. Thomas Dutoit / Outi Pasanen, New York: Fordham University Press.
- , (2006). *L’Animal que donc je suis*, Paris: Éditions Galilée.
- , (2008). *The Animal That Therefore I Am*, Trans. David Wills, New York: Fordham University Press.
- , (2010). *Séminaire: La bête et le souverain. Volume II (2002–2003)*, Paris: Éditions Galilée.
- , (2011). *The Beast and the Sovereign. Volume II*, Trans. Geoffrey Bennington, Chicago: Chicago University Press.
- , (2015). *Séminaire: La peine de mort. Volume II (2000-2001)*, Ed. Geoffrey Bennington / Marc Crépon, Paris: Éditions Galilée.
- FINK, Eugen (1933). "Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik", *Kant-Studien*, Vol. 38: 319-383.

⁹ This essay incorporates passages from Toadvine (forthcoming) and Toadvine 2014. This material will eventually appear in revised form in my book in progress, *The End of All Things: Eschatology and the Elements*.

- , (1970). "The Phenomenological Philosophy of Edmund Husserl and Contemporary Criticism", in *The Phenomenology of Husserl*, Ed. R. O. Elveton, Chicago: Quadrangle Books, pp. 73-147.
- GRATHOFF, Richard (1989). *Philosophers in Exile: The Correspondence of Alfred Schutz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, Ed. R. Grathoff, Bloomington: Indiana University Press.
- HEIDEGGER, Martin (1971). *Poetry, Language, Thought*, Trans. Albert Hofstadter, New York: Harper & Row.
- , (1992). *Die Grunbegriffe der Metaphysik. Welt-Endlichkeit-Einsamkeit*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- , (1995). *The Fundamental Concepts of Metaphysics*, Trans. William McNeill / Nicholas Walker, Bloomington: Indiana University Press.
- HUSSERL, Edmund (1976). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana 3/1, Ed. Karl Schuhmann, The Hague: Martinus Nijhoff.
- , (1982). *Ideas I*, Trans. Fred Kersten, The Hague: Martinus Nijhoff.
- HUTTON, James (1788). *Theory of the Earth*, Edinburgh: Royal Society of Edinburgh.
- LAWLOR, Leonard (2002). *Derrida and Husserl: The Basic Problem of Phenomenology*, Bloomington: Indiana University Press.
- LEVINAS, Emmanuel (1971⁴). *Totalité et infini*, The Hague: Martinus Nijhoff.
- , (1969). *Totality and Infinity*, Trans. Alphonso Lingis, Pittsburgh: Duquesne University Press.
- , (1990). "Simulacra: The End of the World", Trans. David Allison, in *Writing the Future*, Ed. David Wood, London: Routledge, pp. 11-14.
- MEILLASSOUX, Quentin (2006). *Après la finitude*, Paris: Éditions de Seuil.
- , (2008). *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*, Trans. Ray Brassier, London: Continuum.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945). *Phénoménologie de la perception*, Paris: Gallimard.
- , (1964). *Le visible et l'invisible*, Paris: Gallimard.
- , (1968). *The Visible and the Invisible*, Trans. Alphonso Lingis, Evanston:

- Northwestern University Press.
- , (1995). *La nature. Notes. Cours du Collège de France*, Paris: Seuil.
- , (2003a). *L'institution. La passivité*, Tours: Belin.
- , (2003b). *Nature: Course Notes from the Collège de France*, Trans. Robert Vallier, Evanston: Northwestern University Press.
- , (2010). *Institution and Passivity*, Trans. Leonard Lawlor / Heath Massey, Evanston: Northwestern University Press.
- , (2012). *Phenomenology of Perception*, Trans. Donald Landes, London: Routledge.
- NAAS, Michael (2015). *The End of the World and Other Teachable Moments: Jacques Derrida's Final Seminar*, New York: Fordham University Press.
- NANCY, Jean-Luc (1993). *Le sens du monde*, Paris: Éditions Galilée.
- , (1996). *Être singulier pluriel*, Paris: Éditions Galilée.
- , (1997). *The Sense of the World*, Trans. Jeffrey Librett, Minneapolis: University of Minnesota Press.
- , (2000). *Being Singular Plural*, Trans. Robert Richardson / Anne O'Byrne. Stanford: Stanford University Press.
- PLAYFAIR, John (1822). "Biographical Account of the Late James Hutton, M. D.", in *The Works of John Playfair*. Vol. 4, Edinburgh: Archibald Constable and Co.
- SALLIS, John (1994). *Stone*, Bloomington: Indiana University Press.
- TILLEY, Christopher (2004). *The Materiality of Stone: Explorations in Landscape Phenomenology*, Oxford: Berg.
- TOADVINE, Ted (2013). "Le temps des voix animals", *Chiasmi International. Existence, Diacritics, Animality*, Vol. 15: 269-282.
- , (2014). The Elemental Past, *Research in Phenomenology*, Vol. 44, 2: 262-279.
- , (Forthcoming). Thinking After the World: Deconstruction and Last Things. In *Eco-Deconstruction: Derrida and Environmental Ethics*, Ed. Matthias Fritsch / Philippe Lynes / David Wood, Bronx: Fordham University Press.
- WELTON, Donn (2003). "World as Horizon", in *The New Husserl: A Critical Reader*, Ed. Donn Welton, Bloomington: Indiana University Press, pp. 223-232.



CONSCIÊNCIA INTENCIONAL E AUTOCONSCIÊNCIA
AS TESES DE BRENTANO PERANTE AS TEORIAS DE ORDEM SUPERIOR

CONCIENCIA INTENCIONAL Y AUTOCONCIENCIA.
LAS TESIS DE BRENTANO ANTE LAS TEORÍAS DE ORDEN SUPERIOR

Pedro M. S. Alves
Universidade de Lisboa, Lisboa
psalves2@gmail.com

Para Lester Embree, em testemunho de amizade e de gratidão.

Resumen: En este artículo, examino algunas características importantes de las teorías de conciencia y autoconciencia de Brentano y Rosenthal. En particular, analizo la distinción entre estados mentales y estados conscientes, y la cuestión relacionada con de determinar si todos los estados mentales pueden convertirse en estados conscientes. Interpreto la teoría de Brentano como una teoría de la mente de un nivel que está de acuerdo con la fusión cartesiana entre los estados mentales y la conciencia. Argumento que los problemas que surgen de la posición de Brentano son, hasta cierto punto, superados por una teoría de orden superior, de modo que la posición de Rosenthal es más precisa. Sin embargo, estoy en desacuerdo con ambos en la interpretación de la conciencia de un estado mental como autoconciencia. Desarrollo los fundamentos de una teoría basada en la primacía del organismo y su mundo vital, y de la experiencia consciente como la forma superior de la vida mental, que tiene, sin embargo, sus raíces en la compleja red de estados mentales que son no estados conscientes.

Palabras clave: Autoconciencia. Intencionalidad. Reflexión. Brentano. Rosenthal.

Abstract: In this paper, I examine some important features of Brentano's and Rosenthal's theories of consciousness and self-consciousness. In particular, I discuss the distinction between mental states and conscious states, and the related question of determining whether all mental states can become conscious states. I interpret Brentano's theory as a one-level theory of mind which is in keeping with the Cartesian conflation between mental states and consciousness. I argue that the problems arising from Brentano's position are to a certain extent surpassed by a higher-order theory, so that Rosenthal's position is more accurate. Nevertheless, I disagree with both in the construal of the consciousness of a mental state as self-consciousness. I develop then the fundamentals for a theory based on the primacy of the organism and its vital world, and of conscious experience as the higher form of mental life, which has, however, its roots in the complex net of mental states which are not conscious states.

Keywords: Self-consciousness. Intentionality. Reflection. Brentano. Rosenthal

A autoconsciência é um elemento importante, quiçá mesmo decisivo, numa teoria geral da subjectividade. Em particular, um tema que merece uma cuidadosa atenção tem que ver com o modo como a intencionalidade, enquanto suposta característica fundamental da consciência, se relaciona com os actos pelos quais a mente está permanentemente consciente de si própria. Neste contexto, é digna de ponderação a tese intencionalista de Brentano, conjugada com a sua descrição dos caracteres específicos da autoconsciência. A importância das concepções de Brentano tem que ver com a acuidade das suas análises, tal como aparecem em *Psicologia de um Ponto de Vista Empírico* e em textos relacionados. Adicionalmente, a recepção de Brentano pelas teorias contemporâneas da mente, sobretudo a de Rosenthal, levanta questões que são de grande importância para o desenvolvimento de uma teoria da consciência subjectiva e do eu consciente.

A respeito de um possível diálogo entre a concepção de Brentano acerca da autoconsciência e as teorias contemporâneas da mente, especialmente as chamadas "teorias de ordem superior" na formulação de Rosenthal, alguns pontos devem ser considerados. Nomeadamente:

1. A correcta compreensão da teoria brentaniana da autoconsciência;
2. O lugar de Brentano no contexto das modernas teorias de ordem superior (HOT) da autoconsciência, especialmente a de Rosenthal;
3. Um avaliação da teoria brentaniana da autoconsciência intransitiva e intrínseca, colocada no contexto mais geral dos seus escritos mais tardios;
4. A conexão geral entre estados mentais e consciência.

A discussão global destas questões envolve, como pano de fundo, uma concepção particular a respeito da altamente controversa relação entre, de um lado, consciência e mente, e, do outro, entre a mente (consciente) e o sistema físico onde estados mentais e estados conscientes ocorrem. De facto, dar conta da relação entre estados mentais e estados conscientes, e finalmente entre a mente e o sistema físico subjacente (uma questão que será deixada de lado aqui) constitui uma tarefa que não é independente da posição teórica que se pretende defender a respeito do que sejam estados mentais e estados conscientes enquanto tal.

Na verdade, podemos simplesmente equacionar estados mentais e estados conscientes, de tal modo que haveria apenas estados mentais conscientes e,

portanto, uma sobreposição entre consciência e mente? Ou, ao contrário, há lugar para uma distinção de princípio entre estados mentais e consciência? Se é este o caso, ou a consciência seria redutível a alguma característica relacional dos estados mentais (por exemplo, acesso global), ou ela seria uma propriedade sobre-imposta em alguns, mas não em todos, os estados mentais.

Mais fundamentalmente, há ainda a questão de saber se ainda é uma imagem aceitável da nossa vida mental a ideia comum —que tem as suas raízes tanto em Descartes como em Locke— de um eu consciente que está ciente de tudo o que acontece na sua mente, e que controla tudo o que surge na sua mente na medida em que está disso consciente. Numa palavra: são as ideias de um fluxo único de consciência e de um eu não-analisável conduzindo, ou pelo menos acompanhando, a sua própria vida mental uma coisa que possamos aceitar?

Se esta visão cartesiana e lockeana se mostrar, no fundo, como insustentável, há outras alternativas disponíveis para além da concepção “aristotélica” do mental que Rosenthal propõe. (1989, 35). De facto, há qualquer coisa como um falso dilema no modo como Rosenthal nos convida a escolher entre uma concepção de tipo cartesiano ou de tipo aristotélico acerca da mente e da consciência. O dilema tem que ver com a escolha entre uma caracterização do mental pela autoconsciência (Descartes) ou pela intencionalidade (Aristóteles). Decerto, na modernidade, a abordagem cartesiana foi a dominante. No entanto, uma poderosa concepção alternativa foi proposta também na modernidade por Leibniz. A sua ênfase nas “*petites perceptions*” e nas “*perceptions inaperçues*” envolve uma separação clara entre estados representacionais (percepções) e autoconsciência (apercepção), de modo que, como consequência, há na mente, a cada momento, um grande número de percepções que permanecem inconscientes. Isto sublinha a grande complexidade e riqueza da nossa vida mental, em contraposição às poucas percepções que, uma após outra no fluxo da nossa vida reflectida, atingem o nível da consciência. Adicionalmente, a separação feita por Leibniz implica não apenas que haja percepções que são de facto sem autoconsciência, mas também que haverá percepções na mente que permanecerão para sempre arredadas da autoconsciência. Mais ainda, segundo a intuição de Leibniz, a apercepção é uma matéria de grau. Não há uma alternativa de sim ou não a seu respeito. A apercepção decresce para zero a um limite variável. Contudo, a vida perceptiva da mente continua abaixo desse limiar. E aquilo que as percepções inconscientes transportam consigo não é um

eu consciente, mas antes a unidade ou coerência de um único ponto de vista enraizado no sistema orgânico no seu todo. Conseqüentemente, quando a vida consciente surge por cima desta unidade complexa da vida mental, a captação reflexiva do nosso próprio eu repousa sobre esta unidade muda de um ponto de vista, e permite então a emergência de um tipo novo de vida mental, onde coisas novas acontecem, como tomadas de decisão ou pensamento reflexivo, coisas que constituem a mais própria expressão da vida mental de um ser humano.

Assim, estaremos coagidos a escolher entre consciência e intencionalidade enquanto característica essencial do mental? Penso que não. Há uma mais profunda perspectiva baseada na unidade do sistema orgânico no seu todo, na sua construção muda de um ponto de vista que, numa unidade sistémica, abrange processos físicos (a chamada "base física" da vida mental), percepção (intencionalidade) e apercepção (autoconsciência).

As minhas considerações subseqüentes são tributárias desta intuição leibniziana.

1. QUE DIZ BRENTANO?

Apesar da linha dominante na interpretação contemporânea de Brentano, pode-se argumentar convincentemente que a teoria brentaniana da consciência de um estado mental está de acordo com uma abordagem de um único nível da consciência, isto é, com a tese de que o estado mental pelo qual um organismo está transitivamente consciente de qualquer coisa é, ele próprio, ao mesmo tempo, um estado mental intransitivamente consciente. (Fisette 2015, 22). O conteúdo desta consciência intransitiva é a *autoconsciência*. Daí a fórmula no jargão próprio da filosofia contemporânea da mente: um estado mental está transitivamente consciente de qualquer coisa (intencionalidade) e intransitivamente consciente de si próprio (autoconsciência). Nas palavras de Brentano, poder-se-ia reformular esta fórmula dizendo que todo e qualquer fenómeno mental é uma consciência (*Bewusstsein*) de qualquer coisa diferente dele e, simultaneamente, que todo fenómeno mental é consciente (*bewusst*) de si próprio, de modo que, poderíamos acrescentar, não há qualquer fenómeno mental dirigido para um objecto (digamos, um fenómeno físico) que no represente a sua própria ocorrência enquanto fenómeno mental.

No entanto, há alguns aspectos estranhos nestas fórmulas.

Primeiramente, uma espécie de "diplopia", na medida em que todo e qualquer fenómeno mental é caracterizado como contendo dois conteúdos

representacionais e como tendo, por isso, dois objectos: o objecto intencional enquanto tal (como seu objecto primário) e ele próprio (como seu objecto secundário).

Segundo, um deslocamento do lugar que seria de esperar para a autoconsciência; na verdade, em que sentido podemos dizer que um estado mental está consciente *dele próprio*, em vez de dizer que há uma consciência do eu através de um estado mental?

Terceiro, se esta interpretação de Brentano acerca da imbricação entre intencionalidade e autoconsciência é correcta, e parece-me que sim, haverá aqui um claro compromisso com a tese controversa de que todos os estados mentais são por si próprios estados autoconscientes, e portanto, que a autoconsciência, entendida como uma propriedade intrínseca e não-relacional, constitui uma propriedade essencial dos estados mentais.

No entanto, como disse, tudo isto me parece problemático.

Para começar com o terceiro aspecto, creio que uma desambiguação da tese da consciência é necessária. Está Brentano defendendo a tese de que

A. Todos os estados mentais estão conscientes,
ou antes a tese de que

B. Podemos ter consciência de todos os nossos estados mentais?

Esta segunda versão da tese é claramente compatível com a posição de Rosenthal, desde que estivéssemos dispostos a reconhecer que a ocorrência de um pensamento de ordem superior, tendo como alvo um pensamento de grau mais baixo, é sempre possível. Apesar do facto de, na nossa vida mental, nem todo pensamento de primeira ordem chega a ser um estado mental consciente por intermédio de um de um pensamento de segunda ordem, seria concebível que uma mente mais poderosa que a nossa capturasse todos os seus estados mentais por meio de estados de segunda e de terceira ordem, realizando não só uma consciência de todos os seus estados mentais, mas também uma introspecção reflexiva de toda a sua vida mental. De facto, o que espolata um pensamento de ordem superior, de acordo com Rosenthal? É a simples existência de um pensamento não-consciente? É a pura existência de um estado mental por si própria uma condição suficiente para um pensamento de ordem superior apropriado, que o tenha como alvo? Se é assim —não estou certo de que o seja—, então Brentano e Rosenthal não estariam em desacordo radical. Neste sentido,

Rosenthal vai ao ponto de dizer que a teoria de Brentano é “virtualmente indistinguível” da sua própria (199, 30 n4).

Parece óbvio que a tese de Brentano sobre a consciência tem um sentido bem diferente. Não se trata de que um estado mental não-consciente espolete por si próprio a (possível) ocorrência de um apropriado pensamento de ordem superior; ao invés, o caso é que estados mentais não-conscientes não existem de todo. Portanto, a versão A é a correcta. Assim sendo, a autoconsciência aparece como a marca fundamental da vida mental, porque, se a autoconsciência não existisse, então a consciência de um conteúdo intencional não existiria também. No entanto, nesta interpretação, a relação intencional com um objecto parece ser a base, ou o requerimento, para um acto global que tem na autoconsciência o seu ponto culminante. Seguindo na pista desta tese até as suas formulações finais nos escritos tardios de Brentano, chegaremos finalmente ao reconhecimento de que toda consciência é *de se* (estou falando de estados intencionais dirigidos para objectos primários), contendo, assim, não apenas um objecto, um som ouvido, por exemplo, mas também uma autoconsciência “implícita” do próprio sujeito que está na actividade psíquica de ouvir um som. Parece que realizar esta autoconsciência ao modo de um círculo seria o fim derradeiro da vida mental, como se o eu estivesse em condições de conhecer tudo o que nele se passa e, por aí, adquirir controlo sobre toda a sua vida mental. Se a versão A é a interpretação correcta da posição brentaniana, então encontra-se aqui um ponto de divergência entre ele e as teorias de ordem superior.

Por razões que explicarei em breve, parece-me que ambas as versões, A e B, são incorrectas. Aqui, não se trata já de uma questão exegética. Se bem que se possa ter razão ao atribuir a Brentano a versão A, a questão de saber se ela é correcta permanece em aberto, e não estou convencido pelos argumentos que têm sido avançados, nomeadamente por Kriegel (2003, 479s) ou Fisette (2015), para a justificar. Argumentarei sobre este ponto mais tarde. Por agora, quero tratar do segundo aspecto estranho das fórmulas que referi há pouco.

Na realidade, não posso encontrar um bom sentido para a asserção de que um estado mental está consciente de (ou para)... *ele próprio!* Um estado tal tem um conteúdo representativo. Por meio deste, o estado mental refere-se intencionalmente a um objecto, seja físico ou mental. Adicionalmente, tem o estado mental um conteúdo que represente o próprio estado mental, nomeadamente, a sua própria ocorrência. Eu pergunto: representa para quem?

Podemos dizer: para ele? Será esta a resposta? Mas um estado mental não é o sujeito da vida mental; ele é um acontecimento na vida da mente. E que significa "representar"? Esta representação não deve ser interpretada como uma relação intencional com um objecto que seja transcendente ao próprio acto. É este o ponto com a ideia de uma consciência intrínseca e intransitiva. No entanto, como poderíamos *expressar* o sentido desta autoconsciência intrínseca e intransitiva (se é que há alguma)? Se o estado mental é caracterizado como uma unidade fechada referindo-se intrinsecamente a si próprio, a expressão desta auto-representação seria necessariamente a seguinte: (i) "há um som" (objecto primário, intencional), e (ii) "há uma audição do som" (objecto secundário). Contudo, pelo menos para nós, a expressão normal do último conteúdo é "Eu ouço um som" ou "Eu estou ouvindo um som", ou também, para conceder a oponente tudo o que ele pretende, "há uma audição de um som, e esta audição é minha". Ora a inclusão do nosso próprio eu, que está no estado de ouvir um som, consiste na introdução de um conteúdo mais complexo que não pode ser contraído nos limites do próprio estado mental. Numa palavra, se há qualquer coisa como uma consciência intransitiva, e se essa consciência intransitiva pode ser interpretada como uma autoconsciência, então deveremos dizer que não é o estado mental que está consciente de si próprio enquanto objecto secundário, mas antes que um sujeito está consciente de estar ele próprio nesse estado mental.

Denis Fisette trata esta questão, reconhecendo "o estatuto ambíguo, na *Psicologia*, da consciência concomitante que acompanha todos os estados mentais", e ainda que "um estado enquanto tal não pode ser dito estar (ou não) consciente" (2015, 31s). As revisões efectuadas por Brentano nos seus escritos posteriores consistem em introduzir a noção de um agente psíquico, enquanto sujeito da vida mental, e em distinguir entre o notar expressamente (*bemerken*) um conteúdo ou o ter uma simples consciência implícita de um conteúdo (ver Brentano 1954, 226-228). Esta última reformulação dá alguma plausibilidade à fórmula brentaniana. Um estado mental pode ser dito estar (intransitivamente) consciente apenas se um agente se torna consciente de si próprio como estando nesse estado mental. Na medida em que o acto intencional é realizado por um agente psíquico, esta autoconsciência está meramente implícita no acto, de modo que, como Fisette reconhece, esta autoconsciência implícita acompanhando o acto poderia ser descrita como uma consciência pré-reflexiva do próprio agente

ao realizar o acto e antes de tomar notícia reflexiva da sua própria actividade psíquica. O acto não seria, portanto, expressamente notado, de modo que a sua anterior descrição como objecto secundário se encontraria comprometida.

Sendo assim, pergunto-me se, à luz desta reformulação do próprio Brentano, se pode continuar afirmando que o acto mental está consciente de um modo intrínseco e intransitivo. Para começar, esta consciência não pertence ao próprio acto; ela é, antes, a consciência que um sujeito tem de estar num determinado estado mental. Em segundo lugar, esta consciência que um sujeito tem da sua própria actividade ao realizar um acto é caracterizada como estando somente implícita no acto mental. Por conseguinte, a seguinte conclusão parece ser inevitável: dizer que um acto mental está implicitamente consciente é apenas uma maneira de descrever a capacidade do acto de ser subsequentemente apreendido pelo sujeito como seu próprio por via de um pensamento de ordem superior. Chama-se a esta capacidade um "traço implícito" de todo e qualquer estado mental e denominem-na como uma "consciência pré-reflexiva", se o quiserem. A questão é, porém, que, a esta nova luz, a posição de Brentano não é incompatível com a explicação de Rosenthal da autoconsciência e, ainda mais, é virtualmente redutível a ela. Insistir em que o acto mental estava já implicitamente consciente de modo dito intransitivo é apenas uma maneira de contornar o difícil problema de descrever como um acto mental pode ser captado por um sujeito como o seu próprio estado mental, questão que remete para o chamado acesso privilegiado na primeira-pessoa. Se uma observação lateral me é permitida, sugeriria que a distinção husserliana entre o ser pré-fenomenal das vivências (*das präphänomenale Sein der Erlebnisse*) antes da reflexão e o seu ser como fenómenos quando o voltar-se-para (*Zuwendung*) reflexivo as constitui como objectos (1969, 129) é uma possível saída para as dificuldades que afectam a teoria de Brentano. Os estados mentais *não são* fenómenos antes da reflexão os constitua enquanto tais, e vivenciar (*erleben*) *não é* captar intencionalmente algo como objecto.

Seja como for, retorno agora à *Psicologia* a fim de tratar o primeiro estranho aspecto que aponte há pouco nas fórmulas. Serei breve, porque se trata de uma crítica bem conhecida dirigida à teoria de Brentano dos objectos primários e secundários. Dado que o acto mental é apresentado como tendo dois conteúdos representativos, sendo o segundo a representação lateral do próprio acto (como objecto secundário), na medida em que todo acto está consciente, então este

acto deve ser ele próprio representado por um terceiro acto e assim sucessivamente. Fisette tenta contornar esta linha de argumentação apontando para a distinção mereológica de Brentano entre todos formados por colectivos e todos formados por partes divisivas (Fisette 2015, 29). Ao passo que os colectivos podem ser analisados em partes mutuamente independentes, há todos cujas partes são simples *abstracta* que não têm existência independente fora do todo. Tal é o caso com a representação do objecto primário e a representação do objecto secundário no fenómeno mental que contém ambas. Assim, a objecção parece ficar respondida, porque não podemos já dizer "como a representação lateral é um acto, então...". Penso, no entanto, que a questão não está resolvida com esta manobra. O meu ponto é que a nova apresentação de tese de Brentano afirma que toda relação intencional com um objecto primário deve conter a consciência do acto inteiro enquanto seu objecto secundário. No entanto, esta segunda parte, representando o acto total (e, portanto, mais uma vez o objecto primário), é ela própria uma parte que deve estar consciente numa parte terciária, e assim sucessivamente. Em suma, não há uma nítida linha de corte entre Brentano e Rosenthal: o acto mental tem um duplo conteúdo representacional, e o segundo acto (ou a parte) é, em ambas as teses tratado como uma autoconsciência, de maneira que o desacordo real está limitado à questão de saber se esta autoconsciência é um segundo acto (um pensamento de ordem superior) ou uma parte divisiva do acto de base. Na minha opinião, é esta a razão por que a posição de Brentano no círculo dos proponentes de teorias de ordem superior (HOT) oscila entre a aceitação parcial e a recusa parcial. Poder-se-ia dizer que, se as teorias de ordem superior são redutíveis a uma abordagem de um só nível ao estilo de Brentano, então este é o caminho correcto para seguir, porque uma teoria de um só nível que combina intencionalidade e autoconsciência é mais económica e simples. Contudo, há um grande obstáculo para se aceitar neste tipo de reducionismo. Para uma teoria de ordem superior, a realização de um acto de grau mais baixo não depende da realização de actos de ordem superior dirigidos sobre os primeiros. Um pensamento de primeira ordem não está dependente de um pensamento de segunda ordem que torne consciente o primeiro, ou de um pensamento de terceira ordem, que se dirija sobre o segundo. Temos, por isso, uma progressão ao infinito que permanece simplesmente potencial: para que um estado mental exista, não há nenhuma necessidade de um segundo estado mental tendo o primeiro como alvo, e muito

menos de um terceiro, se bem que, em princípio, esta progressão para novos estratos sempre existe como uma possibilidade aberta. Relativamente à posição de Brentano, a situação é, porém, completamente diferente. Embarcamos aqui numa *regressão ao infinito* no interior do próprio acto de primeiro nível. Num tal caso, o acto mental não poderia ser realizado de todo, dado que ele conteria um número infinito de condições internas regressivas que jamais poderiam ser totalmente satisfeitas. A regressão ao infinito e a progressão ao infinito são claramente diferentes. A segunda é apenas potencial e não aparece como uma condição dos actos mais baixos; a primeira é actual e impede, por isso, a realização do próprio acto de primeira ordem. Seguramente, a nossa vida mental não contém este tipo de (má) complexidade.

2. QUE DIZ ROSENTHAL?

Em minha opinião, Rosenthal tem razão, se bem que não feche o debate.

O seu ponto é: há estados mentais não-conscientes. A minha suspeita é que a grande maioria da nossa vida mental é constituída por estados mentais deste tipo. Na verdade, se, enquanto organismos vivos, tivéssemos de gerir as nossas interacções com o mundo circundante com os poucos estados mentais de que temos consciência, na ausência das rotinas mentais que seguem o seu curso sem serem notadas, então há muito que teríamos desaparecido como espécie viva. Ao fim ao cabo, a definição de Brentano de um estado mental é uma petição de princípio. Os estados mentais são aqueles de que estamos conscientes e, se não o estão, então não são de todo estados mentais. Isto cifra-se num empobrecimento dramático da nossa vida mental e numa limitação ao acesso na primeira pessoa. Os estados de que não temos um acesso em primeira pessoa não estão conscientes para nós, decerto, mas isto não equivale a dizer que eles não são de todo estados mentais. Claramente, carecemos de uma definição de estado mental que não cometa esta incorrecção.

O bem conhecido exemplo, de Armstrong, do condutor de camião desatento mostra que, se bem que tendo o que chama "*creature consciousness*", podemos, no entanto, estar conscientes de alguma coisa sem por isso estarmos num estado consciente (1997, 723). Certamente, tudo aquilo de que, no exemplo, o condutor desatento não estava consciente durante a viagem (o semáforo vermelho que viu, as mudanças de caixa que fez, as travagens nas curvas da estrada, a

propriocepção que tinha do seu corpo indo no sentido contrário ao das curvas, etc.) era algo de que ele *poderia* ter estado consciente. Mais ainda, é por referência aos estados mentais conscientes que ele tem que ele pode, posteriormente, como que “adivinhar” e categorizar os estados mentais de que ele não estava consciente (“Devo ter visto a luz vermelha do semáforo”, etc.). Este facto restaura aparentemente dos estados mentais conscientes. Pela mesma razão, absorvido na leitura, subitamente presto atenção a um ruído irritante, e apercebo-me de que ele já durava há algum tempo e que a forma nervosa como mexia a perna era uma consequência desse ruído. A primeira conclusão é que devo ter ouvido o ruído muito antes da minha consciência de estado acerca dele, de tal modo que havia um estado mental (uma sensação auditiva particular) que estava decorrendo não-conscientemente. No entanto, a segunda conclusão contraria a primeira: só depois do estado mental consciente e por referência a ele fiquei em condições de falar acerca do minha audição anterior do ruído,, como que projectando para trás o estado mental consciente que agora tenho.

Qual a lição destas duas direcções opostas? Uma possível resposta consiste em dizer que a audição de que estava falando não era uma real audição, mas apenas uma conexão de fenómenos físicos respeitantes à fisiologia dos órgãos dos sentidos e à motricidade. Estaríamos assim, portanto, completamente dentro da oposição cartesiana entre matéria e mente. Na própria formulação cartesiana, a alma sente “*par occasion de*” certos fenómenos físicos no corpo, mas estes fenómenos não são sensações até que se tornem conscientes: a sensação é um estado consciente actual, qualitativo; os fenómenos subjacentes não são mentais em sentido próprio. Assim, teríamos de concluir que não estava ouvindo nada — eu não estava tendo uma sensação auditiva de todo.

Esta é uma conclusão bem estranha. A lição oposta é bem mais frutuosa para a definição de um estado mental e, o que é mais, para uma definição da própria *consciência*. Primeiro que tudo, deve ser admitido que há estados mentais não-conscientes, se quisermos ir para além da antiga (e estranha) divisão cartesiana. Em segundo lugar, apenas depois deste movimento poderemos obter uma caracterização produtiva do que é um estado mental, prestando atenção ao modo como ele se associa e mistura com o funcionamento global do cérebro e do corpo por inteiro, de tal modo que não há uma nítida linha divisória entre fenómenos neurológicos e fenómenos mentais, mas apenas uma definição funcional sobre que parte do todo pode ser caracterizada *como* um estado mental. Terceiro, só

quando tivéssemos chegado a uma definição dos estados mentais pondo de lado a consciência, estaríamos nós em condições de perguntar produtivamente o que seja a consciência, enquanto nova dimensão sobre-imposta em alguns desses estados. No entanto, sempre fixamos os diversos tipos de estados mentais por referência àqueles que estão conscientes, poderiam replicar em jeito de objecção. Isso é verdade, certamente. Contudo, a conclusão a retirar não é que só há estados mentais conscientes. A conclusão será, somente, que devemos conhecer esses estados mentais, ter deles um conhecimento directo, na primeira-pessoa, de modo a podermos falar deles. Mas também devemos ter um conhecimento directo dos insectos para que possamos fazer taxionomias entomológicas; no entanto, o nosso contacto directo com os insectos não faz parte da taxionomia que estamos fazendo. Creio que o mesmo é válido para os estados mentais.

Talvez haja uma terceira via, baseada no princípio brentariano da unidade da consciência, o qual Fisetete enfatiza de modo a lidar com os problemas relativos à relação entre objectos primários e secundários. Tal como escreve, citando directamente textos da *Psicologia*, “a totalidade da nossa vida mental, por mais complexa que possa ser, forma uma unidade real —este é o bem— conhecido princípio da unidade da consciência (Fisetete 2015, 30; Brentano 1995, 126). Assim, “os estados mentais são isolados enquanto fenómenos parciais de um único fenómeno, no qual eles estão contidos enquanto uma coisa única e unitária” (*idem*). Talvez que esta relação de continência inclua, numa consciência total, em cada momento, o inteiro conjunto de estados mentais que temos, de modo que eles não são estados não-conscientes, mas antes estados fundidos e misturados uns com os outros numa consciência global. Isto é equivalente a dizer que existe, em cada momento, uma única consciência, com uma atenção focal destacando alguns aspectos, uma atenção periférica reúne todos os outros de um modo indistinto. Contudo, não consigo perceber como sensações, percepções, pensamentos, crenças, etc., poderiam estar fundidos uns com os outros numa autoconsciência total. A manifesta heterogeneidade que eles exibem impede a sua inclusão, enquanto fenómenos parciais, num suposto “fenómeno único” que os conteria a todos. Além disso, para regressar ao condutor de Armstrong, este simplesmente “calcula” que deve ter visto as luzes vermelhas na estrada. Ele não pode encontrar retrospectivamente, por análise, essas percepções dentro de um suposto estado mental global de que se

recordaria. Contra esta hipótese, a minha convicção é que a mente tem, a cada momento, um ror de estados que seguem o seu curso numa organização paralela, sem que haja um centro de monotorização que cobrisse essa complexidade por inteiro. Apesar de tudo, seria, porém, uma coisa estranha negar a existência desse centro de monotorização, levando a cada momento à consciência *alguns* dos estados que ocorrem na mente.

De facto, há uma clara diferença fenomenológica entre estados mentais conscientes e não-conscientes. A diferença não é explicável no aparato conceptual de Rosenthal, como uma simples diferença entre um estado mental transitivamente consciente de qualquer coisa e o facto de que este estado mental vem a ser alvo como objecto por um outro estado mental, dito de ordem superior. Numa palavra, como Brentano viu, um estado mental consciente inclui algo nele que é irreduzível seja à consciência transitiva no interior do estado mental de primeira ordem, seja à captação reflexiva por um pensamento de ordem superior.

Para pôr as coisas em ordem, imaginemos uma vida mental como a nossa que, por uma questão de facto, nunca realizaria pensamentos de ordem superior transitivamente dirigidos aos seus estados mentais de primeira ordem, crenças, percepções, sentimentos, etc. Se dermos crédito à posição de Rosenthal, esta mente seria como um zombie ou um robot, ou seria como o condutor de camião desatento, mas agora para todos os seus estados mentais. É isto, porém, uma hipótese razoável? No entanto, parece-me que ela é inevitável de acordo com as explicações de Rosenthal. Para esclarecer a questão, proponho, contra o condutor desatento, que se considere o exemplo do auditor atento. Suponhamos alguém ouvindo uma sinfonia num auditório; suponhamos que essa pessoa está totalmente imersa, absorvida, de tal modo que a percepção do ambiente circundante e do seu próprio corpo desaparecem quase completamente do campo da sua atenção, mesmo que esses estados mentais ainda continuem ao modo do condutor de camião. Numa palavra, para essa pessoa, num tal estado de auto-esquecimento, há somente esses sons que escuta, sem que nenhum pensamento de ordem superior, tendo como alvo o seu estado de auditora, quebre a experiência extática que está vivendo. Ora, claramente, ela tem estados perceptivos acerca do ambiente envolvente e propriocepções (as cadeiras, as outras pessoas no auditório, a posição do seu corpo, etc.), e estados perceptivos a respeito da música que está ouvindo. Todos eles são estados de primeira ordem. No entanto, há uma diferença notória entre os estados de primeira ordem

da percepção da sinfonia e os estados de primeira ordem a respeito das oras coisas na sala. Esta diferença, interna aos estados mentais de primeira ordem, é a diferença entre estados mentais conscientes e não-conscientes.

Assim, concordo com Brentano em que este tipo de consciência é intrínseca. Mas discordo com Brentano quando ele a interpreta como um caso de *autoconsciência*. Penso que, antes da autoconsciência, há uma diferença no próprio *modo de doação* dos objectos. Que é, então, a consciência enquanto marca de alguns estados mentais? Aqui, temos apenas intuições, quando se trata de dar uma definição não circular da consciência, como é o caso quando, por exemplo, falamos de “estar ciente de” para explicar “consciência”. Há várias propostas no mercado, por assim dizer: consciência-fenomenal, subjectividade mundana versus experiencial, “what it is like”, “thin” versus “tick phenomenology”, etc. Assim, permitam-me que expresse também a minha intuição. Ela está baseada num movimento estratégico. Por que não perguntar ao condutor de camião desatento o que sentiu bizarro quando, espantado, toma consciência de que a sua viagem chegou ao fim?

Primeiro aspecto bizarro: *o tempo passou despercebidamente*.

Certamente que as suas acções durante a viagem (como meter mudanças, travar, e assim sucessivamente) foram feitas “a tempo”. Contudo, se bem que todos esses movimentos ocorressem “a tempo”, não havia uma experiência “do tempo”. Não havia nem uma percepção do “agora”, de um “agora passado” e de um “agora por vir”, nem a percepção de um fluxo global do tempo. Os acontecimentos não eram, além disso, postos numa ordem serial, com um ponto de actualidade, com um ponto de actualidade para lá do qual há uma constante antecipação de um conjunto de possibilidades de outros acontecimentos que poderão ocorrer. Em contraposição, o auditor atento tem uma aguda percepção da ordem temporal e do fluxo temporal dos sons que ouve. Esta organização temporal da experiência não é ainda autoconsciência; ela é, antes, consciência de objectos e de eventos (com sentimentos, estados de espírito, propriocepções, que são também acontecimentos que se juntam e são dados com os eventos ditos “externos”). Ou, para o dizer de um modo diferente, se podemos falar de autoconsciência aqui, ela tem que ver com a entrada em cena de um ponto-zero de orientação para a organização de eventos cujo centro é a consciência de um “agora” objectivo (este ponto de orientação é, de facto, totalmente subjectivo, se bem que sirva para estruturar a experiência de objectos). Contudo, enquanto

consciência de um agora, da ordem temporal e do fluxo temporal, esta autoconsciência está fundida nos acontecimentos que são percebidos. Ela simplesmente abre o palco para o surgimento de um mundo fenoménico. Esse mundo é “para mim”, certamente. Mas eu estou “lá fora”, no meio dele.

Segundo aspecto bizarro: *ele não aprendeu (nem apreciou) nada.*

De facto, todas as suas respostas ocorreram “automaticamente” na viagem. Ele era muito apto, sem qualquer dúvida. No entanto, os seus estados mentais estavam simplesmente correndo rotinas já estabelecidas. Nenhuma nova competência, aprendizagem, enriquecimento das aptidões do condutor de camião esultou da viagem. Se, durante a viagem, surgisse algum acontecimento que não pudesse ser gerido com as rotinas já estabelecidas (um flash de luz que subitamente ilumina a noite), o alerta iria soar na sua mente, e este acontecimento inabitual seria fenomenalmente captado como algo acontecendo agora, mostrando algo novo que apela para uma resposta deliberada. Pelo contrário, o condutor diz para si próprio: “nada novo, tudo como habitual, a viagem foi totalmente normal”. A discriminação temporal dos acontecimentos parece, assim, ter uma estreita relação com um centro de decisão capaz de reescrever as rotinas ou produzir outras totalmente novas, sob a forma de um processo de aprendizagem (a minha suposição é que também aprendemos não-conscientemente, se bem que de uma maneira muito mais lenta, despercebida e cumulativa). Esta discriminação dos acontecimentos não é atenção. Os estados mentais do tipo dos do condutor de camião também são estados mentais atentos. Se não fosse assim, ele não poderia conduzir daquela forma quase mecânica. Por outro lado, os acontecimentos podem aparecer no centro de decisão sem capturar a atenção da mente. O caso mais estridente é quando olhamos para a passagem do tempo tediosamente, sem nada importante para observar ou para fazer. Este centro é, antes, qualquer coisa como um palco em que os eventos surgem e permanecem à disposição para inspecção, direcção e decisão. Parece ser um interface onde percepções, desejos, crenças, se juntam. Ele tem um impacto tremendo na rápida adaptação do comportamento. Contudo, quase toda a nossa conexão comportamental com o ambiente circundante começou já no nível mais profundo dos estados mentais não-conscientes. Este centro é um fluxo serial e linear de acontecimentos que permanecem à disposição para controlo activo. Ele é o fluxo da nossa vida consciente. Ele é bastante descontínuo (sonolência, sono, desmaio, coma, etc.) e varia em intensidade, mas sempre

apto para juntar as suas partes dispersas num ilusório fluxo contínuo. É esta operação de supressão das descontinuidades que espoleta a ilusão cartesiana de um eu permanente, imaterial, apto a saber, vigiar e controlar toda a sua vida mental.

Terceiro aspecto bizarro: *num certo sentido, ele estava noutra lugar.*

Onde estava ele? Precisamente, onde havia uma experiência desenvolvendo-se com estados mentais conscientes acerca de objectos, e pensamentos de ordem superior acerca dele próprio enquanto tendo esses estados mentais. Por exemplo, na sua recordação de jantares passados com a esposa e filhos, na sua expectativa de chegar finalmente a casa, nos vários pensamentos que vieram à sua mente enquanto estava conduzindo, tal como o seu desejo de uma cerveja no próximo bar da estrada e na sua decisão de lá parar. Numa palavra, onde existia uma experiência estruturada segundo uma ordem temporal de eventos disponíveis no interface onde percepções, recordações, expectativas, desejos, vontades, crenças, juízos se juntam, de tal modo que a automaticidade dos estados mentais não-conscientes era substituída por uma (muito efectiva) capacidade para ponderar, inspeccionar e tomar novas decisões.

Em suma, se bem que tenha um ponto importante com a sua insistência em que os estados mentais podem ser não-conscientes, Rosenthal não parece fazer uma abordagem adequada da consciência, de modo que a insistência de Brentano na consciência intransitiva e intrínseca é, para mim, simplesmente uma questão de respeitar os factos da nossa vida mental. Em particular, quando Rosenthal diz que, para um estado mental, estar consciente é ser o alvo de outro estado mental, a questão acerca do que a consciência é permanece em aberto. Um robot ou um zombie poderia ter como alvo os seus estados mentais através de estados mentais de ordem superior a eles dirigidos. No entanto, tudo isso seria não-consciente. A propriedade de ser (fenomenalmente) consciente para os estados mentais de primeira ordem parece, para Rosenthal, emergir miraculosamente com os pensamentos de segunda ordem, como ser consciente fosse ser objecto de um outro acto não-consciente. É difícil de ver como isto pode ser assim. Estamos ainda carecidos de uma resposta.

Olhando para o outro lado, pergunto por que razão esta consciência terá de ser, desde o início, interpretada como autoconsciência. Parece-me que ela é, antes, uma consciência do mundo na forma da actualidade (e, decerto, com *qualia*). O fundamental é a posição de um "agora" (e de um "aqui"), com os seus

correlatos, estruturando a experiência por inteiro. Eles são fazedores de actualidade e marcadores de perspectiva (mas não fazedores de perspectiva) Obviamente, para um sujeito, ter perante si um mundo actual estruturado com a apreensão subjectivo-dependente de um agora e um aqui é o mesmo que ter um sentimento de si próprio como centro a partir do qual se desenvolve a experiência do mundo. Mas este sentimento não é ainda ter uma consciência referida a si próprio, nem como um sujeito subjacente, nem como uma consciência lateral dos próprios estados. É simplesmente a aparição do mundo de um modo tal que permite o reconhecimento posterior de que este mundo, como aparece, é um mundo para esse sujeito ou o mundo do seu ponto de vista. Consequentemente, creio que a introdução de um ponto de perspectiva é legível nas próprias coisas que aparecem e não numa consciência circularmente voltada sobre si própria que estaria, ao modo de Brentano, envolvida na consciência intencional das coisas e dos acontecimentos. Essa protoforma do sentido de si é a própria consciência intencionalmente dirigida para os objectos, a qual é uma relação perspectivisticamente marcada com esses objectos. De facto, que é como estar a ver um camião vermelho? Respondo: precisamente ver *este* camião vermelho aqui e agora. Onde está a consciência de ver? Está na coisa actualmente vista. Então, apesar de tudo, a autoconsciência encontra aqui um lugar, dirão. Não, não encontra. Ela seria supérflua para marcar uma perspectiva: o ponto de vista subjectivo está já embebido no modo de ver. Mas ver vermelho tem um certo "feel", dirão. Claro. Ver vermelho não é ver azul ou ver verde. Assim, é diferente para o sujeito ver azul ou vermelho, insistem. Concordo: é disso que se trata com o sentir —sentir é uma capacidade de discriminação que põe diante de mim algo como vermelho e algo como azul. Eu não preciso de sentir a minha sensação para saber que isto é (ou "feels") vermelho. Husserl tem uma intuição bastante profunda sobre isto. Quando falou da dupla intencionalidade do fluxo de consciência, frisou que a manutenção retencional das aparições passadas permite a apreensão do objecto temporal como estendendo-se até o ponto-agora e, suplementarmente, a aparição do fluxo subjectivo correlacionado com esse objecto temporal. Esta intencionalidade longitudinal era, então, o lugar onde pela primeira vez, poderíamos apreender, por sobre o objecto temporal que aparece, o nosso próprio *ver* do objecto. No entanto, trata-se de uma segunda intencionalidade que não se pode confundir com a constituição temporal do objecto através das suas fases temporais: se

imersmos na constituição intencional do objecto temporal, vemo-lo como uma unidade objectiva de duração estendendo-se até o agora actual, mas não captamos ainda o nosso próprio *ver*.

3. QUE DEVEREI EU DIZER?

A controvérsia sobre a tese de Brentano levanta questões profundas.

Pergunto-me que imagem dos seres humanos é transmitida pela abordagem brentaniana da mente. Num sentido forte, Brentano é ainda um cartesiano, dado que, definindo os estados mentais como estados conscientes, estabelece uma linha divisória nítida entre o mental e o sistema físico que lhe subjaz. A posição de Rosenthal, reconhecendo a existência de estados mentais não-conscientes, está, até certo ponto, para lá da divisão cartesiana. Contudo, o mental é ainda tomado como algo tão distinto do físico que se pode sempre perguntar como um sistema físico pode “ter” estados mentais. O fisicalismo, declarando que tudo é físico ou sobrevém no físico, diz qualquer coisa que é certamente verdadeira, mas, ao mesmo tempo, pobremente esclarecedora. Se questionamos o filósofo da mente acerca do que é um sistema físico, de tal modo que propriedades físicas possam ser a base reductiva para as propriedades mentais, ele responderá: “bom, pergunte ao físico”. Mas, se abordarmos o físico perguntando o que é a realidade física de modo a que estados mentais possam ser (ou sobrevir em) estados físicos, ele dirá seguramente: “perguntem ao psicólogo”. Ninguém tem uma resposta. E cada um pensa que o outro a tem.

Na minha opinião, o único ponto de partida produtivo será o do organismo vivo. A questão não será já como um sistema físico pode ter estados mentais, mas como, no funcionamento global de um organismo, poderemos traçar uma linha algo indistinta categorizando algumas funções como físicas e outras como mentais. A intencionalidade é uma resposta produtiva, se bem que ainda tentativa. Se definirmos um estado intencional como sendo simultaneamente uma capacidade para espoletar uma resposta e para mapear o ambiente circundante (incluindo as posições espaciais e temporais do próprio organismo), obtemos um conceito de intencionalidade que intersecta o que usualmente concebemos como sendo os domínios físico e mental, de tal modo que a definição de um estado intencional pode funcionar como uma ponte, ou melhor, como uma superação da divisão tradicional. Uma reacção bioquímica numa célula não é um

estado intencional. Mas uma rede de reacções químicas que mapeia o mundo circundante, de tal modo que, por exemplo, se segue uma resposta do organismo para se afastar do fogo, pode ser caracterizada como um estado intencional. Nesta medida, não podemos ser avaros quando se trata de reconhecer um estado intencional e, portanto, uma mente. Um cão tem estados perceptivos e crenças (nomeadamente, que o seu dono é uma fonte confiável de alimentos); mas uma borboleta ou uma mosca têm sistemas muito sofisticados de discriminação dos seus ambientes e esboçar respostas adaptativas a eles. Têm então mentes? Se nos sentirmos inclinados a dizer que sim, estaremos então atravessando as fronteiras entre uma concepção cartesiana da mente e uma concepção aristotélica, na qual a “alma” não é uma coisa imaterial com autoconsciência enquanto predicado essencial, mas antes padrões de complexa organização dos organismos vivos.

Adicionalmente, um organismo não vive no mundo objectivo tal como descrito pela ciência natural; um organismo vive num mundo vital, que é, poderemos dizê-lo, uma projecção da sua estrutura interna, uma estrutura que resulta de um longo e complexo processo adaptativo ao mundo circundante objectivo. O mundo vital de um ser humano é bem diferente (e muito mais complexo) que o mundo vital de um cão ou de uma mosca ou de um morcego. Certamente que todos habitam no mesmo mundo físico objectivo. No entanto, o tipo de discriminações que podem fazer, o tipo de sentidos que usam para perscrutar em seu redor, a “paleta” de respostas que estão aptos a escolher, tudo isso é específico de cada organismo, e esta especificidade determina o seu mundo vital. Assim, um morcego habita um mundo vital único: o mundo de um morcego. Só um morcego o poderia habitar, e habitar nele é tudo o que é “what i tis like to be a bat”.

Contudo —poderemos perguntar—, assumir a definição de um estado mental que estou a sugerir é equivalente a reconhecer que há estados mentais que nunca virão a ser estados conscientes? É precisamente isso que pretendo. Rosenthal sublinha com razão que há estados mentais não-conscientes. No entanto, parece que todos os estados mentais não-conscientes podem transformar-se em estados mentais conscientes pela intervenção de um pensamento de ordem superior apropriado. Eu arriscarei a ideia mais radical de que há também estados mentais que não podem ser de todo estados conscientes. Isto não é uma simples conjectura. Que se pense no bem conhecido caso da

visão-cega (*blind-sight*). Que se pense, ainda, em situações tão familiares como esta: quando subitamente, os nossos braços se movem rapidamente para proteger a nossa cabeça de uma bola que vem na sua direcção, antes que possamos ter consciência do que se está passando, dizemos que a resposta foi feita "por instinto"; o mesmo com o condutor de camião quando move o volante para evitar um obstáculo, antes mesmo de cair na conta do que está fazendo. Em tais situações, o sistema perceptivo espoleta uma resposta através de um processo onde a consciência não intervém. Somente nos apercebemos depois que agimos "sem pensar", como costumamos dizer, e jamais estaremos em condições para recuperar conscientemente os estados mentais que tivemos, porque eles tiveram lugar a um nível não-consciente. Considerando que os estados mentais de topo, que podem vir a ser conscientes, assentam num sistema complexo e intricado de outros estados mentais que jamais serão conscientes, porque suportam os estados conscientes e ficam recobertos por estes, proponho denomina-los como "estados mentais de suporte", como os pilares de uma ponte. Temos um vislumbre deles quando, como nos casos que dei há pouco, o sistema subjacente segue o seu caminho mais depressa do que o sistema correlacionado de estados mentais conscientes.

Em suma, contra Brentano, direi que consciência e estado mental não são a mesma coisa. Contudo, a consciência não é uma dimensão supérflua ou ilusória da nossa vida mental. Ela é bem real e bem eficaz. Ela controla o comportamento, permite comparação, ponderação e processos de aprendizagem rápida. Ela desenvolve ainda um sentimento de subjectividade que é a marca mais sofisticada da vida humana. No entanto, a construção de um ponto de vista subjectivo começa muito mais cedo nas complexidades da nossa vida orgânica, de tal modo que, quando dizemos "eu", estamos apenas expressando um ponto de vista que cresceu num complexo sistema de estados mentais que nunca estarão acessíveis para reflexão e introspecção. Eles prepararam antecipadamente um mundo vital onde, depois, nós emergimos conscientemente como sujeitos de uma experiência actual. Numa palavra, eles são aqueles "*petites perceptions*" ou "*perceptions inaperçues*" de que Leibniz falou em um dos muitos "*aperçus géniaux*" da sua mente brilhante.

REFERÊNCIAS

- ARMSTRONG, David (1997). "What is Consciousness?", in N. Block / O. Flanagan / G. Gülzedere (eds.), *The Nature of Consciousness. Philosophical Debates*, Cambridge: The MIT Press, pp. 721-728.
- BRENTANO, Franz (1995). *Psychology from an Empirical Standpoint*, London: Routledge.
- , (1954). *Religion und Philosophie*, Ed. F. Mayer Hillebrand, Bern: Francke.
- FISSETTE, Denis (2015). "Franz Brentano and Higher-Order Theories of Consciousness", *Argumentos. Revista de Filosofía*, Vol. 7, 13: 9-39.
- HUSSERL, Edmund (1969). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstesens (1893-1917)*, The Hague: Martinus Nijhoff (Hua X).
- KRIEGEL, Uriah (2003). "Consciousness as Intransitive Self-Consciousness: Two Views and an Argument", *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 33, 1: 103-132.
- ROSENTHAL, David (1986). "Two Concepts of Consciousness", *Philosophical Studies*, Vol. 9, 3: 329-359.
- , (1991). "The Independence of Consciousness and Sensory. Quality", *Philosophical Issues*, Vol. 1: 15-36.
- , (2005). *Consciousness and Mind*. Oxford: Oxford University Press.



**LA ORIGINARIEDAD DE LA ACTITUD PERSONALISTA
Y EL EQUÍVOCO DE LA "LUPA FENOMENOLÓGICA".
UNA APORTACIÓN AL DEBATE HEIDEGGER-HUSSERL**

**THE ORIGINARITY OF THE PERSONALISTIC ATTITUDE AND THE
MISUNDERSTANDING OF THE "PHENOMENOLOGICAL MAGNIFYING
GLASS".**

A CONTRIBUTION TO THE HEIDEGGER-HUSSERL DEBATE

Alicia M. de Mingo Rodríguez
Universidad de Sevilla, Sevilla
amingo@us.es

Resumen: El presente artículo muestra en qué medida una atenta lectura de la sección de *Ideas II* dedicada a la *actitud personalista* podría contribuir eficazmente a deshacer algunas de las críticas dirigidas por el primer Heidegger a Husserl –críticas que calan en el lector inadvertido de Heidegger, desanimando de la lectura de Husserl. Concretamente, en *Ideas II* se ofrecen pistas para abordar la *reflexión (inspectio sui)* desde un cierto distanciamiento crítico, en tanto que desde la actitud personalista no podría entronizarse una reflexión como aquella en que se ejercita el fenomenólogo; y, por otra parte, desmiente que fuese válido el reproche que dirige Heidegger a Husserl en el sentido de que la "lupa fenomenológica" supondría un énfasis analítico y teórico que desvirtuaría una descripción fiel de la proximidad no reflexiva en que vivimos en nuestro mundo circundante cotidiano. Finalmente, se apela al pluralismo de las perspectivas de cara a abordar la complejidad de nuestro circunmundo cotidiano, tomando como referencia el perspectivismo orteguiano.

Palabras clave: Husserl. Heidegger. Reflexión. Actitud personalista. Teoreticismo.

Abstract: This article shows how much a careful reading of the *Ideas II* section dedicated to the personalistic attitude could effectively contribute to undo certain criticism directed by the first Heidegger to Husserl –criticism that permeate an inadvertent reader of Heidegger discouraging of Husserl's reading. Concretely, *Ideas II* offers clues to approach reflection (*inspectio sui*) from a certain critical detachment, insofar as a reflection like one in which phenomenologist exercises could not be enthroned from the personalistic attitude; and, on the other hand, it denies the validity of the reproach directed by Heidegger to Husserl in the sense that the "phenomenological magnifying glass" would suppose an analytical and theoretical emphasis that would distort a faithful description of the non-reflective proximity in which we live in our everyday surrounding world. Finally, we appeal to the pluralism of perspectives in order to address the complexity of our everyday surrounding world, taking as reference the Orteguitan perspectivism.

Keywords: Husserl. Heidegger. Reflection. Personalistic attitude. Theoreticalism.

Lester Embree podrá ser recordado —guardaremos su memoria— en muchos aspectos o facetas de su intensa y rica personalidad. Le conocí en el año 2000, cuando casi de improviso, en una decisión de última hora, se acercó —aunque venía de Florida, hoy podemos decir que “se acercó”— a comprobar qué estaba sucediendo en la Fenomenología española con motivo del Congreso Internacional que a modo de conmemoración del centenario de *Investigaciones Lógicas* la Sociedad Española de Fenomenología (SEFE) había organizado en Sevilla¹. Ni que decir tiene que en su proximidad, impresionaba su vitalismo y simpatía, y desde luego saltaba a la vista su apariencia de —si puedo decirlo así— hombretón de considerables dimensiones, magno, barbudo y chisposo. Ya por aquel entonces acudió a Sevilla con su idea de que el desafío teórico de la Fenomenología había dado de sí demasiados frutos como para que pudiésemos comenzar a pensar que había llegado el momento de transitar a una nueva fase de la Fenomenología, como *Fenomenología aplicada*. Lester se había formado intelectualmente en la proximidad de Schütz, Gurtwitsch y Cairns, y no es de extrañar que le preocupase que la Fenomenología se abriera decididamente a asuntos más cercanos a la “vida práctica”. En aquel congreso nos dimos cita un buen puñado de estudiosos de la Fenomenología europea y latinoamericana. Lo cierto es que el amigo Lester debió sentirse conmovido por el entusiasmo que se manifestó y por la nutrida y variada asistencia de participantes. Al poco tiempo (2001-2002) se decidió a dar rienda suelta a su carácter emprendedor fundando la Organisation of Phenomenological Organisations², que habría de desarrollar una importante actividad a escala mundial. Poco después de la fundación de la OPO apareció *Reflective Analysis*³, texto sin duda sugerente, de enorme valor pedagógico para quien quisiera iniciarse en la investigación fenomenológica. No quisiera concluir sin subrayar que, a todas luces, Lester dejó como filósofo un importante legado.

La noticia de su fallecimiento nos ha conmovido a todos. Sea esta aportación tenida por un homenaje a su memoria. Creo que el asunto que me convocará aquí habría podido ser acogido por Lester Embree en su forma de entender la

¹ César Moreno / Alicia de Mingo (eds.), *Signo, intencionalidad, verdad. Cien años de fenomenología*, Sevilla Sociedad Española de Fenomenología, Universidad de Sevilla, 2005.

² <http://o-p-o-phenomenology.org/>

³ Lester Embree, *Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Investigation / Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica*, Morelia: Jitanjáfora, 2003.

fenomenología, aunque tomaré como guía un hilo conductor vinculado a una fase crítica de la historia del movimiento fenomenológico, en concreto, una expresión de la crítica de Heidegger a Husserl.

1

Por más que los lectores mínimamente familiarizados con Husserl conozcan sobradamente que el proyecto de *Ideen* comprende tres volúmenes, sin embargo, quien no se encuentre entre tales lectores suele identificar dicha obra sólo con el primero de los volúmenes, el único que Husserl publicó en vida (1913)⁴ y el más conocido, mientras que el segundo⁵ y el tercero⁶ suelen ser mucho más ignorados. También fue el primero de los volúmenes el que suscitó más comentarios y críticas, pues era en él donde Husserl exponía las líneas directrices filosóficas y metodológicas de su fenomenología. Suscitó controversias y reservas, e incluso un cisma en el movimiento fenomenológico, en tanto que en él Husserl daba un giro reflexivo hacia el *ego cogito* que, a su entender, no fue bien comprendido. Por referirme expresamente a la recepción que lleva a cabo Heidegger de la fenomenología de Husserl, es sobre todo ese primer volumen el que le sirve en diferentes ocasiones de referencia, y especialmente al Heidegger anterior a *Ser y tiempo* y en escritos y lecciones de finales de los años 20, concretamente me refiero a la crítica desplegada en *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*⁷. Sin embargo, no parece que algunas de las críticas que Heidegger dirigió a Husserl se justificasen cuando se estudia con cierto detenimiento el segundo volumen de *Ideen*. Es importante destacar que la sección III de *Ideen II* (las conocidas como "Hojas-H"), de la que me preocuparé especialmente, ya estaba compuesta en 1912. Sus contenidos fueron elaborados

⁴ Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Vol. I: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976 (ed. cast. A. Ziri6n, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofa fenomenol6gica*, Vol. I: *Introducci6n general a la fenomenol6gica pura*, M6xico, FCE/UNAM, 2013). Citar6 abreviadamente *Ideen I*. En todos los casos de citas de Husserl o Heidegger citar6 primero la edici6n original seguida de su edici6n castellana.

⁵ Edmund Husserl, *Ideen*, Vol. II: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1991 (ed. cast. de A. Ziri6n, *Investigaciones fenomenol6gicas sobre la constituci6n*, M6xico, UNAM, 1997).

⁶ Edmund Husserl, *Ideen*, Vol. III: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952 (ed. cast. de A. Ziri6n, *La fenomenol6gica y los fundamentos de las ciencias*, M6xico, UNAM, 2000).

⁷ Martin Heidegger, *Prolegomena zur Geschichte der Zeitbegriffs*, Gesamtausgabe 20, Frankfurt: Klostermann, 1979 (ed. cast. de J. Aspiunza, *Proleg6menos para una historia del concepto de tiempo*, Madrid: Alianza, 2006).

durante quince años, siendo Edith Stein quien primero se ocupó de los manuscritos de Husserl, hasta que finalmente Landgrebe se hizo cargo de ofrecer la versión final.

Aquí me interesaría retomar la sección III, como he dicho, en la que puede constatarse cómo Husserl se había adentrado ya en una *fenomenología del ser personal* casi a modo de una introducción fenomenológica a la *vida fáctica*, si bien al estilo del propio Husserl, descendiendo a temas fenomenológicos concretos de la vida personal, espiritual, social, etc., y desplegando importantes consideraciones en torno a la *circummundaneidad* y la *motivación* como realidad y ley, respectivamente, del mundo espiritual. En tal sentido, Husserl ofrecía muchas pistas que habrían permitido, a mi juicio, una recepción favorable por parte del joven Heidegger —atenuando su distanciamiento crítico— en la medida en que Husserl insistía con frecuencia en la pasividad y la génesis, así como sobre la exigencia de no entronizar sin más la reflexión (autorreflexión) de cara a un acercamiento al ser del *ser personal*. La *personalistische Einstellung* habría de incumbir tanto al sujeto en *natürliche Einstellung* (que no excluye a la actitud personalista) como al filósofo o fenomenólogo, y viene a ser un desarrollo muy rico y complejo, en muchas ocasiones, y en alguna medida problematizador de lo que en *Ideen I* ya había sido elucidado como base de la investigación fenomenológica, a saber, la *natürliche Einstellung*, en la que transcurre nuestra vida cotidiana y que se caracteriza por el olvido de la co-presencia de la “colaboración” de la conciencia en nuestra vida ordinaria. Ni que decir tiene que el volumen II obró una importante influencia en destacados fenomenólogos (Merleau-Ponty, Schütz, etc.).

Pues bien, se recordará que en *Ideen I* había dicho Husserl de la actitud natural que

en el natural dejarse vivir, vivo constantemente en esta *forma fundamental de toda vida “actual”*, enuncie el *cogito* o no, esté o no “reflexivamente” dirigido al yo y al *cogitare*. Si lo estoy, está entonces vivo un nuevo *cogito*, que por su parte es irreflejado, o sea, no es objetivo para mí.⁸

Más adelante habrá de reconocer —lo que se olvida frecuentemente— que en *Ideen I* su tarea no era explorar con detenimiento

⁸ Edmund Husserl, *Ideen I*, p. 59 (p. 138).

las anchuras y honduras de lo que se encuentra en la actitud natural (ni mucho menos en todas las actitudes que cabe entretejer armoniosamente con ella). Semejante tarea puede y debe —como científica que es— fijarse como meta, y es una tarea extraordinariamente importante, si bien hasta ahora apenas vislumbrada. Pero aquí no es la nuestra. Para nosotros, que aspiramos a entrar por las puertas de la fenomenología, está ya hecho en esta dirección todo lo necesario; sólo requerimos algunos caracteres muy generales de la actitud natural, que han resaltado ya, y con *claridad* suficientemente *plena*, en nuestras descripciones. Precisamente esta plenitud de la claridad nos importaba particularmente.⁹

Sin embargo, precisamente no todo estaba hecho por lo que se refiere a la exploración de la actitud natural. A no ser que incluyese en esta consideración el segundo volumen de *Ideas II*. El afán husserliano se dirigía justamente al terreno en que la conciencia podía alcanzar un saber acerca de sí misma, de modo que la ingenuidad de la actitud natural pudiera ser superada no en un sentido reductivista naturalista, historicista, sociologista, etc., sino sobre todo en la orientación de la tarea que se autopropone la fenomenología trascendental. En este sentido, la sección III de *Ideen II* desarrollaba esta vía de la actitud natural precisamente apuntando que los sujetos se desenvuelven en *actitud personal/espiritual* hacia el mundo como mundo circundante, en actitud eminentemente valorativa y práctica. Sin duda, como ya indicaba, los conceptos de *circunmundo* y *motivación* son decisivos, el primero por la inmediatez que implica de cara a descubrir al *ser personal*, y el segundo por el modo en que la intencionalidad encuentra orientaciones que pueden ser más o menos conscientes pero que, en todo caso, hacen posible un mundo, un pensamiento y una acción *fundados en razones/motivos*. Con ser muy importante (y habría sido de esperar que Heidegger hubiese reparado en esas aportaciones husserlianas) quisiera situarme en un terreno si cabe más básico, aunque desde luego relacionado con la reivindicación del circunmundo y la motivación personal, tal como es —aunque sólo podré apuntarlo— el modo en que Husserl *no* asume sin reservas, incondicional o acríticamente el primado de la reflexión justamente en el sentido en que debe ejercerla y ejercitarla el fenomenólogo (con lo que en tal sentido se está marcando una orientación autocrítica —en un aspecto más bien metafenomenológico) en su diferencia con el modo en que la reflexión se *ejerce* (ipero no se *ejercita* temáticamente!) en la actitud personalista. La fenome-

⁹ *Ibid.*, p. 61 (p. 140). Sería muy recomendable la lectura hasta el final del párrafo.

nología se mantiene atenta al modo en que en la actitud personalista tienen lugar experiencias que se sostienen en un nivel previo a la reflexión explícita (la del fenomenólogo), de modo que la autoconciencia del ser personal no podría encajar sin más en un *cogito* explícitamente reflexivo –que el fenomenólogo activa de cara al esclarecimiento de la actitud personalista, debiendo evitar caer en idealismos que apartasen de la comprensión de lo que en dicha actitud tiene lugar. Creo que, a este respecto, una breve incursión en *Ideas II* puede resultar ilustrativa. En el fondo, lo que está en juego es el modo en que la *phänomenologische Luppe*¹⁰ debe operar, a fin de evitar torcidas interpretaciones, dándose a creer que el análisis fenomenológico tergiversa la experiencia desde un punto de vista teoreticista.

2

En sus lecciones de 1925 impartidas en Marburgo sobre *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Heidegger, tras criticar “inmanentemente” la reducción a la conciencia pura tal como se presentaba en *Ideas I*, pasa a tomar en consideración las aportaciones de Husserl en *Ideas II*. Según Heidegger, la idea de la *actitud personalista* la tomó Husserl de Dilthey, que pretendía pensar

que la persona, dentro de cierta mismidad, se encuentra frente a un mundo sobre el que actúa y que a su vez repercute sobre ella; que en todo momento del ser reacciona la persona completa, no sólo queriendo, sintiendo o reflexionando, sino todo ello en uno, siempre a la vez; que la trama vital de la persona es en cualquier situación la de evolucionar. El análisis y la elaboración de estas tesis se realizan con los medios primitivos y un tanto bastos de la vieja psicología tradicional, pero lo esencial no es aquí la penetración conceptual sino, más bien, la apertura radical de nuevos horizontes para la cuestión acerca del ser de los actos, en sentido amplio, del ser del hombre.¹¹

A su juicio, adoptar el punto de partida en la actitud natural (Husserl) no sería suficiente para que la fenomenología pudiera alcanzar la *sensibilidad* que requiere la comprensión de la existencia humana, pues tal como se aborda la actitud natural, ello tiene lugar desde un punto de vista, dice Heidegger, teorético. Todo el esfuerzo de Heidegger se basa en intentar “sorprender” nuestra

¹⁰ Edmund Husserl, *Ideen II*, p. 182 (p. 228).

¹¹ Martin Heidegger, *Prolegomena*, p. 164 (p. 152).

relación con el circunmundo dejando en suspenso máximamente cualquier pulsión teórica, distanciadora y reflexiva que *desvitalizara* nuestra relación con el mundo (de aquí las referencias, ya en 1919, a la *Entlebung*, la desvitalización de nuestra apertura al mundo). Respecto a la idea de que apelar a la actitud natural no bastaría para librarse de lo teórico y reflexivo, Heidegger añade que eso no tendría demasiada importancia de no ser porque «lo que se pretende es definir a partir de la conciencia pura, alcanzada desde esta perspectiva teórica, también el campo completo de las actuaciones, y sobre todo las prácticas»¹². Sin embargo, ¿se podría desde la fenomenología tal como la concibe Husserl alcanzar al *Dasein*? No me ocuparé de lo que dice Heidegger acerca de *La filosofía como ciencia estricta* o de *Ideas I*, insistiendo en lo que para cualquiera de sus lectores asiduos es ya casi un lugar común, pues reitera una y otra vez que la fenomenología de Husserl es reflexiva, teoreticista, objetivista, etc. Con su fenomenología, Husserl habría sido incapaz de acercarse al *ser* de la conciencia, es decir, no habría tenido *sensibilidad para con el Dasein*. Si bien para Husserl, por lo que se refiere a "la determinación personal de la conciencia", el ser humano personal no puede ser cosificado al modo en que operan las ciencias de la naturaleza, sin embargo, cuando se pregunta por el ser personal, dice Heidegger,

está claro que se nos volverá a remitir a la estructura inmanente de la conciencia, que ya conocemos a partir de la expresión conciencia pura. En el fondo se nos ha vuelto a llevar a la misma base, a saber, a la reflexión inmanente de los actos y de las vivencias, sin que por su parte se hayan definido realmente dichos actos.¹³

En este punto Heidegger toma en consideración las investigaciones de *Ideas II*, obra de la que dice que «si bien es cierto que nunca se publicó, ha gozado de amplia vida literaria en los escritos de discípulos de Husserl»¹⁴. Heidegger señala que tanto cala la problemática del ser personal en Husserl que escribe lecciones de la época de Freiburg bajo el rótulo de *Naturaleza y espíritu*. Y añade, refiriéndose a Husserl, que

característico de él es que su cuestionar se halla en continuo movimiento, por lo que una vez nuestra crítica debe ser precavida. Acerca del contenido de la posición actual de sus investigaciones, no tengo suficiente orientación. Lo que sí puedo señalar es

¹² *Ibid.*, p. 162 (p. 151).

¹³ *Ibid.*, p. 167 (p. 154).

¹⁴ *Idem* (p. 155).

que Husserl, tras conocer mis lecciones de Friburgo y las de aquí, y habiéndole expuesto mis objeciones, tomó buena cuenta de ellas, y que hoy en día mi crítica no le concierne en todo su rigor. Ahora bien, no se trata de criticar por criticar, sino de poner al descubierto las cosas y así entenderse.¹⁵

Y haciendo alarde de sus dotes diplomáticas, añade que «no hace falta aclarar que, comparándome con Husserl, yo no me considero aún más que un simple aprendiz»¹⁶. Dice que cuando en Febrero de 1925 Husserl le remite los manuscritos de *Ideas II*, además le confiesa que «desde los comienzos de Friburgo he hecho progresos tan esenciales justamente en las cuestiones del espíritu y la naturaleza que debería hacer una exposición completamente nueva, con contenidos en parte completamente diferentes»¹⁷. Por ello, Heidegger tiene que reconocer que su propia crítica «se ha quedado en cierto modo un poco anticuada». Sin embargo, añade que lo decisivo es el *contexto*. A su entender, aunque Husserl reconoce la supremacía de la actitud personalista, sin embargo, «si se mira más de cerca cómo se lleva a cabo la determinación de la persona que se da en la experiencia personal, entonces volvemos a lo que ya conocemos»¹⁸ (es decir, *Ideas I*), concentrándose todo, en continuidad con el planteamiento cartesiano, en la *inspectio sui*.

Del mismo modo que Heidegger reconocía que Husserl no fue afectado por sus críticas, él dirá que en lo esencial su crítica frente a Husserl se mantiene en su validez, definiendo su propósito en la tarea de «ver cómo precisamente con la actitud personalista se obstaculiza la pregunta por el verdadero ser de los actos, por el ser de lo intencional»¹⁹, pues se habría quedado atascada en el planteamiento tradicional, en tanto que «el modo de acceso a la persona no es otro que el ya caracterizado de la reflexión inmanente (*inspectio sui*) de las vivencias»²⁰, y, por otra parte, se sigue concibiendo como hilo conductor «la definición tradicional del hombre —*homo animal rationale*. Y añade Heidegger:

Es verdad que se subraya teóricamente la naturalidad y autenticidad de la actitud personalista, pero, sin embargo, la reflexión que se lleva a efecto da la primacía a la

¹⁵ *Idem*.

¹⁶ *Ibid.*, p. 168 (p. 155).

¹⁷ *Idem*.

¹⁸ *Ibid.*, p. 169 (p. 156).

¹⁹ *Ibid.*, p. 171 (p. 158).

²⁰ *Idem*.

indagación de la naturaleza. *No se experimenta primordialmente el ser de la persona en cuanto tal.*²¹

Puede resultar significativo el énfasis de Heidegger en mantener "atado" a Husserl respecto a su lectura crítica de *Ideas I*. Al referirse al estrato de la Naturaleza, al que se vincula *corporalmente* el ser humano, Heidegger considera que ello implica conceder la primacía a la Naturaleza. Piensa que lo único que aportaría verdaderamente el planteamiento de *Ideas II* es que ya no se trata de la conciencia *pura*, sino «de la conciencia y el yo individuados, individuales»²². Lo decisivo sigue siendo "la reflexión del acto", es decir, la *inspectio sui*. Heidegger reprocha a Husserl esa voluntad analítica (a saber: la lupa fenomenológica) que hace ver a la persona como un conjunto estratificado: cosa física, alma, espíritu, siendo que lo que a Heidegger le importaba era "comprender", vivir de cerca, casi en íntima proximidad, la unidad, el ser completo. ¿Cómo, se pregunta él, habría de producirse el ensamblaje de los estratos? En Husserl, dice, ello tiene lugar

cortando primero para luego juntar, no hay manera de llegar a los fenómenos; que así, por más tendencia a lo personal que haya, lo que se hace es tomar la persona como una cosa del mundo que tuviera varios estratos, a cuyo ser nunca se llegaría por mucho que se definiera la realidad de dichos estratos, lo que tampoco es el caso. Lo que siempre se obtiene entonces no es sino el ser de algo objetivo dado de antemano, el ser de un objeto real, es decir, en definitiva se trata siempre sólo del ser en cuanto objetividad en el sentido del ser objeto de contemplación.²³

La crítica de Heidegger se orienta a considerar que para Husserl el ser personal sigue siendo un *objeto*, de modo que necesita ser constituido por la conciencia pura. Y concluye diciendo que «detrás de todas las cuestiones acerca de lo intencional, lo psíquico, acerca de la conciencia, la vivencia, la vida, el hombre, la razón, el espíritu, la persona, el yo o el sujeto lo que se encuentra es la definición tradicional del hombre —*animal rationale*»²⁴.

3

²¹ *Ibid.*, p. 172 (pp. 158s).

²² *Ibid.*, p. 172 (p. 159).

²³ *Ibid.*, p. 173 (p. 159).

²⁴ *Idem.*

Como vengo indicando, el tema de la *personalistische Einstellung* aparece claramente en 1912-1913, y nos permitiría comprender en qué medida la crítica heideggeriana enfatizaba ciertos aspectos de la fenomenología husserliana sin hacer verdaderamente justicia a la *totalidad* de su propuesta. Considerado desde Husserl, se diría que Heidegger exploraba con brillantez lo que él mismo habría considerado como *actitud natural* y, en concreto, *actitud personalista*.

En el § 50 de *Ideen II* Husserl habla acerca de «La persona como punto central de un mundo circundante», en el que la persona despliega todo tipo de actos de valoración, de deseo, prácticos, en relación con útiles, etc.; se encuentra con otros sujetos, traba relaciones de socialidad de todo tipo, confirmándose que el mundo circundante es un mundo comunicativo²⁵ con un horizonte abierto²⁶. El espacio y el tiempo tienen también estrecha relación con la actitud personal, también como espacio y tiempo intersubjetivos²⁷; hay relaciones de normalidad y anormalidad, etc.²⁸.

La baza que juega a favor de Husserl para *destacar* la novedad de la actitud personalista es, en el fondo (lo que supondría, según Heidegger, la trampa de la lupa fenomenológica), que casi siempre la confronta con la naturalista²⁹ —lo que no sería suficiente para Heidegger, siempre vigilante respecto a lo que sería la trampa (más que la ventaja) de la lupa fenomenológica. Aunque pareciera que la actitud personalista cumple las exigencias de la *hermenéutica de la facticidad*, en verdad no lo hace. La estrategia husserliana se vuelve, en la interpretación de Heidegger, en su contra, en la medida en que, a juicio de éste, Husserl, con dicha estrategia, está cayendo en una distinción sólo válida en un nivel teórico y, por tanto, desvitalizado.

Sin embargo, Husserl reconoce que

este mundo considerado naturalísticamente no es ciertamente *el* mundo. Más bien: predado está el mundo en cuanto mundo cotidiano y en su interior surge para el hombre el interés teórico y las ciencias referidas al mundo, entre ellas, bajo el ideal de las verdades en sí, la ciencia de la naturaleza.³⁰

²⁵ Edmund Husserl, *Ideen II*, p. 193 (p. 239).

²⁶ *Ibid.*, p. 195 (p. 241).

²⁷ *Ibid.*, p. 202 (p. 249).

²⁸ *Ibid.*, pp. 206s (p. 253).

²⁹ *Ibid.*, p. 191 (p. 237).

³⁰ *Ibid.*, p. 208 (p. 255).

En él van apareciendo las cosas físicas, los animales o los seres humanos en tanto sujetos-yo. Y añade Husserl: «Se retorna a su vida». Y de inmediato: «Nos adentramos luego en la esencia del ser *personal* como ser de personas y para personas. Ejecutamos un fragmento de vida *personal* actual»³¹. Para comprenderlo, Husserl exige un "cambio de actitud".

El cap. II de la sección III trata sobre «La motivación como ley fundamental del mundo espiritual», y su primer párrafo, el § 54, trata sobre «El yo en la inspectio sui». Un poco más adelante, en el apartado c del § 56, titulado «Asociación y motivaciones de experiencia», dice Husserl:

Hemos hablado ahora de motivaciones inadvertidas, "ocultas", que se encuentran en la costumbre, en los sucesos de la corriente de conciencia. En la conciencia interna toda vivencia está ella misma dóxicamente "caracterizada como existente". Ahí yace empero una gran dificultad. ¿Está realmente caracterizada como existente, o solamente existe por esencia la posibilidad de la reflexión, que en la objetivación le imparte necesariamente a la vivencia el carácter de ser? Y ni siquiera esto está todavía suficientemente claro. La *reflexión* sobre una vivencia es primigeniamente una conciencia ponente. ¿Pero está la *vivencia* misma dada o constituida en una conciencia ponente?³²

Lo que esta interrogación plantea es la tensión en el seno de la propia fenomenología reflexiva entre la *vivencia misma dada prerreflexivamente* y la vivencia dada o asumida *en la reflexión*. Verdaderamente, el análisis fenomenológico sabe a qué debe orientarse. No sólo se trata de desconectar conexiones causales que serían atendibles en una actitud naturalista, sino conexiones causales que cayesen fuera de lo que *motivacionalmente* es accesible al sujeto o a las comunidades en su lucidez consciente. Dirá Husserl —y este pensamiento será recurrente en toda su trayectoria— que

lo que yo no "sé", lo que en mi vivenciar, mi imaginar, pensar, no me hace frente como imaginado, como percibido, recordado, pensado, etc., no me "determina" espiritualmente. Y lo que no está encerrado en mis vivencias, así sea inatendida o implícitamente, no me motiva, ni siquiera de manera inconsciente.³³

³¹ *Ibid.*, p. 209 (p. 255).

³² *Ibid.*, p. 224 (p. 271).

³³ *Ibid.*, p. 231 (p. 278s).

En el § 57 Husserl sostiene que «*la percepción de sí mismo es una reflexión [...] y presupone, conforme a su esencia, una conciencia irreflejada*»³⁴. Se pregunta si acaso son necesarios actos reflexivos ponentes, explícitos, y la respuesta es negativa, viéndose conducido a un estrato experiencial en el que la reflexión no se ejecuta temáticamente. En verdad, la presión que puede ejercer Heidegger de cara a que pensemos el vivir *fuera de la reflexión* es intensa, y con vistas a este propósito, el reproche contra la fenomenología husserliana de teoreticismo reflexivo, incapaz de aproximarse a la vida, parece estratégicamente imprescindible. Se diría que, en Heidegger, se presupone que vida y reflexión se repelen entre sí. Sin embargo, ya Husserl, desde la propia reflexión, reconoce que no toda la vida transcurre, desde luego, en gestos reflexivos explícitos. Así, por ejemplo, se pregunta:

¿Tengo que recorrer en la experiencia reflexiva mis maneras de comportamiento para que el yo *personal* como unidad de las mismas pueda llegar a ser consciente, o puede ser ya “consciente” en la *predación*, antes de que haya sido primigeniamente *dado* mediante tales series de experiencias identificadoras y *realizadoras* que, en cuanto reflexiones sobre las cogitaciones, ponen la vista en el comportamiento en referencia a las circunstancias? ¿Pero qué se organiza entonces en la esfera prerreflexiva?³⁵

Y respondía diciendo que se forman “asociaciones”, se desarrollan indicaciones prospectivas y retrospectivas... Y muy poco después:

Soy el sujeto de mi vida, y el sujeto se desarrolla viviendo; no se experimenta primariamente a sí, sino cosas para el trabajo. El yo no es primigeniamente a partir de la experiencia [...], sino a partir de la vida (es lo que es no *para el yo*, sino él mismo el yo).

El yo puede ser más y distinto que el yo en cuanto unidad aperceptiva. Puede tener habilidades (disposiciones) *ocultas* que todavía no se ponen de manifiesto, que todavía no son *objetivadas* aperceptivamente [...] Alguien no se “conoce”, no “sabe” lo que es; *llega* a conocerse.³⁶

³⁴ *Ibid.*, pp. 248s (p. 296).

³⁵ *Ibid.*, pp. 251s (p. 299).

³⁶ *Ibid.*, p. 252 (p. 300).

Y luego insiste en la diferencia entre el "yo, el que soy", por el lado del sujeto, y "yo, el que soy" en cuanto objeto para mí. Husserl sigue desarrollando sus ideas en el sentido de las potencialidades y capacidades. Propone algunos ejemplos muy ilustrativos respecto a la pasividad del sujeto pre-reflexivo, por ejemplo, cuando se refiere a *la edad*:

Antes fui motivado de tal modo, ahora de otro, y justo precisamente porque en el interin me he convertido en otro. La motivación, los efectos eficaces pueden ser los mismos, pero la fuerza de los diversos motivos es otra. Por ejemplo, para todo hombre, el imperio de la sensibilidad en la juventud es enteramente distinto que en la vejez. El subsuelo sensible, en particular el de los impulsos sensibles, es distinto. La vejez se vuelve prudente, se vuelve egoísta; la juventud es precipitada, fácilmente dispuesta a abandonarse a un noble arrebató; la vejez está acostumbrada (por múltiples experiencias) a contenerse, a sopesar las consecuencias. La velocidad de la vida de la juventud es, desde luego, más rápida, la fantasía más movible, la experiencia, por otro lado, más exigua; no ha llegado a conocer malas consecuencias, no conoce los peligros, tiene todavía el fresco gozo primigenio por lo nuevo, en impresiones, en vivencias, en aventuras aún no experimentadas, etc.³⁷

¿Qué quiero decir al aducir estos textos? No se trata de meras observaciones *psicológicas*, sino de apreciaciones fenomenológicas en las que está en juego una preocupación husserliana de fondo en torno a la experiencia en el circunmundo de la cotidianidad y en atención a motivaciones en las que intervienen decisivamente tanto importantes zonas de mi vida pasiva o de mi vida activa, de modo que, en tanto persona, se trate de mí o del Otro como ser personal, debo estar continuamente tensionada (en tanto fenomenóloga) por la experiencia de mi *mundaneidad*.

Husserl también se refería, valga un ejemplo más, a la influencia de otros:

El desarrollo de una *personalidad* está determinado por la influencia de otra, por la influencia de pensamientos ajenos, de sentimientos ajenos sugeridos, de órdenes ajenos. La influencia determina el desarrollo *personal*, sepa o no la persona misma más tarde algo sobre ello, se acuerde o no de ello, sea o no capaz de determinar ella misma el grado y la índole de la influencia. Los pensamientos ajenos se infiltran en mi alma.³⁸

³⁷ *Ibid.*, pp. 266s (p. 314).

³⁸ *Ibid.*, p. 268 (p. 316).

Y junto a ello están, sigue diciendo —casi escuchamos a Heidegger, en *Ser y tiempo*, hablando del *das Man* (Se)—,

los reclamos de las costumbres, de la usanza, de la tradición, del ambiente espiritual, los cuales se presentan en la configuración intencional de la generalidad indeterminada: así “se” juzga, así “se” coge el tenedor, y similares, las exigencias del grupo social, del puesto, etc.³⁹

Ni que decir tiene que Husserl añadirá que la *autonomía de la razón*, la “libertad” del sujeto personal consiste, por ende, en que yo no cedo pasivamente a las influencias ajenas, sino que me decido a partir de mí mismo⁴⁰.

Como decía hace un momento, lo que se dilucida en estas referencias no es un conjunto de consideraciones psicológicas, sino justamente una especie de *descenso* desde la conciencia pura de *Ideas I* a una conciencia “*encarnada*”. El mundo del sujeto personal es, en verdad, su circunmundo; la subjetividad se torna *psicológica* en el sentido husserliano del término. Pero Husserl no está queriendo decir que el sujeto se auto-objetive. El sujeto empírico-psicológico es humana y mundanamente originario, claramente preteorético. A mi juicio, un estudio pormenorizado de *Ideas II* revelaría que, desde luego, el sujeto que está inmerso psicológicamente, como existente, en el mundo, queda lejos de aquel al que le es concedido la mera *inspectio sui* o la mera racionalidad —especialmente en el sentido en que Heidegger los destaca críticamente. Es cierto que, como no podía haber sido de otra manera, Husserl insiste en que la motivación tiene un componente *racional*. Una descripción que no lo reconociese falsearía el hecho fenomenológico. Sin embargo, Husserl no ha escatimado mostrar la génesis y la pasividad, y en qué medida el existente —si hubiera que decirlo con las palabras de Heidegger— no podría ser abordado de modo que se destacase su apertura al mundo como eminentemente reflexiva y racional. Husserl se refiere, por ejemplo, a vivencias que «se presentan como unidades aperceptivas sin estar realmente formadas por la acción racional», e incluso a vivencias que

³⁹ *Ibid.*, p. 269 (p. 317).

⁴⁰ *Idem.*

carecen completamente de razón: la sensibilidad, lo que se impone, lo predado, el engranaje en la esfera de la pasividad. Ahí lo singular está motivado en el subsuelo oscuro, tiene sus "fundamentos anímicos" por los cuales puede preguntarse: ¿cómo llego ahí? ¿qué me ha llevado a eso? Que se pueda preguntar de ese modo caracteriza a toda motivación en general. Los "motivos" están a menudo profundamente ocultos, pero pueden sacarse a la luz mediante "psicoanálisis". Un pensamiento me "recuerda" a otros pensamientos, trae de nuevo al recuerdo una vivencia pasada, etc. En algunos casos esto puede ser percibido. En la mayoría de los casos, sin embargo, la motivación está en verdad realmente presente en la conciencia, pero no llega a destacarse, está inadvertida o inadvertible ("inconsciente").⁴¹

Husserl confiaba profundamente en la posibilidad que se brinda al sujeto con vistas a esclarecer su propia vida en grados diversos de lucidez y racionalidad. Y es esto precisamente lo que no parece encajar en el modelo heideggeriano, en el que el existir significa estar "arrojado" sin que la *inspectio sui* como reflexión o la racionalidad pudiesen dar cuenta del existir.

En este punto, Husserl vislumbra tareas para una fenomenología en torno a la "génesis primigenia" no sólo para el yo impulsivo e instintual, sino también para el yo autónomo y libremente actuante, guiado por motivos de razón, "no meramente arrastrado y no libre"⁴².

4

Otra temática estratégicamente decisiva en la crítica de Heidegger a Husserl es la de presunta preponderancia concedida a los meros *sense-data* que cabría imputar a Husserl. Y es nuevamente la problemática de la *lupa fenomenológica* la que debe ser traída a colación, o la voluntad de *análisis*, en el que debe descomponerse *artificialmente* el entramado de los elementos componentes de una vivencia o de una experiencia. Independiente de si estamos de acuerdo o no en decir, como hace Heidegger, en su ejemplo de la cátedra de 1919, que no "veo" sencillamente la mesa, porque lo que de entrada *hago* es *comprender* que se trata de una cátedra, lo cierto es que a duras penas podría imputarse al análisis husserliano, especialmente por lo

⁴¹ *Ibid.*, pp. 222s (pp. 269s).

⁴² *Ibid.*, p. 255 (p. 303).

que a la actitud personalista se refiere, que fuese ajeno a la *unidad* de la experiencia comprensiva tal como se da en dicha actitud. Por cierto, no estaría de más recordar —para ubicar lo que dice Heidegger en su propia justificación, pero también en su limitación— que el análisis heideggeriano lo es justamente de un mundo *previamente comprendido* o *familiar*, lo que no siempre es el caso, por más que, en verdad, sea el mundo pre-comprendido y familiar aquel en el que como existentes vivimos y que compartimos usualmente.

Es una preocupación continua de Husserl, en efecto, deslindar claramente el mundo *personal* frente al mundo en actitud *naturalista*. Y la diferencia salta a la vista, salvo que se pase por alto la fidelidad a que se debe la descripción.

Tanto en 1919 como en 1923, Heidegger se había ocupado, con detenimiento, de descripciones (de una cátedra⁴³, de una mesa o unos esquís en la bodega⁴⁴) en las que se trataba de mostrar hasta qué punto de *inmediatez* nuestra comprensión no transcurre de modo en que seccionáramos o analizáramos en sus diferentes rasgos o estratos experienciales lo que “vemos” de inmediato cuando entramos en el aula y vemos la cátedra o la mesa del comedor o los esquís. En 1923, en las lecciones sobre *Ontología. Hermenéutica de la facticidad*, se había referido en el § 19 a «una descripción errónea del mundo cotidiano», no sin antes haber criticado los malentendidos provocados por el “esquema sujeto-objeto”⁴⁵. En alusión indirecta a Husserl, señala que cada vez que nos topamos con una mesa (es su ejemplo) de nuestro mundo cotidiano, y que para nosotros se encuentra inmersa en circunstancias de nuestra propia vida, no es suficiente que se aborde esa cosa al modo en que se hace en algunos de los análisis de Husserl, es decir, “dando vueltas en torno a” ella, valorando sus aspectos, describiendo sus características, etc., siendo que la mesa *significa* de un modo absolutamente *próximo* a nuestra cotidianeidad. Añade que

⁴³ Martin Heidegger, *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, en *Zur Bestimmung der Philosophie*, Gesamtausgabe 56-57, Frankfurt: Klostermann, 1987, § 14ss. (hay ed. en cast. de J. Adrian, *La idea de la filosofía y el problema de la concepción del mundo*, Barcelona: Herder, 2005).

⁴⁴ Martin Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe 63, Frankfurt, Klostermann, 1988, pp. 88-91 (hay ed. cast. de J. Aspiunza, *Ontología (Hermenéutica de la facticidad)*, Madrid: Alianza, pp. 113-116).

⁴⁵ *Ibid.*, pp. 81-83 (pp. 105-107).

«consideradas desde su resultado, estas características son en apariencia auténticas, mas sólo en apariencia. Se puede demostrar que son constructivas en diversos aspectos y se hallan regidas por *prejuicios* difícilmente extirpables»⁴⁶. En 1919, en el ejemplo de la cátedra, el ejercicio fenomenológico era más prolijo.

En este sentido, la crítica más o menos directa a Husserl era necesaria, en la propia dinámica de la propuesta de Heidegger, para mantener viva una *diferencia* —o quizás sería mejor decir *tensión*— que en el nivel estrictamente descriptivo no se destacaría tanto. Por eso Heidegger tiene que referirse al "contexto", a consideraciones en torno a "en el fondo" o "en último término", porque en el nivel genuinamente descriptivo apenas si se podrían observar diferencias. O para ser más precisa: no quiero decir que entre un cierto Husserl y la propuesta de Heidegger no hubiese diferencias, pues las hay, pero en buena medida son, al menos en cierto aspecto, quizás el más importante, complementarias. Precisamente de ello se trata a tal fin: de retomar las propuestas de Husserl en *Ideas II* en torno a la *actitud personalista* y mantener la atención alerta (como el propio Husserl la tenía) en torno a los *sé que, soy consciente de...*, etc. tal como comparecen bajo la lupa fenomenológica. Una aproximación descriptiva que siguiese *plenamente* el lado *noemático* asumiría por completo la descripción de Heidegger. Lo que demandaba la fenomenología descriptiva reflexiva husserliana incluiría también (y en este punto sería de mayor amplitud de miras que la fenomenología heideggeriana) un análisis *noético*, sin que ello desvirtuase la descripción de lo que, tal como lo formula Heidegger, *se da inmediatamente*. Lo que está en juego una vez más, insisto, es cómo debemos ejercitarnos con la *lupa fenomenológica*.

Fijémonos en un ejemplo que propone Husserl en *Ideas II*, texto en el que Husserl no concede ninguna preeminencia teórica a un estrato inferior cósmico. Justamente de ello se trata en la actitud personalista. Por ejemplo, en el apartado h del extenso § 56 de *Ideas II* Husserl se refiere a la percepción

⁴⁶ *Ibid.*, p. 88 (p. 114).

de las páginas de un libro (añadiré la paginación en el último fragmento que cito):

Cuando leo las “páginas y renglones” de este libro o leo en este “libro”, capto las palabras y oraciones, están ahí delante cosas físicas: el libro es un *cuero*, las páginas son páginas de hojas de papel, los renglones son ennegrecimientos e impresiones físicas de ciertos sitios de estos papeles, etc. ¿Capto [*erfasse ich*] esto cuando “veo” el libro, cuando “leo” el libro, cuando “veo” que está escrito, que está dicho lo que está dicho? Estoy ahí obviamente en una actitud enteramente distinta [*offenbar bin ich da ganz anders eingestellt*].

Y de inmediato Husserl insiste:

Tengo en verdad ciertas “apariciones”, la *cosa física*, los sucesos físicos en ella, aparecen, están ahí en el espacio en determinada orientación a “mí” centro de aprehensión, esto es, delante de mí, a la derecha, a la izquierda, etc., exactamente tal como si yo en mi experimentar estuviera dirigido a lo corpóreo. Pero precisamente no estoy dirigido a esto [*aber darauf bin ich eben nicht gerichtet*].

Y una vez más:

Veo lo *cósico* en la medida en que se me aparece, pero “vivo comprensivamente en el sentido [*aber ich lebe komprehendierend im Sinn*]. Y en tanto que hago esto, ante mí está la unidad espiritual [*steht vor mir die geistige Einheit*] de la oración y del nexo de oraciones, y éstas a su vez tienen su carácter, por ejemplo, la determinada peculiaridad estilística que se me impone, que distingue este libro como producto literario de otro del mismo género.

Y añade Husserl:

Ahora bien, podría decirse: con lo físicamente aparente como una primera *objetidad*, está *enlazada* una segunda, precisamente el sentido que “anima” lo físico. Pero sobre ello pregunto: ¿estoy dirigido a una segunda *objetidad*, sólo externamente vinculada con la primera? ¿No es más bien aquello a lo que estoy dirigido una unidad fusionada de un cabo a otro, que no está en absoluto *junto* a la física? [*eine durch und durch verschmolzene Einheit, die garnicht neben der psysischen steht?*].⁴⁷

Luego, Husserl prosigue con el ejemplo de una joya. Cuando se trata de percibir a otros hombres, por ejemplo, Husserl se referirá al modo en que el “sentido espiritual” está *fusionado* [*verschmolzen*] con las apariciones

⁴⁷ Edmund Husserl, *Ideen II*, pp. 236s (pp. 283s).

sensibles, y no de una mera *yuxtaposición enlazada* [*in einem verbundenen Nebeneinander*]⁴⁸. Y un poco más adelante dice Husserl, refiriéndose a la "percepción" de otro hombre que:

En cierta medida, la aprehensión no permanece en el *cuerpo*, no dirige a él su flecha, sino que lo atraviesa [...]—tampoco la dirige a un espíritu enlazado con él, sino precisamente al hombre. Y la aprehensión-de-hombre, la aprehensión de esta persona de ahí, que baila y charla y ríe divertida o discute cuestiones científicas conmigo, etc., no es aprehensión de algo espiritual hilvanado al cuerpo [*an den Leib gehefteten Geistigen*], sino la aprehensión de algo que se ejecuta a través del medio de la aparición del *cuerpo*.⁴⁹

Habría sido interesante valorar si habrían satisfecho a Heidegger estos ejemplos de Husserl, y cómo un filósofo, a la hora de describir, podría haberlo hecho con más eficacia..., pues lo cierto es que Heidegger, con su ejemplo de la cátedra, no cabe duda que también "teoriza". Y podríamos considerar —si seguimos a Heidegger— que con ello se aparta de la inmediatez originaria del vivir, que ni siquiera se plantea la posibilidad a que el propio Heidegger, en su descripción, se refiere. Pero no hace falta retorcer el argumento.

5

Podría ayudarnos a comprender a Husserl, frente a Heidegger, y respecto a lo que será una propuesta ya para concluir mi aportación, el ejemplo que puso Ortega al comienzo de su texto sobre "Unas gotas de fenomenología", incluido en *La deshumanización del arte* (1925). Se trata, a mi entender, de un ejemplo más interesante y equilibrado que el de Heidegger⁵⁰. Nos propone una escena no tan próxima como la de la cátedra para el propio Heidegger, sino más "fantasiosa", en la que a un hombre moribundo le acompañan cuatro personas: su mujer, un médico, un periodista y un pintor. Cada uno propone una versión y activa una perspectiva de lo que allí está sucediendo. Y todas las perspectivas son válidas. Mientras que Heidegger se ha situado en un ejemplo de circunmundo comprensivamente compartido entre profesor y alumnos, y convoca a un extraño

⁴⁸ *Ibid.*, p. 238 (p. 285).

⁴⁹ *Ibid.*, p. 240 (p. 287).

⁵⁰ José Ortega y Gasset, apartado "Unas gotas de fenomenología", en *La deshumanización del arte*, en *Obras completas*, Vol. III, Madrid: Taurus/Fundación José Ortega y Gasset, 2006, pp. 854-856.

(senegalés), en el ejemplo de Ortega se trata de cuatro testigos que, con mayor o menor grado de compromiso, “comprenden”. Eso sí, añade Ortega,

Entre estos diversos aspectos de la realidad que corresponde a los varios puntos de vista, hay uno de que derivan todos los demás y en todos los demás va supuesto. Es el de la realidad vivida. Si no hubiese alguien que viviese en pura entrega y frenesí la agonía de un hombre, el médico no se preocuparía por ella, los lectores no entenderían los gestos patéticos del periodista que describe el suceso y el cuadro en que el pintor representa un hombre en el lecho rodeado de figuras dolientes nos sería ininteligible.⁵¹

Y continúa:

en la escala de las realidades corresponde a la realidad vivida una peculiar primacía que nos obliga a considerarla como “la” realidad por excelencia. En vez de realidad vivida, podríamos decir realidad humana. El pintor que presencia impasible la escena de agonía parece “inhumano”. Digamos, pues, que el punto de vista humano es aquel en que “vivimos” las situaciones, las personas, las cosas. Y, viceversa, son humanas todas las realidades —mujer, paisaje, peripecia— cuando ofrecen el aspecto bajo el cual suelen ser vividas.⁵²

Ortega ha situado la descripción en un lugar más verídico, a mi entender, que Heidegger, que se esfuerza en reconducir esa descripción a una polémica que no deja de tener su punto artificial-académico. Pues bien: pienso que un fenomenólogo “husserliano” asumiría absolutamente las tres aproximaciones: la del propio Husserl, así como las de Heidegger y Ortega, y probablemente no se sentiría afectado por el reproche heideggeriano que se dirigiese a un Husserl teoreticista, pues en verdad no ha lugar a este reproche. Lo que el Husserl de Ideas II nos recordaba es que, en efecto, como dice Ortega, se da una realidad prioritaria, si hubiese de señalarse alguna, pero no por algún criterio de cierta preeminencia teórica, sino en honor justamente a la primacía de la actitud personalista.

Es posible y más que razonable echar en falta en Heidegger, al menos por lo que se refiere a su primera época, una mayor atención a las diferentes actitudes con que nos orientamos en concreto al circunmundo en que vivimos⁵³. Se comprende sobradamente el énfasis que pone, en su momento, en la existencia

⁵¹ *Ibid.*, p. 856.

⁵² *Idem.*

⁵³ Cfr. Alfred Schütz, *El problema de la realidad social*, Buenos Aires: Amorrortu, 1974, pp. 197-238.

fáctico-cotidiana. Tal era una tarea típicamente fenomenológica, sin duda, que estaba pendiente frente a otros énfasis husserlianos, pero cabe sospechar que en su apasionada defensa, especialmente en tanto incumbencia doctrinal filosófica, Heidegger devalúa las actitudes en que se nos ha concedido afrontar la complejidad de nuestra vida. Ésta es una de las grandes lecciones del esfuerzo de fondo de Husserl en *Ideas II*. El menosprecio en que Heidegger tiene a la vida no ya reflexiva, al modo en que ésta le puede ser concedida al sabio, sino reflexiva en la propia inmediatez del vivir, no va a favor de una fenomenología de miras no sólo profundas, sino también amplias y distendidas. Ello no habría de significar devaluar su gran aportación filosófica y fenomenológica, sino ante todo una llamada de atención con vistas a respetar el pluralismo en las actitudes con que afrontamos el reto de nuestra existencia, en la medida en que es esta misma existencia la que acredita interiormente ese pluralismo, por suerte.



THE PARADOX OF PAIN EXPERIENCES*

LA PARADOJA DE LAS EXPERIENCIAS DE DOLOR

Junichi Murata

Rissho University, Tokyo
murata.junichi@gmail.com

Abstract: There are few things in our lives we dislike or hate so strongly as pain. On the other hand, the symptoms of the patients suffered from so-called congenital analgesia teach us that if we are deprived of the ability to feel pain, our lives would be unbelievably miserable and disastrous. In this way, if we try to understand the meaning and the value of pain, it seems we immediately find a paradox. The paradoxical character of pain is reflected in philosophical discussions between subjectivist's and objectivist's view of pain. In this paper, I try to show that the seemingly paradoxical character emerges because we are obsessed by groundless prejudice that the concept of pain must have one definite single meaning and that if phenomena of pain can be understood as multidimensional, the various characteristics of pain can be interpreted as various aspects of multidimensional pain experiences.

Keywords: Pain. Philosophy of mind. Tactile experience. Erwin Strauss.

Resumen: Hay pocas cosas en nuestras vidas que nos desagraden u odiamos tan fuertemente como el dolor. Por otro lado, los síntomas de los pacientes que padecen la llamada analgesia congénita nos enseñan que, si nos privamos de la capacidad de sentir dolor, nuestras vidas serían increíblemente miserables y desastrosas. De esta manera, si tratamos de comprender el significado y el valor del dolor parece que encontramos inmediatamente una paradoja. El carácter paradójico del dolor se refleja en discusiones filosóficas entre la visión del dolor subjetivista y objetivista. En este trabajo, trato de mostrar que el carácter aparentemente paradójico surge porque estamos obsesionados por el prejuicio infundado de que el concepto de dolor debe tener un único significado definido; y que, si los fenómenos de dolor pueden entenderse como multidimensionales, las diversas características del dolor pueden ser interpretadas como varios aspectos de experiencias de dolor multidimensionales.

Palabras clave: Dolor. Filosofía de la mente. Experiencia táctil. Erwin Strauss.

* This is the paper that I presented at the PEACE (Phenomenology for East Asia Circle) conference, which was held at Chinese University of Hong Kong in Hong Kong in 2014. Lester Embree, who is the Godfather of this conference attended this conference and made a friendly comment on my presentation as usual. His contribution to the PEACE conference and the development of the international exchange in the field of phenomenology in East Asia as well as in the other parts of the world is invaluable.

INTRODUCTION

There are few things in our lives we dislike or hate so strongly as pain. Whenever we are assaulted by pain, we try to get rid of it as soon as possible. The long history of medicine has been a history of the battle against pain. Jeremy Bentham wrote that Nature placed humankind “under the governance of two sovereign masters: pain and pleasure”, regarding pain as the main factor of the unhappiness and evil in our lives. It seems that everyone believes that a life possessed by pain is unbearable and that a life without pain would be the best and happiest one in this world.

On the other hand, it is also well known that if we are deprived of the ability to feel pain, our lives would be unbelievably miserable and disastrous. The most dramatic and frightening evidence comes from a consideration of people who suffer from so-called *congenital analgesia*, although such conditions as leprosy, diabetes, alcoholism, multiple sclerosis, nerve disorders, and spinal cord injury can also bring about the strange hazardous state of insensitivity to pain.

Many of these people sustain extensive burns, bruises, and lacerations during childhood, frequently bite deep into their tongues while chewing food, and learn only with difficulty to avoid inflicting severe wounds on themselves. The failure to feel pain after a ruptured appendix, which is normally accompanied by severe abdominal pain, led to near death in one such man. Another man walked on a leg with a cracked bone until it broke completely. (Melzack / Wall 2008, 3f)

If we take these miserable and awful phenomena into consideration, we cannot but have the opinion that pain is “one of the most remarkable design features of the human body” (Brand / Yancey 1993, 12).

In addition, people seem to intuitively know that the ability to feel pain is essential for human beings. If we discuss whether we should treat animals or fetuses as important moral beings, as we do normal human beings, we often focus on the question of whether they have the ability to feel pain. We cannot but have sympathy for living beings which or who are tortured with pain. Pain is considered to be a precious gift to us, although it is a gift nobody wants.

In this way, if we try to understand the meaning and the value of pain, we immediately find a paradox. The paradoxical character of pain is reflected in philosophical discussions concerning pain.

For example, one of the central issues concerning pain experiences in contemporary philosophy of mind is the question of whether pain experiences can be regarded as a kind of perception of some bodily injury or must be understood as essentially a subjective experience with no such intentional relation to objective factors. While the perceptual view of pain can be interpreted as a reflection of the view in which pain is understood as an important natural gift, the subjectivist view of pain could be considered to be a reflection of the view that pain has no such positive function in our lives. Reflecting the paradoxical character of pain in our lives, the philosophical dispute between objectivist and subjectivist views seems to continue endlessly.

However, is the paradox I describe here really a paradox, which we can and must dissolve? Are philosophical disputes between objectivists and subjectivists really disputes that can come to be settled in one definite way?

Is it not the case that the seemingly paradoxical character emerges because we are obsessed by the groundless prejudice that the concept of pain must have one definite single meaning?

In contrast to this prejudice, is it not the case that, if phenomena of pain can be understood as multidimensional, the various characteristics I indicate need not be understood as being incompatible, but rather can be interpreted as various aspects of multidimensional pain experiences?

Indeed, in contrast to philosophers, who have long been troubled by the seemingly paradoxical character of pain experiences, some physiologists find in them not a paradox but multidimensionality.

In the following, I focus on the multidimensional character of pain experiences and clarify the philosophical implications of this view.

First, to confirm the multidimensional character of pain experiences, I refer to some peculiar syndromes of patients known in the field of the pathology of pain.

Second, to clarify the philosophical implications of the multidimensional view of pain experiences, I take up Erwin Strauss's view of senses, in which the characteristic way of sensing pain is the focus in contrast to other senses.

Third, to explicate the meaning of Strauss's thesis that pain experiences are realized as a "disturbed embodied being in the world", I consider the relation between touch and pain more concretely.

Through these discussions, I hope to show that the seemingly paradoxical character of pain and pain experiences expresses a unique aspect of consciousness, which is realized in an embodied being in the world.

1. THE MULTIDIMENSIONALITY OF PAIN

"Yes, I feel the pain, but it doesn't bother me" (Grahek 2007, 131).

This is a typical response of patients who have received a lobotomy. Before the operation, they complained of some definite pain so strongly and so persistently that they tried every kind of treatment without any remarkable effect. But, after the operation, they no longer complain and answer questions about the pain with the statement above. Surprisingly, the results of measurements of pain intensity, pain sensation, and pain reaction thresholds in lobotomized patients do not differ from those before surgery. Indeed, they continue to feel pain as unpleasant. However, according to the researchers, the main difference is observed in the affects and attitude of patients toward pain. They no longer treat pain with anxiety or fear and become indifferent to it.

This example is already sufficiently perplexing, but there is another example, which is more perplexing and difficult to understand with our conventional concepts.

Pain asymbolia patients with lesions in specific areas of the brain show similar responses to noxious stimuli as lobotomized patients. They show neither emotions of anxiety or fear nor avoidance behavior against painful or harmful stimulations. In addition, pain asymbolia patients seem to experience no unpleasant feelings. Rather, they sometimes show a positive response to painful stimuli and sometimes laugh or smile when receiving such stimuli.

Nikola Grahek describes the symptoms of this kind of patient in the following way:

One should remember that just such selective deficits in pain experience and pain behavior were characteristic of pain asymbolia syndrome. These patients were quite capable of detecting noxious stimuli, discriminating quality, and feeling pain. But, like the monkey studied by Dong et al., they were incapable of appreciating the threatening nature of such stimuli or displaying any avoidance or escape behavior. (Grahek 2007, 63)

To characterize the experience of these patients, Grahek uses the expression "feeling pain but not being in pain". Feeling pain means, in this case, detecting noxious stimuli, and being in pain means appreciating the threatening nature of such stimuli and displaying some avoidance behavior.

However, we must be careful here, because it is questionable whether it is appropriate to use the expression "feeling pain" in this case.

If we confront these kinds of dissociation phenomena, we easily tend to interpret the relationship between a normal case and an abnormal case in the way that the normal case is constituted of dissociated factors found in abnormal cases. However, in the normal case, feeling pain and being in pain are inseparably connected, and feeling pain is considered nothing other than being in pain. If we consider the dissociated factor found in an abnormal case as a building block, with which a normal phenomenon is constituted, it is the result of a misunderstanding, which is to be characterized as a "fallacy of misplaced concreteness (A. Whitehead)", i.e., the misunderstanding that a factor resulting from an abstraction is considered to be the most basic and concrete factor.

In spite of this risk of misunderstanding, we can learn an important lesson from the dissociation phenomenon of pain asymbolia patients. This kind of phenomenon shows in a negative way that a normal pain experience is a very complex and multidimensional event or process, which is constituted of sensory, emotional, and behavioral responses to stimulations. If we take this complex character of pain experiences seriously, we can immediately understand how abstract philosophical discussions about the qualia problem are. If we detach the qualia of pain experiences from emotional and

behavioral characteristics, we would only have a diluted experience, which could be found only in such a case as pain asymbolia, and it would be far from being the essential core of a pain experience.

A similar thing can be said about the perceptual theory of pain experiences. If we understand pain experiences as purely sensory and perceptual, they would be like the experiences of pain asymbolia patients.

Both subjectivist and objectivist views of pain commit the same fallacy, namely the fallacy of neglecting the complex and multidimensional character of pain experiences.

Not only in an exceptional case such as a lobotomized or pain asymbolia patient can we find complex and multidimensional characteristics of pain experiences, we can also find them in much more common pathological cases.

For example, there is a well known difference between acute pain and chronic pain. Acute pain is pain people feel upon sustaining some physical injury. On the other hand, chronic pain is pain people continue to feel although tissue damage has healed and they no longer suffer from a definite physical injury.

Some physiologists, such as Melzack and Wall, who proposed the gate control theory of pain, criticized the naïve view of pain, according to which pain is always considered to be connected to some physical injury, and emphasized the complex and multidimensional character of pain.

Pain experience was reduced to a one-dimensional sensory experience that varied only in intensity. In the 1970s, however, the definition of pain changed from an injury-produced response to a multidimensional subjective experience. Peripheral and spinal mechanisms are obviously important. But they are only part of the story of pain. Many people suffer severe chronic pain in the absence of any detectable physical cause, which forces us to explore neural programs in the brain, where subjective experience occurs. (Melzack / Wall 2008, xii)

Pain is a complex experience, which is determined not only by physical stimulations but by a variety of factors, including the past history of the patient, the meaning of the injurious agent or situation to the subject, and the state of the mind of the subject at the moment of the experience. If we take such a multidimensional character of pain seriously, it is obvious how

naïve the question is, which many philosophers have discussed for a long time.

When it comes to philosophical questions concerning pain experiences, it has been a cliché to ask whether or not pain can be identified with the firing of C fibers, which are activated by damage to a bodily part. However, as cases of soldiers on the battlefield indicate, there are many cases in which injuries occur without any pain experiences. The reverse is also true, namely in the case of chronic pain, pain experiences occur without definite physical injuries.

In the above citation, Melzack and Wall refer to the role of brain activity to explain the complex and multidimensional character of pain experiences. Of course, brain activities play an important role in pain experiences. But, as I would like to concentrate on the task of clarifying the complex and multidimensional structure of pain experiences from a phenomenological point of view, I will not go into physiological discussions. In any case, if we take the multidimensional character of pain experiences seriously, pain experiences are to be understood neither as subjective feelings detached from every emotional and behavioral response nor as a simple physical event of C fiber firings, but as a complex and multidimensional responsive event of subjects reacting to the world in which they live.

To explicate this characteristic way pain is experienced, I would like to take up Erwin Strauss' phenomenological view of the senses.

2. PAIN AS A DISTURBED EMBODIED BEING IN THE WORLD

In the well-known work *About the meaning of senses (Vom Sinn der Sinne)*, a phenomenological psychiatrist, Erwin Strauss, comprehensively criticized the popular view of sensation, which is based on Cartesian dualism or a mechanical image of the body. In this view, sensation is characterized as a preliminary stage, which prepares materials for cognition. According to Strauss, sensation cannot be considered to be a kind of cognition or one phase of cognition, but must be understood as a "communication" between the subject and the world. This relationship is realized as a responsive movement of the bodily self to the meaning of the world. "Sensing is not a confirmation of some objective facts and qualities but is a process of

confrontation with the world" (Strauss 1978, 386). Every kind of sense, from visual through auditory, olfactory, gustative, tactual to pain sense, can and should be understood as a way of "being in the world" in its particular modality.

On the other hand, each sense has a different structure and meaning, and has characteristics that cannot be reduced to those of other senses. Strauss called this relationship between different senses the *spectrum of senses*.

According to Strauss, as we interact with the world in a particular way through each sense, every sensible experience has not only a factor of intentionality, i.e., the factor of "directing oneself to (Sich-richten-auf)", but also has a "pathetic" factor (ein pathisches Moment) of "being suffered from (Getroffen-sein-durch)". The way these two factors are combined determines the characteristics of each modality. While in the case of the visual sense the intentional factor and the objective orientation are predominant, in the case of pain the pathetic factor and the character of suffering are to the forefront.

In addition, interaction with the world includes social and personal relations with other persons, so the spectrum of senses implies a variety of "I and *the other* relation". While each modality of the senses has its own particular variety of aspects, a fundamental theme of "I and *the other* relation" varies from one modality to another. According to Strauss, in the visual modality predominates a persistent relationship, in the auditory modality an actuality, in the sphere of touch a mutual relationship, in the field of smell and taste a physiognomy, and in pain a power relationship. We can even talk about a sociology of senses (Strauss 1978, 395, 402).

Seeing and contemplating someone and touching and feeling someone have essentially different meanings in our society, just as seeing disgusting things on the street and touching and tasting such things are totally different experiences for us.

In this way, the concept of the spectrum of senses includes various meanings, but when it comes to pain experiences, the difference from the other modalities is especially conspicuous.

All of these circumstances are long since familiar to 'the child who once received a burn (das gebrannte Kind). The child shrinks from the fire, because it has become clear how differently the same thing reacts to her in the case where it is seen from the case where it is touched. Once and for all times, the child had learnt that it makes her painful to touch a wicked oven. We all are children who have once received a burn and know that, from seeing to touching, we not only exchange visual stimulations with tactile stimulations but that the way of contact is changed and that we experience things and ourselves in alternating aspects. Through the experience, the child learned that the oven, this unique object, can be painfully hot and it is better not to touch it. The child does not need to learn the characteristics of modalities of senses. The characteristics of senses are directly familiar as a natural gift, which makes possible that the child has such an experience about the wicked oven in its particularity. (Strauss 1978, 394)

Unfortunately, not everyone is a child who once received a burn. As I have indicated in the first part of this paper, people who suffer from *congenital analgesia* and other types of insensitivity to pain cannot enjoy this natural gift. When it comes to pain asymbolia patients, they can "feel" pain, which means they can discriminate noxious stimuli, but they are incapable of appreciating the threatening nature of such stimuli or displaying any avoidance behavior. In this sense, these people *touch* a hot oven, just as they touch a desk or just as they *see* a hot oven. If we take these possibilities into consideration, the description of the difference between seeing and touching, which Straus indicates in the above citation, is not sufficient. In the case of pain asymbolia patients, seeing and touching are not so different as in the case of other normal people. In this sense, what makes us children who have received a burn is not the sense of touching in general but the sense of pain in particular.

Indeed, emphasizing the event character of sensing, Strauss himself focuses on the characteristics of the sense of pain in the following way:

When someone feels pain, everything in her is brought into movement. The world penetrates into her and threatens to overwhelm her. Feeling pain means experiencing directly the disturbance of the relation to the world. Thus, feeling pain means at the same time feeling oneself (*sich-empfinden*), i.e. finding oneself in the relation to the world, or to be more exact, finding oneself changed in the bodily communication with the world. (Strauss 1978, 18)

Strauss emphasizes here the *disturbance (Stoerung)* character in the feeling of pain in contrast to other perceptual relations to the world. The disturbance means a disturbance of the relation to the world, which is realized through various senses. If we take this characteristic seriously, we must consider that even if the sense of pain belongs to one aspect of the spectrum of senses, it has a peculiar character, which cannot simply be placed in a row with other senses. While various types of sense make the relation to the world possible, or open various perceptual worlds to us, the sense of pain functions rather to disturb the relation to the world and make one focus one's attention on one's body and oneself, closing access to the world. To clarify this characteristic of the sense of pain, in the following I will consider the relationship between touch and pain more carefully.

3. TOUCH AND PAIN

When I put my finger at an edge of a desk and touch it moving my finger, I feel and find the form and texture of that part of the desk. But, if I push my finger at the edge a little more strongly or move my finger along the edge a little faster, I feel not only the form and texture of the desk but also the pressure from the desk on my finger. If I push my finger even more strongly or move faster, I begin to feel pain in my finger. If the form of the edge were to be very sharp or rough, I would injure my finger, and the pain in my finger would remain even after my finger became detached from the desk and perhaps even after the injury had healed.

In this seemingly simple experience, we can differentiate at least four types of experience.

The first one is the usual tactile experience, which is understood as a typical intentional perceptual experience. The attention of my consciousness is focused on the object, in this case, the form and texture of the desk. This type of experience is sometimes classified as *active touch* in contrast to *passive touch*, which we experience when we cannot control our exploratory activity, for example when some part of our bodies is touched by something or someone.

The second type is a tactile experience, which is constituted not only of the intentional experience of the edge of the desk but also of the feeling of pressure on my hand. Even in the first case, we could identify the feeling of pressure, if we were to change the direction of attention, but usually attention is not focused on this sensation. When we use the Husserlian concept, in the first case, a feeling of pressure constitutes a *hyletic* factor of the tactile experience, which is conscious in the sense of "lived" (*erlebt*), but is not objectively conscious. In contrast, in the second case, this factor is focused upon together with an objective factor. As this feeling of pressure is localized in my finger, it is also a feeling of my bodily part, and if we use a Husserlian term, it can be called *Empfindnis* (Husserl 1952, 144ff). In this sense, the experience is considered to be an experience of the qualities of a desk and at the same time an experience of my hand, thus it can be characterized as a twofold experience of my body and an object, or me and the world.

In the third type begins a feeling of pain, which takes the place of the hyletic factor or *Empfindnis* that played a role in constituting my body. The question is whether this change from the feeling of pressure to the feeling of pain brings about an essential change in the structure and the meaning of the tactile experience, and if it is an essential change, what makes the essential difference. At least in *Ideen* two, Husserl seems not to be so much interested in this question, as he takes up the feeling of pain or the feeling of being pierced together with a feeling of pressure and other tactile sensations without any particular reservations (Husserl 1952, 144ff).

As long as the pain is not so strong and is bearable, we can find a similar structure in this case as in the second case. If I can direct my attention to the object in spite of the pain in my hand, we could say that I "live" through the pain and perceive the object tactually.

However, even if I can continue to perceive the form and texture of the object, the appearance of the object is fundamentally changed. The edge of the desk begins to appear to me as a dangerous, awful, or wicked object, just like a wicked oven, which children touch and receive a burn. These characteristics are determined by emotion and value consciousness, and captivate my attention so strongly that it becomes difficult to direct my

attention to the object in a neutral way. In this way, as the pain essentially includes a value-laden and emotional character, the onset of pain changes the structure of the tactile experience fundamentally. In addition, as the feeling of pain includes an avoidance attitude, my attention begins to be distracted from the appearance of the object. It is these characteristics of the distraction from and the disturbance of the tactile experience that begin to be realized when the feeling of pain begins.

Corresponding to this process of disturbance and distraction, attention is focused on the feeling of pain itself. Consequently, the feeling of pain has a self-reflexive character, i.e., the character of feeling oneself (*sich-empfinden*), and the subjective character of pain experience comes to the fore. But, we must be careful here. This subjective character of a pain experience does not mean subjectivity is detached from the body or the world. Feeling pain, rather, means an essential involvement in the bodily relation to the world, although it is a disturbed relation. According to Straus, the world penetrates me and threatens to overwhelm me when I feel pain. Feeling pain means suffering, but it means suffering in and from the world.

The fourth and last type of experience of the episode is the experience I have when I let my finger leave the object but the pain remains. In this situation, the disturbance character of pain is generalized. Even if I do not touch something, I continue to feel pain. A pathetic factor of "being suffered from" is not related to a definite object, but is extended to everything in the world, which I can touch with my painful finger. The world appears no longer to be a place where I can freely engage in various activities, but rather a place where I will feel an unbearable pain. "The world threatens to overwhelm me". I live in a different world from the world in which I had lived before when I felt no pain.

If the feeling of the pain in my finger remains further, although the injury is healed, the situation becomes much worse. I not only feel pain, but I cannot understand why I feel pain or why I am involved in such a disturbed relation with the world. Not only does the world threaten me, but I am alienated from the world and at the same time alienated from my own body. These are typical experiences suffered by chronic pain patients. In the case of chronic

pain patients, "the dissolution of the lifeworld" occurs and the patient is "worldless" (Morris 2013, 172).

In the case of chronic pain, we cannot easily say that we experience a disturbed relation with the world *because* we continue to feel pain, but it would sometimes be more appropriate to say that *because* we experience a disturbed relation with the world we continue to feel pain. It is no longer clear which is the cause and which is the effect. It is rather the case that the experience of the disturbed relation with the world is nothing but the feeling of pain. Just as emotional and behavioral factors cannot be detached from the sensory feeling of pain, the disturbance character cannot be detached from the feeling of pain.

The disturbance character has not only a negative meaning. It can also have a positive meaning. If our relation with the world is disturbed, we are forced to retreat from the confrontation with the world in some way or other, and it makes it possible for us to have a place and time for rest and recovery. However, this positive meaning can easily be changed to a negative one, because the abandonment of the confrontation with the world can easily be fixed, and the patient cannot find a way to the world and the pain becomes a kind of trauma and gets stronger.

Every pain experience has this ambivalent meaning related to the disturbance character, whether the pain is categorized as acute or chronic.

In addition, we can interpret this ambivalent and paradoxical character of pain experiences in a much broader perspective, because they can be considered to be rooted in the essential character of consciousness itself, which is realized as a bodily relation to the world through various senses. As far as our conscious access to the world is based on various sensory and perceptual experiences, which are realized as an embodied being in the world, our consciousness cannot escape from the vulnerability of suffering from the world. The factor that makes possible our conscious access to the world, is at the same time the factor that makes us vulnerable in our world. How to strike a balance between the two factors constitutes how to realize our lives in this world.

PROVISIONAL CONCLUSION

Think of another episode.

A small child, who runs cheerfully away from her mother, stumbles and falls on the street. She hits her knee and begins to cry. Her mother approaches her and caresses her knee, speaking to her gently. The child stops crying and begins to run again.

In this familiar case, touching the knee of the child tenderly has the function of stopping the disturbed relation and opening her access to the world again. We cannot simply say that, because her pain stopped thanks to her mother's touch, she recovered her access to the world. It is rather the case that because she recovered her access to the world thanks to her mother's touch, her pain decreased and stopped. Just as the feeling of pain is inseparable from the realization of a disturbed relation with the world, ceasing to feel pain and opening access to the world are also inseparable.

As we have seen, the multidimensionality of pain experiences shows that there are various factors in the world that disturb our relation with the world and make us feel pain. But, it is also the multidimensionality that makes our relation with the world recover in various ways. The vulnerability and resilience of our conscious lives are inseparable and constitute two sides of the same coin. The paradox of pain, which I mentioned at the beginning of this paper, could be interpreted as nothing but a reflection of this paradoxical essence of our conscious lives.

REFERENCES

- BRAND, P. / YANCEY, P. (1993). *The Gift of Pain: Why we hurt and what we can do about it* [previously titled *The Gift Nobody Wants*], Grand Rapids, MI: Zondervan.
- GRAHEK, N. (2007²). *Feeling Pain and Being in Pain*, Cambridge, MA: The MIT Press.

HUSSERL, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, The Hague: Martinus Nijhoff.

MELZACK, R. and P. D. WALL (2008²). *The Challenge of Pain*, London: Penguin Books.

MORRIS, K. J. (2013). "Chronic Pain in Phenomenological/Anthropological Perspective", in R. T. Jensen / D. Moran (eds.), *The Phenomenology of Embodied Subjectivity*, Dordrecht: Springer.

STRAUSS, E. (1978²). *Vom Sinn der Sinne. Ein Beitrag zur Grundlegung der Psychologie*, Dordrecht: Springer.



PHENOMENOLOGICAL REFLECTIONS ON THE STRUCTURE OF TRANSFORMATION: THE EXAMPLE OF SUSTAINABLE AGRICULTURE¹

REFLEXIONES FENOMENOLÓGICAS SOBRE LA ESTRUCTURA DE LA TRANSFORMACIÓN: EL EJEMPLO DE LA AGRICULTURA SOSTENIBLE

Elizabeth A. Behnke

Study Project in Phenomenology of the Body, Washington
sppb@openaccess.org

Abstract: This essay will move toward a phenomenology of "more" in ten steps. 1st, situates the investigation within the tradition of Husserlian phenomenological practice, then 2nd draws upon Husserl's own experience of doing phenomenology. 3rd considers some initial aspects of the structure of the lived experience of "more" and 4th is about the number series, while 5th addresses the primal experience of time, space, and movement. 6th focuses on the phenomenological notion of horizons, then 7th turns to the related question of transcendence. 8th takes a critical look at a particular conceptual model sometime used in thinking about the experience of "more"; 9th briefly brings out one of the ethical implications of this critique; and finally, 10th highlights some of the ways in which the research documented here is itself still incomplete and demands "more".

Keywords: Husserl. Horizon. Transcendence. Apperception. Number series.

Resumen: Este ensayo se moverá hacia una fenomenología de "más" en diez pasos. El 1^o, sitúa la investigación dentro de la tradición de la práctica fenomenológica husserliana; luego, el 2^o, se basa en la propia experiencia de Husserl de hacer fenomenología; el 3^o considera algunos aspectos iniciales de la estructura de la experiencia vivida de "más" y el 4^o es sobre la serie numérica, mientras que el 5^o aborda la experiencia primordial de tiempo, espacio y movimiento. El 6^o se centra en la noción fenomenológica de horizontes; después el 7^o pasa a la cuestión relacionada con la trascendencia. El 8^o echa una mirada crítica a un modelo conceptual particular usado en algún momento para pensar sobre la experiencia de "más"; el 9^o destaca brevemente una de las implicaciones éticas de esta crítica; y, finalmente, el 10^o resalta algunas de las formas en las que la investigación aquí documentada todavía está incompleta y exige "más".

Palabras clave: Husserl. Horizonte. Trascendencia. Apercepción. Serie de números.

¹ One of Lester Embree's interests was fostering international cooperation among phenomenologists; I have accordingly based this contribution to his memorial volume on a lecture I delivered at the Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (Morelia, Mexico) in 2012. But in addition, I have attempted to honor another principle dear to his heart: namely, that "phenomenology" is not merely a matter of commentaries on texts or arguments about philosophical positions, but demands fresh descriptions and analyses based on the living evidence of the phenomena/experiences themselves.

1. BEGINNING A PHENOMENOLOGICAL JOURNEY

To those familiar with the history of the phenomenological tradition, it may well seem that Husserl's vision of phenomenology as a cooperative venture, a communal journey along a shared path, was doomed to failure. Not only was his work often misunderstood (cf., e.g., Ziri6n 2003), but such figures as Heidegger, Sartre, Merleau-Ponty, Levinas, and others all left Husserl's path to go their own way, although many who turned away from what they saw as Husserl's philosophical commitments continued to make use of his phenomenological findings, even if they gave these findings a different philosophical interpretation. Nevertheless, for some of us, the best way to follow Husserl is to take up the full range of his phenomenological methods in order to carry out phenomenological investigations of our own, which may involve not only confirming, correcting, or building upon his results, but bringing his methods to bear on new themes, guided in each case by our own experiential engagement with the matters in question. Thus there is indeed a sense in which we can still speak of Husserlian phenomenological practice as a living tradition of "resolute cooperation"² among fellow researchers.

And this was truly important for Husserl. It is well known that he considered himself a lifelong beginner (cf. 5/161), and he was fully aware that the field of phenomenological work that he brought to light was immense, calling for much further exploration beyond what he himself would ever be able to accomplish³. He therefore extends an open invitation to us to join him in this labor and to carry on the tradition he inaugurated. However, this is not merely a matter of appropriating certain terminology or vaguely alluding to certain ideas (cf. 14/335; 34/312). Instead, it means genuinely *doing* phenomenology for ourselves⁴—putting phenomenological methods into actual practice in order to

² See 19-1/16f. All citations in this form refer to volumes of the *Husserliana* series (Husserl 1950ff), with page number or section number(s) following the slash. Volumes from the *Briefwechsel* (Husserl 1994, BW) and *Husserliana Materialien* (Husserl 2001ff, HM) will follow the same convention, with the volume number preceded by the abbreviation indicated, while *Erfahrung und Urteil* (Husserl 1939) will use the abbreviation EU. Citations from Husserl are illustrative rather than exhaustive.

³ See, e.g., 1/98; HM7/95, and cf. BW4/22, where in a letter to Dorion Cairns (21.III.1930), Husserl writes, "Das Leben sagt man ist kurz, die Kunst lang. Die philosophische 'Kunst' ist allerdings unendlich und angesichts der Unendlichkeit, die doch Lebensaufgabe geworden ist, [...] is man immer Anfänger und Kind, wie lange man leben mag".

⁴ Cf. BW4/24, from the same letter: "Bedenken Sie, dass meine Schriften keine formelhaft zu lernenden Resultate bringen, sondern Fundamente um *selbst* bauen zu können, Methoden um *selbst* arbeiten zu können, Probleme, sie *selbst* zu lösen. Dieses Selbst sind Sie, wenn Sie Philosoph werden wollen. Philosoph aber ist man stets nur als Werdender und als Werden Wollender. Somit: Glückauf! (der Gruss der Bergwerksarbeiter beim Einfahren)".

investigate experiencing, that which is experienced, and the fundamental correlation between them (6/§46; cf. 17/§98).

Now as we know, Husserl himself returned to the ongoing project of phenomenological investigation as a daily practice, producing literally thousands of pages of research manuscripts in which he works out specific phenomenological themes. Over the years, these investigations have become increasingly available to fellow researchers all over the world as more and more of this material has been published⁵. In fact, the journey documented in this essay—the journey toward a Husserlian phenomenology of “more”—began when I noticed a particular remark that occurs in a research manuscript from 1929, where Husserl uses the word “more” in a certain sentence, then immediately refers to the need to inquire into “what this empty-formal talk of ‘more’ may mean”⁶. I shall eventually return to this passage in order to examine his remark in the context in which he makes it. At this point, however, let us consider a curious circumstance. The remark in question, which is a remark about the use of the word “more”, is itself an example of the *lived experience* of “more”: Husserl is recognizing that what he has just said isn’t enough; more needs to be said, because there’s something in need of further elucidation. And he has this experience over and over again in his daily writing practice. We might describe the kind of “more” that comes to the fore here as a *motivating* “more” that can become experientially palpable (not just to Husserl, but to any phenomenologist) whenever the matters themselves seem to demand something from us—namely, more phenomenological work. Let us accordingly begin by considering some examples from Husserl’s own experience, focusing not merely on the word “more”, but on the lived experience of “more needs to be done here”, whatever words may be used to express this experience.

2. THE MATTERS THEMSELVES MOTIVATE “MORE”

Imagine Husserl sitting at his desk, working on a description. He has been writing for some time, and perhaps he pauses to consider what he has just said—and the next sentence he writes indicates that there is still more to be done

⁵ It is well known that Husserl explicitly considered his *Nachlass* to be part of his philosophical/scientific legacy; see Luft 2004, and cf., e.g., BW5/151f, where in a letter to Natorp (1.II.1922), Husserl speaks of being unable to complete a systematic work, adding (152), “Vielleicht arbeite ich, mit aller menschlich möglichen Anspannung der Kräfte, nur für meinen Nachlaß”. See also Behnke 2014 on how to approach the research manuscripts that make up most of the *Nachlass*.

⁶ “[...] so muss nun erst gefragt werden, was diese leer-formale Rede vom ‘mehr’ bedeuten darf” (39/290).

(see, e.g., 14/528; 39/14; cf. HM8/28; 39/386, 451). Perhaps he says something about the origin of the “more,” as when he notes that “reflection” already tells us “more” than what has just been said (39/365), or perhaps he realizes that he needs to carry out specific supplementary studies (34/194; cf. 39/379) in order to “do justice to” the phenomena (39/398). He frequently acknowledges that what he has written is “unsatisfactory” (39/848) or “insufficient” (39/433), noting, for instance, that it is too “hasty” and merely indicates “themes” for further work (39/398 n.2). Sometimes he asks himself what needs to be done next (39/421), perhaps referring to the “remarkable questions” raised by his meditations (39/477), and declaring that this “has to be researched” (39/295; cf. 388) or writing “to be worked out” in the margin (see, e.g., 34/563; 39/820, and cf. 29/xxxiv n.6); in some cases, he also indicates the difficulty of actually carrying out the required investigations (39/431; cf. 532, and see also 32/146). From time to time, he comments that what is needed is another distinction (39/297; cf. 396), and he often sees the need for a more precise description (39/379). Sometimes he is able to carry this out immediately—the next sentence begins “More precisely”: (39/386, 433, 436, 472), and the analysis proceeds. Throughout, however, he is driven by the need to attain full clarity about the matters he is investigating (39/394, 419, 431, 532; cf. 21/244), and this motif is already emphasized in a diary entry from 25 September 1906, where he insists in the strongest possible terms that he cannot live without clarity (24/445; cf. 21/469). As he goes on to say in these 1906 “Personal Notes”, however, it is not enough just to know the guiding principles and the methods that would lead toward this goal; “we must also actually carry out the work. We must walk the paths themselves. We must solve individual problems step by step” (24/445; cf. 20-1/273, 286), even if, as he says, our initial steps only anticipate and predelineate the results that our further meditations will eventually yield—results demonstrating that this is indeed a path upon which one can proceed (34/291)⁷. For as he also indicates, the first steps we take in attempting to articulate a complex, concrete whole may be “abstractions” from this “mute” and still

⁷ The metaphor of a path recurs in Husserl’s thinking. See, e.g., 8/169; cf. 1/48, where it is characterized as a path we can take together, and HM6/6, where it is noted that the path takes patient and constant work. See also Husserl’s description of it as a path of “thorny investigations” (17/251) and his observation that once an initial pathway of investigation opens up a realm of inquiry, “*other paths* are possible” (17/11), so that other researchers can enrich and correct the first researcher’s findings (20-1/325; 3-1/224; 5/161f). Finally, cf. 15/419, where Husserl acknowledges that the goal may not lie at the end of the path, but in the journey itself.

unknown whole, yet they are not severed from it: we may need “more” work to reach this concrete whole, but we are still guided by it every step of the way, even before it is fully there for us to see (34/296; cf. 39/439, 477f).

All of this suggests an extraordinary picture of a man who sees phenomenological practice as both motivated by the insufficiency of what has been accomplished so far—what we have already done points to “more” that we need to do—and guided in advance by this “more,” which is not only a “more”-in-the-making, but a *particular* “more” moving along a particular dimension of experience (here in our example, the lived experience of actually doing phenomenological work). In other words, phenomenological work is remarkably similar to artistic creation. For example, a sculptor who is modeling a head may succeed in shaping one feature, but this still “requires” the production of further parts of a whole that is still in becoming (39/381), and each new part that comes to completion continues to call for “more” until the work is done⁸. In phenomenology, however, even a description that seems to be relatively complete will still imply further themes to be described, and the process begins all over again; there is always more phenomenological work for us to do.

Now we are, of course, still at the beginning of our journey toward a phenomenology of “more”. But even at these early stages, we can already discern the outlines of the type of experience we are investigating and begin to thematize these emerging structures, a task to which I shall now turn.

3. PRELIMINARY STRUCTURAL FEATURES OF “MORE”

The first point to note is that the word “more” itself *needs more*: like the word “this”, it functions as an occasional expression whose fulfilling sense will depend upon the context (think, for example, of a tiny child enthusiastically demanding “more”—whether the child wants to eat another banana or hear another bedtime story will depend on the circumstances). Thus the very notion of “more” implies the question, “more *what?*” and the schematic answer, “more of *this*”. I will term this experiential structure “*this/more*”, and we can immediately see that this pattern expresses an invariant that can be discerned

⁸ The process is actually more complex than this, since a newly achieved part may retroactively transform the whole that is guiding the production of its parts; cf. 23/18.

across innumerable variants. For instance, in my brief survey of Husserl's experiences of "more" being needed, I did not indicate the very different contentual contexts from which I took my examples. Instead, I took these and other cases precisely *as* examples-*of* more phenomenological work, even though in each concrete situation, a more specific "more" was indeed required by the particular "this" that implied it and called for it. But even if we stay within a single context, we may well find that the "this/more" pattern can be an *iterative* operation: I fulfill the first "more" with further description, then I see that "this" new description too requires "more". In addition, the reiteration of the performance of going on to say still "more" points to a correlative *capability* that I can count on every time I carry out, for instance, "more" reflection, "more" description, "more" analysis.

To sum up our progress so far, we have identified a basic "this/more" structure that can be exemplified in many different ways; we have recognized that when we move from "this" to "more", the latter can then become a new "this" calling for a further "more"; and we have realized that the "more" can refer to bringing our own capabilities into play "once again", as well as to something "more" lying on the side of the matters we are experiencing. I should also highlight two further themes that have already begun to emerge (themes that will return in various contexts below): namely, the notion of "motivation" and the theme of "wholeness". At this point, we are certainly far from claiming that we have found "the" essential structure of "more", and we cannot even assume in advance that the lived experience of "more" will always take the same form. But we have at least discovered some possible descriptive dimensions of the experience. It is now time to turn to a very different sort of example.

4. "AND ONE MORE" AS THE PRINCIPLE OF THE NUMBER SERIES⁹

In the natural attitude, the series of whole numbers is simply available, ready-made, already there for children who are beginning to learn arithmetic,

⁹ This section cannot hope to do justice to the many issues arising with regard to Husserl's pre-phenomenological work on arithmetic; see not only *Husserliana* 12, 21, and 22, but Husserl 2005, along with Ierna 2005, 2006. I have also considered some of Husserl's early phenomenological work on logic (see *Husserliana* 24, as well as *Husserliana Materialien* 2, 6), but here too, I am only touching upon a few of the themes most relevant to the present essay; a full investigation of how these themes play out in the *Logical Investigations* (*Husserliana* 18, 19-1, 19-2, and see also 20-1, 20-2) is obviously outside the scope of this investigation.

and for the rest of us as well. But for the pre-phenomenological Husserl, what is of interest is searching out what he called, under the influence of Carl Stumpf, the “psychological origin” of the concept of number. And under the influence of Karl Weierstrass, Husserl approaches the problem in terms of numbers as multiplicities of unities (or “units”) achieved by counting (Ierna 2005, 3). The principle is simple: we can start with any number we please¹⁰ and add one more (see, e.g., Husserl 2005, 300/301; 12/489), proceeding unidirectionally and without limit (*ib.*, 12/220; cf. Ierna 2005, 20)—theoretically, to infinity, in a peculiar “and so on” such that we need not actually keep on counting forever, but can stop at any arbitrary point (Husserl 2005, 288): all that matters is that we grasp the principle of a well-ordered series that proceeds from n to $n + 1$ ¹¹, and “since the law of formation of our series is unambiguous, always only the same formation can result” (Husserl 2005, 302/303). In short, the number series is produced according to what I have termed a “this/more” structure, or more precisely, through an iterative procedure of augmentation, each time involving “this” number *and* “one” [unit] “more”.

But more is required here. Husserl not only emphasizes the importance of the operation designated with the word “and”—then further elaborated in the notion of “collective combination”¹²—but highlights a specific kind of formalizing abstraction according to which anything whatsoever can become “something” to be counted¹³. This abstraction disregards the particular contents of the items, so that each item is now merely seen as “something”, and our interest is directed solely upon linking this “and” this “and” this, and so on, in thought (12/79; cf., e.g., 80, 84, 117, 335ff). For instance, my soul and a triangle = 2 (12/142); the planet Jupiter, a contradiction, and an angel = 3 (12/145); a feeling, an angel, the moon, and Italy = 4 (12/16, 298); God, the Devil, immortality, a contradiction, and a piece of Swiss cheese = 5 (Husserl 2005, 282/283). All that

¹⁰ See 12/129ff for the special problems involved in understanding 0 and 1 as “numbers” through this procedure.

¹¹ 24/436; cf. 12/226. Note that with the notion of a “series”, the whole numbers are not all directly connected with one another, but only with the previous number and the next number—21/85, 158. This can be termed a principle of immediate adjacency, and we shall return to this principle in §5 below.

¹² Cf. 12/336ff. However, strictly speaking—as Ierna 2005, 15, points out—numbers are produced via counting and quantities via collecting.

¹³ Cf., e.g., 21/66, 159; HM2/32, 35, and see also HM6/82ff, where Husserl contrasts the notion of “something”, as an empty shell or hull without a material-contentual core, with the notion of “this”, in which the full signification is provided by the context, but is not expressed. He concludes that “this” and “something” are neither equivalent nor completely separable, and that they are woven together in the notion of “a certain...”, where something determinate is thought in an indeterminate fashion (HM6/86).

matters is that each item is noticed in its own right as a specific, separate something (12/57).

Yet this raises the question of what counts as –and is literally to be *counted* as–an “item”. Husserl points out that each such item is both identical with itself and different from the other items; then, by carrying out number abstraction, these “unities” can be treated as “units”, so that each is considered merely as “one”¹⁴. Underlying this formalizing abstraction, however, is our customary comportment in everyday life: Husserl notes that as a rule, we count *things*, in the narrow sense, and he goes on to specify that what he means are more or less sharply bounded *wholes* that stand out from their surroundings by virtue of the intimate inner coherence of their parts (12/154, 207). In other words, he is appealing to what we now usually term Gestalt-coherence. And this is hardly surprising, given that Husserl himself was one of the very first researchers¹⁵ to describe this notion on the basis, as he says, of “the *testimony of experience*” (12/203). Moreover, in the course of turning to experience, he comes up with a key distinction between two different kinds of wholeness, each characterized by a different kind of “more”.

Now one thing that sets Husserl’s thinking in motion here is that when we experience a multiplicity (*Vielheit*), the question of “how many” (*Wieviel?*) may arise, motivating the operation of enumeration and leading to an answer in terms of a numerical amount (12/15). But how is it that we can experience a “multiplicity” in the first place? For example, we look up at the sky and see “many” stars, or we look around and see a “group” of people, and Husserl wants to know how it is that we can grasp such groups in an instant without actually needing to count their members (12/196ff). His answer is that what we notice is a *configuration* that “leaps out at us immediately” (12/205), so that the “Gestalt moment” provides a framework within which we can then (if we like) apprehend now this and now that element (Husserl 2005, 298/299). In addition, however,

¹⁴ 12/49, 319; cf. 152ff on various sense of the notion of “unit” or “unity.”

¹⁵ See Husserl 2005, 298/299, where Husserl uses the notion of “Gestalt” and “Gestalt moment” in a lecture course from Winter Semester 1889/90. In 12/210f.n.1 he points out that his own work on what he also terms “figural moments” (see 12/203ff, and cf. 205n.1 on the terminological choice) predates Christian Ehrenfels, “Über Gestaltqualitäten,” *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie* 14 (1890) 249-292 (a work to which he did not have access in preparing his 1891 *Philosophie der Arithmetik*), suggesting that both of them had been influenced by Ernst Mach, *Beiträge zur Analyse der Empfindungen* (Jena: Gustav Fischer, 1886); Ierna 2005, 19 n.61, 34, supplies relevant page numbers in Mach (43ff, 104, 128), while Ierna 2006, 80, reminds us that Husserl also turned to Stumpf’s notion of fusion (*Verschmelzung*); see also 20-1/295.

even when it is not a case of a multiplicity of similar items all given simultaneously, and instantaneously seen as a group (a flock of birds, a heap of apples, a row of trees, a herd of cows, and so on)¹⁶, each of the “things” belonging to the multiplicity is (as we have already seen) itself an item—a whole that is itself, as we say, “more than the sum of its parts” in what for Husserl is a very specific sense. And it is here that the two different kinds of “more” will come into play.

On the one hand, we can consider, for instance, various parts and properties of a rose, making, as it were, a mental list of the features we have noticed and considering these features as a *totality*. On the other hand, when we consider the rose itself as a *whole*, we find that the relations linking the parts of the rose are presented “as, so to speak, a certain ‘more’” in contrast to a mere totality of noticed items, and these relations make the rose a unity¹⁷; it is not a mere *collectivum*, but a “complexity” (*Vielfachheit*) that is more than a “multiplicity” (*Vielheit*) of separate parts, even if a subsequent analysis does indeed thematize “a multiplicity of parts noticeable in their own right” within the whole that unifies them (12/204; cf. 21/85). In other words, the whole is more than the moments that we can then go on to discern in it. Such moments can “offer different degrees of resistance” to being singled out, and some “cannot be independently apprehended at all”¹⁸. In any case, however, the “more” that belongs to a whole in the Gestalt sense is integral to the “whole” itself. Or in Husserl’s own words, “it is inaccurate to say: a whole consists only and alone in its parts. In all cases where we have and speak of a whole, there must rather always be present something *more* over and above the single parts, indeed precisely that which makes the whole a whole and which would have to be noticed to allow us to speak of a whole: i.e., the connection among the parts” (Husserl 2005, 284/285).

But in the same lecture, Husserl then immediately goes on to speak of the operation of collective combination into a *totality*, which involves a very different “more”. Here we are not just noticing separate items at different moments of

¹⁶ See, e.g., 12/203f, 210, 212; cf. 39/Text Nr. 42, Beilage XXXVIII, for later approaches to issues of unity and of plurality (whether it is a plurality of “same” or of merely “similar” items).

¹⁷ 12/72, 332; cf. 18, where Husserl writes, “so ist doch über die Einzelhalte hinaus etwas da”, using the phrase “over and above” rather than speaking of “das Mehr” as he does in the other citation from *Philosophie der Arithmetik* (12/72, based on the corresponding passage—12/332—in his *Habilitationsschrift*, the first chapter of which appeared in 1887).

¹⁸ 12/210. Husserl eventually elaborates the kinds of distinctions he is concerned with here by contrasting parts as “pieces” with parts as “moments” (see the Third Logical Investigation, especially, e.g., 19-1/272ff); see also 22/92 for the 1894 version.

time. Instead, through the iterative operation signaled by the word “and”, we are *collecting* these items, keeping those already gathered in grasp while combining them with the next one and the next (and so on) into a progressively larger number of items, all thought together as a totality. Thus when we reach the “sum total” (*Inbegriff*) through the operation of collective combination, the whole *is*, quite precisely, the “sum” of its parts: it is not solely a matter of the separate somethings we have counted; rather, what has made them into a “totality” is precisely the act of collective combination we have carried out. In this case, then, first we produce formalized “units” by abstractively disregarding the contents of each item, then we collect them into a whole that is only “more” than the parts (taken separately in their own right) by virtue of being a “sum total”. And although the items we are counting may indeed have initially appeared to us as a multiplicity of similar items, as with a herd of cows, it can also be the case that the items we have reduced to sheer “somethings” (the angel, the piece of cheese, and so on) are completely indifferent to the operations that bring them together. In the case of the Gestalt whole, however, if we do indeed focus on a particular feature, it is not a separate object for its own sake, ripped out of its whole, but is highlighted as a part *within* the whole, for “part” and “whole” are correlative concepts that “draw their meaning” from the very relation between whole and part (see 24/286f); here “abstraction” is not a matter of “formalization,” but of “explication” (cf. Husserl 1940–1941, 28). And for “this” part to be a part at all, it must already bear within itself an essential reference to a “more” of which it is always already a moment or member.

This distinction between a formalization into abstract “units” that can subsequently be collected into a totality, on the one hand, and the Gestalt-coherence of wholes within which various moments can be distinguished, on the other hand, will return in other guises below. Now, however, it is time to turn to some further fundamental dimensions that are organized, each in its own way, in terms of a “this/more” structure.

5. THE PRIMAL “THIS/MORE” OF IMMEDIATE ADJACENCY

As I have shown elsewhere, primal temporalization, primal motility, and primal spatialization all display a “this/more” structure¹⁹. To understand this, we

¹⁹ See Behnke 2009a, 204ff, for more details and references to Husserl’s texts.

must shift our focus from the ready-made world to deeper structures of constituting transcendental life.

For example, we are all familiar with what we take to be the "objective" time of clocks and calendars, or the "natural", cyclical time of day and night, of the moon and the tides, of the changing seasons. However, Husserl was interested in the deep roots of temporal experience in a primal self-temporalization that is the origin of the living present itself. Here, of course, the notion of the "living present" (*lebendige Gegenwart*) does not refer to an isolated and point-like "now-moment", but to a living "now" that is inseparable from the "just-past" and the "just-coming". Each just-past is in turn linked with the just-just-past, and this with the one before that, and so on, in a chain of "retentions" that still effectively haunt the present before they too sink back into a "past" reachable only through "recollection". One familiar example of retention is the experience of listening to someone speak: the words at the beginning of the sentence remain retentionally alive in us, without requiring any special effort of "memory", until we get to the end of the sentence in question. Conversely, the "protention" of the most immediately just-coming future predelineates what is just about to happen, and typically does so according to a "this/more" structure where what is predelineated as most immediately coming is "more of the same". In other words, the current "this"—for example, seeing a particular color—motivates the immediate anticipation of "more" experience of the same color. Now it may happen (and it frequently does happen) that the protention is disappointed rather than being fulfilled. But the protention of "more" can also be understood at different degrees of contentual specificity, so that what is protended is "more" color (of whatever shade) or "more" sensory experience (in whatever sensory field), or perhaps all that is protended is that "something will happen". But all protentions, no matter what their content, will follow a fundamental pattern of protending "more time" at the leading edge of "this" living present. Like the active iterative operation that most originally produces the series of whole numbers, then, this ongoing passive, primal temporalization proceeds by a principle of immediate adjacency, for what comes next is always the very *next* number or the very *next* now in a process that runs off in a single direction (toward ever larger numbers or an ever-opening future); such possibilities as counting backwards, or looking back at a past moment of time, presuppose that the primal (and irreversible) sequence (the number series or the stream of ever-new nows) is already available to us.

Now primal motility also displays a fundamental “this/more” structure: it lies in the very essence of “motility” per se that whatever kinaesthetic possibilities are currently being enacted, “more” actualization of kinaesthetic possibilities is always protended, whether in the form of ongoingly maintaining a particular kinaesthetic configuration or moving into a new one. Moreover, each kinaesthetic constellation predelineates a “halo” of immediately adjacent moves that I can make “from here”, from “this” configuration. However, unlike the ceaseless welling-up of “more time” at the leading edge of each living present, here the possibilities are multidimensional, for I can move in many directions, and I can reverse the movement as well, all within a bounded yet iterable system of possibilities²⁰. Finally, although in the natural attitude, we normally take space for granted as a ready-made expanse through which to move, it is primal motility that opens a primal, multi-dimensional space²¹ for us in the first place: “this” here is surrounded by its halo of “more” possible here’s that are immediately adjacent to the current here, whereas reaching a further “there” requires traversing a series of further immediately adjacent here’s, following one path or another until the desired “there” becomes a “here”.

But let us return from the deep structures of primal temporalization, primal motility, and primal spatialization to what they make possible at the more familiar level of lived time, lived space, and lived movement in the world of everyday life. How is the lived experience of “more” most palpable and pervasive here?

6. THE “MORE” OF EXPLORABLE HORIZONS

By now the notion of the horizon is a familiar one to phenomenologists²²; thus I shall only review some basic structures, beginning with the notion of the “inner horizon”. This refers to the possibility of explicating what is already given, bringing “more” features of “this” object to itself-givenness or to greater clarity–

²⁰ The kinaesthetic system can be seen as finite, yet open-endlessly available; moreover, there may indeed be limits to how far I can reach, but within these limits lie many possibilities of further kinaesthetic discrimination. Thus each specific kinaesthetic system is characterized in terms of “limits” and “leeway”, as is the kinaesthetic system as a whole.

²¹ Cf. the reference to the “multidimensional field” as the “first field of space-constitution” in 34/559; cf. also the reference to the “multidimensional continuum” of the entire co-present horizon in 11/428. Husserl initially addresses the role of kinaestheses in this regard in his pre-phenomenological works (see, e.g., 22/275ff, 416ff), and provides detailed analyses in his 1907 *Dingvorlesung* (see 16/IV., V., VI. Abschnitt).

²² See, e.g., Walton 1997, 2001, 2003; Geniusas 2012.

in other words, beginning with the lived experience of a whole and going on to appreciate the determinations proper to it, precisely as moments-*of* an articulated whole seen as such (rather than as a sum of atomistic, self-sufficient parts). This may often be governed by a “telos toward optimality”, although as Ihde (1977, 37) points out, the conditions appropriate for the optimal experience of something may well vary with the context: from a Cartesian perspective, we attain the optimal view of a tree on a bright, sunny day when we can most clearly see its physical-material features; for a Druid (or a shaman from another tradition), the tree should be seen on, say, a windy night with clouds sailing across the pale light of a crescent moon, or on a foggy morning with the wind mysteriously moving its branches, for it is then that its potent magical powers are most fully revealed²³. But in either case, what motivates the explication of the object is a drive toward acquiring knowledge (whether practical or theoretical), and this is an aim that can only be fulfilled by the experiential evidence proper to this type of object²⁴. In addition, however, the desire to find out “more” about the object is already guided by certain lines of implication proper to an object “of this type”. Thus the “more” that we are seeking is already shaped along the lines of apperceptive typicality, thereby motivating the actualization of certain capabilities rather than others. For example, I see a box with a lid and I open the lid to look inside, for even though I’ve never seen this particular box before, I already apperceive it “as” a box, and thus as offering familiar possibilities for exploration.

And such apperceptive familiarity also plays a role in the exploration of the external horizon. The object I’ve been examining sits “among” other objects, “in” a room “within” a building “on” a certain street, and so on, all according to a familiar iterative style (see, e.g., 15/198f; 11/428f): from this standpoint, here, I have a certain near-field in view, but a “next” near-field is already implied (see, e.g., 17/441; 29/141); then as I move farther, “more” is revealed and a new sector of the world (cf. 39/27) becomes my current near-field, with still further

²³ Note that optimality is typically relative and morphological, rather than exact—what matters is, e.g., being “close enough” to decipher the inscription on the monument, not one’s precise measurable distance from it. Cf. also 39/424, where Husserl indicates that the view from a roof or tower, or through a telescope, always points to the normal near-sphere and the naked eye.

²⁴ Thus both the Cartesian’s tree and the Druid’s tree offer appropriate experiential evidence, given the different interests at stake in constituting the type of “object” in question (*res extensa* within a material universe governed by causal laws on the one hand, crystallization of potency within a magical universe governed by magical resonances on the other).

fields ordered in concentric circles all around the current core of my world²⁵. But in addition, as I explore these unfolding fields, I experience various types of objects with different degrees of apperceptive familiarity (for example, in unfamiliar territory, I may not know whether or not this building is the school, but I do recognize it as “a” building)²⁶. Moreover, whether we are speaking of the explorability of inner or of outer horizons, the “more” to be revealed is correlative to my own *capabilities*—not only to my kinaesthetic capability, but also to my ability to focus my attention, fine-tune my sensibilities, and open myself up to what the world has to offer, for such abilities are what allow me to *actualize* what is apperceptively predelineated (cf., e.g., 39/440 n.1). Thus the teleological pull toward bringing “more” to itself-givenness rests upon my I-can (see, e.g., 17/447f), or more precisely, upon the “I can and do, but I can also do otherwise than I am doing”, so that I have some freedom to vary which appearances are currently given to me, despite the fact that “this ‘freedom’, like every other, is always open to possible hindrances” (1/82). At the same time, the very need to bring “more” into view than is currently visible to me is a necessary consequence of my situatedness. What accordingly stands in correlation to an experiencer who is characterized in terms of situated motility is a world that is characterized in terms of both perspectivity and horizontality—a world I am always in the process of acquiring, a world that is thus in constant movement, in ongoing becoming (15/201; cf., e.g., 39/436f). But there is still another aspect of the “more” of apperception that we have not yet considered.

7. THE APPERCEPTION OF WHOLENESS AND THE STRUCTURE OF TRANSCENDENCE

We have already come across the theme of wholeness as Gestalt-coherence. And although Husserl does indeed refer to the example of a rose as being more than the sum of its petals, leaves, and stem, his other examples (like those of many Gestalt psychologists) are often flat patterns—for example, in the lectures from Winter Semester 1889-1890 he refers to a configuration of dots on the blackboard (Husserl 2005, 298/299), while in the 1891 *Philosophy of Arithmetic* he speaks of focusing now on the white squares of a chessboard, now on the

²⁵ See, e.g., 29/86; 39/379 (and cf. 326), but see also Geniusas 2012, 181, on the notion of the world-horizon (*Welthorizont*) as a horizon that is not organized around an intuitively given “core”.

²⁶ See, e.g., 39/429: “der Typus *allgemeiner* oder *minder allgemein* sein kann”.

black ones (12/213), and so on. However, by the time of the 1929 Paris Lectures that we know as the *Cartesian Meditations* and of *Formal and Transcendental Logic* (published in 1929), Husserl has not only made the breakthrough to phenomenology that occurred in 1900-1901 with his *Logical Investigations*, but has turned his attention to the depth of our three-dimensional world in his 1907 lectures on the perception of things in space. Moreover, by 1929 he has been seriously engaged for nearly a decade with a phenomenology of the passive syntheses that stand in contrast to the kinds of active syntheses that are at stake whenever we carry out mathematical operations or form logical judgments²⁷.

But in addition, although Husserl is certainly concerned with the problem of transcendence in his earlier phenomenological investigations (see, e.g., 3-1/§§149ff), what I want to highlight here is a contrast between his pre-phenomenological work, where a pregiven object is taken as simply standing there before me as a whole, and his later work, where he is fully focused on the transcendent object *as given through "appearances" or adumbrations*²⁸. This is famously expressed at the beginning of the lectures on passive synthesis, where Husserl says, "External perception is a constant pretension to accomplish something that, by its very nature, it is not in a position to accomplish" (11/3; cf., e.g., 17/258, 288; 6/167). And this is because there is always "more" to a transcendent spatial thing than what is literally given in direct experience. In phenomenology, we typically see intentionality—being directed toward something, being conscious-"of" it—as being the main feature of conscious life, but for Husserl, the interplay between actuality and potentiality is crucial as well. What is actually given is not only experienced as "one side" of the object, but is informed by the consciousness of further potential views. Thus it is accompanied by horizontal anticipations that are not arbitrary, but are motivated by the current view, inviting further experience (drawing nearer to the object, walking around it, etc.) in order to confirm that what I am experiencing (the thing) is indeed "more" than the side I am actually seeing (1/18f; cf. 23ff).

Now as I have already indicated, Husserl's account of the explorability of both inner and outer horizons is indeed a correlational account, since this

²⁷ On multiplicities, identities, and wholes from the latter perspective, cf., e.g., 31/Beilage VII (96ff), VIII (98ff); cf. 44ff, 70ff.

²⁸ Another way of putting this is that appearances require apperception to be appearances-"of" something. Cf. Aguirre 1970, 178; Behnke 2011, 85, and the sources cited there. However, see also 22/110f for an early (1894) statement of the problem at stake here.

“explorability” stands in correlation to the experienter’s capabilities; I have expressed this by saying that situated motility stands in correlation to perspectivity and horizontality. But in that account, the very unity of the pregiven things-to-be-explored was not yet addressed. Now, however, it is possible to point out that these “pregiven” unities stand as correlates to a “pregiving”²⁹ consciousness that “is indeed [...] a meaning of what is meant in it [*Meinung seines Gemeinten*]”—yet “at any moment, this something meant [*dieses Vermeintes*] is more [...] than what is meant at that moment ‘explicitly’” (1/84). We can flesh out this quote from §20 of the *Cartesian Meditations* with a parallel passage from §94 of *Formal and Transcendental Logic*, where Husserl denies that experience is something like a window that opens upon a world of ready-made things (17/239). Instead, it is “the performance in which for me, the experienter, experienced being ‘is there’, and is there *as what* it is”, so if something is given as “it itself” yet is also given as “more than what is actually itself grasped”, then the object is “transcendent” (17/240). Or to cite §45 of the *Crisis*, when I see the surface of the thing (now from this side, now from that), “this implies that, while the surface is immediately given, I mean more than it offers” (6/160)—namely, the full concrete thing. Hence the distinction between what is genuinely “presented” and the “more” that is merely “appresented” is the very signature of transcendence (39/411), and we are continually carrying out a *transcendent apperception* (17/259) made possible by our capability for ongoingly “meaning-more” (*Mehrmeinung*)—a capability that remains anonymous for life in the ready-made world and is only retrieved from this anonymity by phenomenological analysis, which does not merely explicate the object, but penetrates into the constitutive performances that are its correlate (1/84f, and cf., e.g., 17/185; 39/470; HM8/298f). There is, however, still more to say about these performances, and now it is time not only to return to the quotation that initially motivated this investigation, but also to make some critical remarks about a particular way of addressing certain types of “more”.

8. THE TRUTH AND THE PROBLEM OF ITERATIVE APPERCEPTION

For Husserl, consciousness is always in “living becoming”, and correlatively, the world is in “constant genesis” as ever new apperceptions of new types of

²⁹ Cf., e.g., 37/287, 355; 8/11, 414; 11/256; 15/149; 34/70, 98, 262, 319, 449, 451, 483, 486; 1/112; 39/35, 43, 205; 6/70, 150; 42/499; EU/174.

objects open up possibilities for further experiences in the same style (see, e.g., 1/141; 39/448). Thus we come to recognize “more” types of objects, and our world is correspondingly enriched. However, it is always possible for something already familiar to us to receive a further apperceptive sense in which still “more” is added to “this” particular experience, so that an object gains, as we say, a new “stratum” of sense. To take some of Husserl’s own examples, we already apprehend items like a “violin” or a “book” as “more” than the sheerly physical materials of which they are made—but as he tells us, a new significance, with its own “affective value”, is added when we realize that this violin was once played by Joachim (a famous violinist in Husserl’s time), or that this book is from Kant’s own library (39/428). Moreover, such an apperceptive enrichment can be reiterated, producing yet another layer of significance: suppose, for example, that I am visiting a museum in Freiburg, and I see an exhibit where both a violin and a book are displayed on a table; then, however, when I learn that I am looking at Joachim’s violin and Kant’s book, the exhibit acquires yet another stratum for me: these must be the very objects that *Husserl himself* used in his example! and therefore they mean “even more” to me³⁰. But this “meaning-more” begins to open up possibilities of a different sort of “more” than the “meaning-more” I spoke of in the previous section, which referred to more appearances of the same object from different sides.

Here we must be careful to observe a number of distinctions. In the case of mathematical operations, iteration will typically produce formations of a higher order, moving from the simpler to the more complex (see, e.g., 12/294), but the new formations are still mathematical objects, and logical operations can similarly produce “multi-tiered” or multi-leveled formations of signs (see, e.g., 12/344). However, the prior operation of logical formalization refers back to something extra-logical as matter to be formed (logicized, rationalized)³¹, so that something *of a different order* is now produced, something that is “more than” what was originally given—yet not “more” in a quantitative sense³². Instead, there is a *qualitative* difference between “this angel and this piece of cheese” on the

³⁰ Of course, such a thought experiment need not have any basis in fact for it to demonstrate the structure at stake, i.e., the acquisition of a new layer of apperceptive sense.

³¹ 24/104; cf. the very notion of a “genealogy” of logic, which leads to the need for the “*theory of prepredicative experience*” (EU/21) worked out in *Experience and Judgment*.

³² Further examples of a “more” not contained in what we started with but furnished by the engagement of consciousness would include, for example, relational contemplation, where the penholder is seen as “thicker than” the pencil—see EU/§34a.

one hand and “this something and another something” on the other hand. But formalization of the sort just mentioned is not the only example of such a qualitative “more”, for apperceptions too can function in this way. And with this notion of an apperception whose result is a “more” of a different order, we are at last in a position to turn to the 1929 quotation from Husserl that motivated the present investigation, now restored to its context: “If the world and its concrete realities are ‘more’ than mere nature, then we now have to inquire what this empty-formal talk of ‘more’ may mean”³³. He first notes that it cannot be a matter of taking a natural object as a whole that is made up of pieces, in such a way that when we are directed to one piece, the “more” consists of the rest of the pieces—and he then goes on to insist that we must not succumb to the prejudice whereby the human being as a whole has a founding part, the “human body”, along with a supplementary part, the “psyche.” In other words, Husserl is beginning to realize that something he seems to have taken for granted in his earlier work—a stratified regional ontology in which animate organisms are “psychophysical” beings—is actually a *sedimented historical achievement* that can be summed up in the notion of the *psychophysical apperception*³⁴.

But there is a larger issue here: namely, the automatic acceptance of a model of stacked strata to describe the regional ontologies that Husserl inherited: first, that of sheer natural things or inanimate objects; then living beings; and finally, the region of mental life, including cultural formations³⁵. These are typically thought in terms of a hierarchical, founding-founded structure in which only the lowest stratum—the sheer natural thing—is conceived as an independent stratum that is not built on, and does not continue to include within itself, a lower stratum. In contrast, when something is apperceived as a living body and thus as being more than a merely physical object (cf., e.g., 39/632), in this model it is still a type of thing in the sense of being a real physical entity experienced as an

³³ “Wenn die Welt ‘mehr’ ist, wenn die konkreten Realitäten der Welt ihrerseits mehr sind als bloße Natur, so muss nun erst gefragt werden, was diese leer-formale Rede vom ‘mehr’ bedeuten darf”—39/290.

³⁴ See Behnke 2009a, 189f; 2009b, 13ff; and 2011, 89ff, along with the sources cited in these places.

³⁵ To the *Ding–Leib/Seele–Geist* pattern Husserl sometimes adds a final term, *Gemeingeist* (see, e.g., 14/Text Nr. 9, 10 and Beilage XXV, XXVI); sometimes the model is simplified to include only *Natur* as a lower sphere of natural objects and *Geist* as a higher sphere of social objectivities (cf., e.g., 39/420; HM4/*passim*; 32/*passim*). On the other hand, one of Husserl’s major contributions in the third volume of the *Ideas* involves pointing out that to the middle member—*Leib/Seele*—there corresponds not only the science of psychology, but also that of somatology, which in turn includes both a natural-scientific approach to the body and an approach based on the direct somatic perception each experiencer has of his/her own body. Cf. Behnke 2009a, 188f, and 2009b, 12f, for more details and specific references to Husserl.

identical unity persisting across alterations (39/289f, 443)—a paradigm that Husserl eventually begins to question (see, e.g., 39/431). Now it is true that any apperception that further enriches an already given object with a new sense does indeed presuppose this initial object and is founded on it. However, this need not be seen as a problem, but simply as a performance that might be compared to the case of a practical action that transforms a pregiven object into something “more” than the object we started with³⁶. Instead, the problem here has to do with the way in which one *reaches* the initial, presupposed stratum in the first place. More specifically, the root of the problem lies in the difference between two different kinds of abstraction (a difference that echoes our previous discussion of “totalities” of “units” vs. coherent “wholes”). Let us consider each of these in turn.

I shall term the first “*reductionistic abstraction*”. Here everything is analyzed into its component parts, with the aim of reaching the simplest possible parts – in the natural sciences, these were traditionally the “atoms” of classical physics, while in psychology, these were atomistic “sense-data”. Moreover, what is abstractively set aside in order to reach these simplest parts is simply eliminated—it no longer enters into the picture at all—and the cognitive performances of “abstracting” are, as it were, “forgotten”: the atomistic “parts” are posited and accepted as existing in their own right, quite independently of any more complex formations they may enter into, and in addition, they are thought—to whatever extent possible—as homogeneous (cf. 32/§§15b, 16). The end result is taken as the foundational ontological substratum to which everything can be reduced and in terms of which everything can be explained, often in terms of the model of a hierarchy of strata. Thus, for example, perception is explained in terms of a lower stratum of “content”—sheer sensory data—to which a mental act such as an “apprehension” that bestows a meaning on this content is then added (a model that Husserl does initially make use of, but eventually transforms).

In contrast, we might speak of a style of “*thematizing abstraction*” that may indeed focus upon certain moments, yet without severing them from one another or from the concrete whole we started with. Here whatever is currently thematically excluded (1/126) may be temporarily disregarded, yet without utterly banishing the more encompassing concretion whose moments we are

³⁶ See, e.g., the discussion in 39/438ff of previous acquisitions providing the basis for further activity.

explicating (cf. Husserl 1940–1941, 28; 34/54, 393). Thus, for example, when we thematize a sensuous moment, we find that it functions as a moment-through-which the thing as a meaningful, “physiognomic” whole is built up for us through passive synthesis and apperceived as this or that type of thing. But even if we set the latter modes of functioning to one side in order to inquire still more deeply into the sensuous dimension itself, we find that the specifically “hyletic” moment—for example, a sudden gleam of color—is not a lower, self-sufficient “layer” upon which, say, further strata of “valuing” and “willing” or “acting” are then built. Instead, to be affected by the color simultaneously means experiencing it as, for instance, “attractive” or “dangerous,” an experience that already includes an incipient kinaesthetic movement “toward” or “away” (and these are precisely the meaningful moments informing our experience of the “physiognomic” thing as an affectively lived whole)³⁷. In such a case, we must accordingly speak of mutually interpenetrating moments that essentially belong together, rather than of stacked strata organized in such a way that the higher-level objectivity necessarily contains its lower levels, but the lowest level ultimately remains a self-sufficient ontological stratum irrespective of further levels founded on it. Similarly, we can no longer assume a model where perceiving another person is a matter of perceiving a natural thing, apperceiving this thing as a living being, then further apperceiving (or appresenting) this living being as a person with a mental life that is, however, still based on psychophysical (and ultimately physical) nature.

And with this we return to the problem of what the talk of “more” means when we say that the world is “more” than mere nature. But in a sense, this is a pseudo-“more”, a spurious “more”, a mere construct: we can only say that the world we live in is apperceived as “more” than objective physical nature because we have already tacitly carried out an impoverishing reductionistic abstraction to such a supposedly self-sufficient layer. Of course, this is not necessarily a move that “we ourselves” have consciously made, here and now, but is part of a received tradition, a sedimented historical achievement. And for Husserl, such acquisitions are not to be accepted blindly; instead, we must bring to light the anonymous performances involved and see them for what they are, in order to

³⁷ Cf. Behnke 2008, 48 (Spanish translation, 61); 2010, 10f.

prevent us from taking for "true being" what is merely the result of a certain "method" (6/52; cf. 37/297).

Yet let us pose a further question: is the difference between "reductionistic abstraction" and "thematizing abstraction" merely a matter of an obscure distinction that could only be of interest to a practicing phenomenologist, or might it have, for example, some practical ethical significance? Let us turn to this question, even if we can only consider it briefly here.

9. "MORE" AS RESISTANCE TO REDUCTIONISM

As we have already seen, the lived experience of "more" can take many different forms. And sometimes what the word "more" refers to in two different contexts can be very different indeed. Take, for example, a sentence I once heard on a Canadian radio broadcast during a program devoted to a book about transnational corporate capitalism: "They only know one word, which is 'more'"³⁸. And in context, this referred to what is often called the "bottom line"—namely, more corporate profits. But this kind of "more" refers to a world in which everything is considered solely as a commodity and the value of every commodity is to be measured solely in terms of units of money to be collected into a totality, where all that matters is how much money has been amassed, not how it was acquired³⁹.

In contrast, let us consider the case of a person who cries out, "I'm more than a statistic!"—for example, more than just one among a faceless number of farmers who have lost their livelihood after the North American Free Trade Agreement was implemented. Such a person stands in resistance to a previously enacted impoverishment carried out by a series of reductionistic abstractions dominated solely by the aim of calculating (and increasing) corporate profits. Or to put it the other way around, such a person stands in solidarity with a world of lived meaning, of intercorporeal situatedness, and with Earth herself, as if the Earth is crying out, "I am more than a set of natural resources to be mined—I am a complex whole that is more than the parts to be extracted for profit, and by

³⁸ CBC, "The Current," 10.VII.2012., on *Days of Destruction, Days of Revolt*, by *New York Times* foreign correspondent Chris Hedges.

³⁹ In Behnke 2018 I have suggested a parallel between Husserl's accounts in *Ideas 2* and in the *Crisis* of the constitution of the objective physicalistic thing, on the one hand, and the constitution of the commodity on the other: both proceed in terms of abstraction, homogenization, unitization, and universalization. See also Seebohm 2015, 333ff, on the development of market economies, currencies, commodities, and attitudes oriented toward maximizing profits. However, I have been unable to consult a short work by Antonio Millán Puelles (1921–2005), *Para una fenomenología del dinero*, Madrid: Encuentro, 2011.

ripping them out with no concern for the functioning whole, you are wounding the very web of life that supports us all". Whoever stands in solidarity with this whole—a whole that is immeasurably "more" than the reductionistic abstractions offered as substitutes for it— is at the same time a supporter of diversity and of mutual respect, recognizing that our lives are a matter of mutually interpenetrating destinies, and that our differences are moments within an open wholeness that resists any attempt to characterize it from a single "privileged" perspective⁴⁰.

At this point, having at least given voice to the need for such a vision, my research report is almost at an end. Yet there is still one more important point to consider.

10. THERE IS MORE TO BE SAID ABOUT "MORE"

It is clear to me that everything I have said so far is still incomplete –as always, there's still more phenomenological work to do. For example, I have said nothing about the peculiar "and so forth" of eidetic phenomenological research, when we have finally arrived at some insight into the essential structure of a particular type of experience and can "see" that more examples will only confirm the description. Then there are various types of "more" that could be discussed within a phenomenological psychology concerned with laying bare the structures of everyday life; here, for example, we might point to the difference between the cyclical "more" of work that must be done over and over again (there is always more food to be prepared, more dishes to be washed, and so on) and singular projects that achieve an abiding result, bringing something "more" to the world, something that wasn't there before⁴¹. More generally, but along similar lines, we could turn to a distinction that Bernhard Waldenfels (1987, 144f) has drawn

⁴⁰ Cf. Janssen 2001, 10: "Muß man also von der Welt ungefähr so sprechen: Gemäß verschiedenen Zugangswegen bietet sie eine Vielheit von Anblicken. Die Zugangswege müssen in kontingent geschichtlicher Weise erschlossen und beschritten werden, wie auch immer die sich auf ihnen eröffnenden Weltbestimmtheiten ihrer Eigenart gemäß Geltung beanspruchen. Ist es nicht an der Zeit, eine so geartete Sicht der Welt als in sich differenzierter, naturhafter und kultureller, geschichtlicher Vielfalt, die sich nur in unterschiedlichen Erfahrungs- und Erkenntnisweisen als Zusammenhang erweist, gegen die Übermacht einer nivellierenden objektivierenden Weltanschauung zu favorisieren und so dem auf Vereinheitlichung drängenden wissenschaftlichen Erklärungsreduktionismus einerseits wie dem aus der philosophischen Tradition überkommenen Bedürfnis, *die* Welt als Pendant einer umfassenden, einheitlichen Erkenntnisweise zu sehen andererseits, entgegenzuwirken?"

⁴¹ Other lifeworldly distinctions to be pursued might include those between an "exact" and a "morphological" more (cf. n.23 above), between a more that can be immediately realized and one demanding a polythetic process, and so on.

between “productive” action that yields something radically new and irreducible to what has gone before, and “reproductive” action, bringing about “more of the same” and moving along already established pathways. But in addition, there is more than one way to approach the topic of “more” phenomenologically. For instance, we could recognize alternatives to Husserl’s focus on bringing to light the previously “anonymous” achievements of conscious life, and ask, with Waldenfels (1971, 47f; cf. 1987, 235f), why we must always speak of a “meaning-more” on the side of consciousness and not of a “surplus” on the side of the given –a surplus that can arrive as a surprise rather than merely as a “fulfillment” or a “disappointment” of the “more” that was originally meant. One could go on from there to wonder how the present investigation has been shaped by choosing to begin with a particular kind of example—namely, the lived experience of the infinite task of phenomenological investigation, and of realizing that what has been done calls for “more”. But what if instead of starting from a lack, one took as one’s point of departure something like Ortega’s reference (1961, 21) to life’s “overflow” beyond the mere satisfaction of needs, to the flood of possibilities we find in creative play? And finally, although I have at least indicated a number of ways in which a basic “this/more” structure shows up in our experience and have noted recurring themes of “motivation” and “wholeness”, I have still not developed a single coherent theory that could account for the unity of the different “more’s” that I have discussed⁴². All I have attempted to do is to document a journey that testifies to the fact that phenomenology is indeed an “endless program” (1/178), an ongoing and open-ended project in which we too can and must participate.

REFERENCES

- AGUIRRE, Antonio (1970). *Genetische Phänomenologie und Reduktion. Zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- BEHNKE, Elizabeth A. (2008). “Husserl’s Protean Concept of Affectivity: From the Texts to the Phenomena Themselves”, *Philosophy Today*, Vol. 52 (SPEP

⁴² I take some comfort from Waldenfels’ remark, “Warum aber sollte eine Theorie einhelliger sein als die Wirklichkeit?” (1987, 202).

- Supplement): 46–53; “El concepto proteico de afectividad en Husserl: De los textos a los fenómenos mismos”, Trans. Germán Vargas Guillén / Harry P. Reeder, *Anuario Colombiano de Fenomenología* 3 (2009) 55–68.
- , (2009a). “Bodily Protentionality”, *Husserl Studies*, Vol. 25: 185–217.
- , (2009b). “The Human Science of Somatics and Transcendental Phenomenology”, *Žmogus ir Žodis*, Vol 11, 4: 10–26.
- , (2010). “Phenomenologist at Work”, *Santalka*, Vol. 18: 6–16.
- , (2011). “Critique of presuppositions, apperceptive traditionality, and the body as a medium for movement”, *Studia Phaenomenologica*, Vol. 11: 77–98.
- , (2014). “Husserl’s *Forschungsmanuskripte* and the Open Horizon of Phenomenological Practice”, *Studia Phaenomenologica*, Vol. 14: 285–306.
- , (2018). “Phenomenological Reflections on the Structure of Transformation: The Example of Sustainable Agriculture”, *Filosofija. Sociologija*, Vol. 29: 21–31.
- GENIUSAS, Saulius (2012). *The Origins of the Horizon in Husserl’s Phenomenology*, Dordrecht: Springer.
- HUSSERL, Edmund (1939). *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Ed. Ludwig Landgrebe, Hamburg: Felix Meiner, 1999.
- , (1940–1941). “Notizen zur Raumkonstitution”, Ed. Alfred Schutz, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 1: 21–37.
- , (1950ff). *Husserliana*, Den Haag / Dordrecht: Martinus Nijhoff / Kluwer Academic Publishers / Springer.
- , (1994). *Briefwechsel*, Ed. Karl Schuhmann / Elisabeth Schuhmann. *Husserliana Dokumente* 3, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- , (2001ff). *Husserliana Materialien*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers / Springer.
- , (2005). “Vorlesung über den Begriff der Zahl (WS 1889/90) / Lecture On the Concept of Number (WS 1889/90)” [original and trans. on facing pages], Trans. Carlo Ierna, *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy* 5: 278–309; see also Carlo Ierna, “Intro-

- duction to Husserl's Lecture On the Concept of Number (WS 1889/90)", *Phenomenological Philosophy* 5: 276–277.
- IERNA, Carlo (2005). "The Beginnings of Husserl's Philosophy, Part 1: From *Über den Begriff der Zahl* to *Philosophie der Arithmetik*", *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. 5: 1–56.
- , (2006). "The Beginnings of Husserl's Philosophy, Part 2: Philosophical and Mathematical Background", *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy*, Vol. 6: 33–81.
- IHDE, Don (1977). *Experimental Phenomenology: An Introduction*, New York: Capricorn / G. P. Putnam's Sons.
- JANSSEN, Paul (2001). "Phänomenologische Arbeitsphilosophie als rational gestützte Wahrnehmung von Verantwortung. Elisabeth Ströker zum Gedächtnis", *Phänomenologische Forschungen*, n. 1–2: 5–10.
- LUFT, Sebastian (2004). "Die Archivierung des husserlschen Nachlasses 1933–1935", *Husserl Studies*, Vol. 20: 1–23.
- ORTEGA Y GASSET, José (1961). *History as a System and Other Essays Toward a Philosophy of History*, New York: W. W. Norton.
- SEEBOHM, Thomas M. (2015). *History as a Science and the System of the Sciences: Phenomenological Investigations*, Dordrecht: Springer.
- WALDENFELS, Bernhard (1971). *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- , (1987). *Ordnung im Zwielficht*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- WALTON, Roberto J. (1997). "World-experience, World-representation, and the World as an Idea", *Husserl Studies*, Vol. 14: 1–20; rpt. in Dermot Moran / Lester Embree (eds.), *Phenomenology: Critical Concepts in Philosophy*. Vol. 1: *Phenomenology: Central Tendencies and Concepts*, London: Routledge, 2004, pp. 339–358.
- , (2001). "The Phenomenology of Horizons", in Steven Crowell, Lester Embree, and Samuel J. Julian (eds.), *The Reach of Reflection: Issues for Phenomenology's Second Century*. Vol. 2, Florida Atlantic University / Center for Advanced Research in Phenomenology, pp. 243–264.

—, (2003). "On the Manifold Senses of Horizonedness. The Theories of E. Husserl and A. Gurwitsch", *Husserl Studies*, Vol. 19: 1–24.

ZIRIÓN QUIJANO, Antonio (2003). *Historia de la fenomenología en México*, Morelia: Jitanjáfora.



TRANSCENDENTAL GROUND OF INTRINSIC WORTH IN RUSSIAN LITERATURE

FONDO TRANSCENDENTAL DEL VALOR INTRÍNSECO EN LA LITERATURA RUSA

Algis Mickunas

Ohio University, Ohio / Vytautas Magnus University / Vilnius Technical
University
mickunaa@ohio.edu

Abstract: The essay is a phenomenological study of Russian literature as a point of critique of two lifeworlds: the traditional Russian Feudalism with its "decadent" aristocracy, and the modern Western Enlightenment with its values, specifically the "subjective" construction of valuations of all environment and human activities. Russian writers, from Turgenev all the way to Gogol found themselves between those two worlds and sought an answer which of them answers the existential question of human self-worth as an "eidetic" criterion of all values and life worlds, given in direct awareness. Self-worth does not belong to the world of categories, but is apparent in active commitments, such as being truthful, honorable, other and self respect—dimensions absent among modern values.

Keywords: Value. Self-worth. Enlightenment. Construction. Constitution. Life-world

Resumen: El ensayo es un estudio fenomenológico de la literatura rusa como un punto de crítica de dos mundos: el Feudalismo ruso tradicional con su aristocracia "decadente" y la Ilustración occidental moderna con sus valores—concretamente, la construcción "subjetiva" de evaluaciones de todo tipo de ambiente y actividades humanas. Los escritores rusos, desde Turgenev hasta Gogol, se encontraron entre esos dos mundos y buscaron una respuesta que respondiera a la cuestión existencial de la autoestima humana como un criterio "eidético" de todos los valores y mundos de la vida, dado en conciencia directa. La autoestima no pertenece al mundo de las categorías, sino que se manifiesta en los compromisos activos, tales como ser veraz, ser honorable, respeto propio y ajeno—dimensiones ausentes entre los valores modernos.

Palabras clave: Valor. Autoestima. Ilustración. Construcción. Constitución. Mundo de la vida.

INTRODUCTION

Prof. Lester Embree's most recent phenomenological concerns were with culture and its philosophical significance. Given these concerns, the following essay is a supplement to his cultural studies, showing how literatures can be appropriate access to basic human issues in a cultural lifeworld. Such issues appear in Russian literature which might seem to be hardly a matter of professional philosophers, and yet it deals with profound metaphysical, social, economic and moral issues. The term "literature" is, accordingly, not restricted to stories and novels, but to essays on topics ranging from metaphysics through revolution. Given such understanding this essay traces an eidetic invariant in Russian literature that was and is still available, but, as a transcendental intentionality, struggled to be fulfilled in the life worlds of 18th, 19th and 20th centuries. The struggle was and is between the immediately lived, but not thematized intentionality toward intrinsic self worth, expressed in sacral and secular modes of writing and the world of traditional and Westernizing values. To understand this intentionality it is necessary to make a phenomenological distinction between constitution and construction. Constitutive intentionality opens up or discloses an eidos that either can or cannot be fulfilled in a given life world. The latter is a signitive interconnection of all events and objectivities, including a self interpretation of the subject as being in this life world. It is given as self evident and taken for granted that all events and objectivities in it are realities in their own right. For example, in the West and East it is granted that we live in an economic world, where things, processes and people have economic value. Whether we like it or not, we understand this world as our reality and cannot see any reason to doubt it—despite our complaints that this reality is unfair to some or even should be rearranged differently—and still economically. Even our scientific and technical achievements have the same value. What is crucial is the recognition of "value" as an invariant in this type of life world. Here we also find the separation of value from fact. Facts, for modern Western ontology, have no value. Hence, values are constructed and imposed by us on facts. Such imposition takes on various forms, one of which is the globalization of "Western values" and above all of technocratic rulership by qualified experts.

The great Russian literatures faced this Westernization and “modernization” and hence were written between two life worlds: one that was maintained as an established tradition, the other as a construct of Scientific and Political Enlightenments of the West. The former, the feudal-aristocratic was deemed to be decadent, corrupt by some, and by others as spiritually superior although in need for revisions, specifically its serfdom. The latter, the West, while partially unknown and alien, was regarded as the bearer of ideas that would transform Russia and bring it into its proper place as a European nation. While numerous texts categorize Russian philosophies in terms of Slavophiles and Westernizers, idealistic and materialistic, nihilistic, theocentric and secular, our task is to disclose the lived awareness that comprises eidetic invariants which are not posited as objects of reflection. Rather, they comprise a tacit awareness in terms of which all judgments are made, whether such judgments are phrased theologically, politically, ethically, socially, or economically. In this sense, the appearance in Russia of Western Enlightenment brought in various systems, from Romanticism through Idealism to Materialism, but the eidos of such systems is what has to be understood in order to disclose Russian challenge to Enlightenment and its own tradition. The Russian writers comprise a point of crisis between two worlds, such that the crisis transcends both and is a critique from a transcendental position. But to understand these literatures it is necessary to offer a brief sketch of one level of Enlightenment.

THE LIFEWORLD OF ENLIGHTENMENT

The various major critiques of enlightenment, from Adorno through Heidegger, Habermas, Derrida, Levinas, to Deleuze fall within the parameters of one or another variant of Enlightenment, whether it is rationalism, psychologism, sociology, economism, and even biologism. Valuations that are available, such as utilitarianism, deontology, and voluntarism are equally variants of Enlightenment. Hence the task is to extricate the life world of Enlightenment from such variants at its very limit in order to reveal its eidos. The first is the well known dualism of subject and object, the former is mind, the latter is matter. The subject is the unconditional source of all theories and values while the material world is an irrational and valueless sum of homogeneous matter to be constructed in terms of the subject’s theories and

values. Second, the subject is unconditionally autonomous source of all laws in both the social and material realms. Since there is no other criterion concerning the material and social worlds, then all subjects are equal concerning the way that the material and social worlds are to be constructed. Third, construction is unconditional to the extent that no causes can be assigned to the structures and procedures by which the subject interprets and shapes itself, social relationships, and the material environment. In the language of Enlightenment, all are projections of human autonomy. Various terms have been used for projection: objectification, alienation, humanization, and even self-realization. It is important to note that the term "projection" is basic to political and scientific Enlightenments. Political Enlightenment posits the subject as an autonomous center of the public domain and all public rules and appointments of governing entities. Moreover, the public domain of autonomous subjects is strictly distinguished from the private-social domain of needs, wants, desires and their fulfillment. If the latter entered the public domain, it would abolish autonomy and equality. Scientific Enlightenment posits the subject as a rational bearer of theoretical and methodological constructs by which to manage the material environment in terms of projected human "needs". The latter are to be understood either biologically or psychologically and thus can be satisfied by scientific invention of "techniques" of fulfillment leading, to what is known, the reduction of scientific reason to instrumentality. Fourth, invention of history and its progress toward a utopian society; the latter assumed various interpretations, yet common to all is the notion that humans can construct a material and psychological setting wherein all previous ills would be abolished. It is obvious that this utopian notion, as "the aim and end of history" is a mixture of political and scientific Enlightenments. Fifth, the reason that this mixture had to be posited as a future aim is that political and scientific Enlightenments became incompatible; the scientific Enlightenment, and its promise to fulfill material and psychological wants, had to abolish the interpretation of human life as autonomous, unconditional and self creative.

The first requirement and interpretation of human life became material and psychological sum of wants and their immediate gratification. As we know, current reading of life and experience is regarded as a multiplicity of intensive pleasure nodes, each clamoring to be tickled, gratified, in order that new pleasure nodes could pop up for more gratification. Utilitarianism is the general

ethical position wherein all things and humans have a value to the extent that they produce pleasure. Second requirement is the massive technology and its progress, designed for the constant fulfillment and constant invention of needs. The conjunction of these factors results in the abolition of historical aim and its replacement by progress for the sake of progress. This is obvious from the essence of instrumental rationality. Sixth, the notion of autonomy, the view of the subject as self creative had to be postponed and forever deferred, and also regarded as scientifically irrelevant and contradictory. It is impossible to claim that once the material and psychological conditions are fully established, then they will cause the human subject to be autonomous. As we know at the outset, autonomy cannot be caused. As just noted, this is equally problematic due to progress that can never reach any end and hence establish all the necessary conditions for emergence of autonomy. Every new condition, as a result of instrumental reason, becomes means for new conditions and new needs, and the latter split up into more novel needs. In this sense it is impossible to fulfill all human needs and then establish autonomy. Seventh, we are left with a democracy whose principle of human autonomy and the public domain wherein such autonomy is maintained and exercised is no longer available. It has been completely pervaded by instrumental rationality and the proliferation of needs and their fulfillment. Hence, the members of a political and democratic community are reduced to material life, psychological titillations, and chemical prolongation of boredom.

It is now possible to turn to the essence of the life world of Enlightenment: it is a process of valuation. Everything in the universe assumes a value to the extent that it serves our interests. Contrary to claims that the world has no value, the world constructed by Enlightenment, is full of values: labor theory of value (accepted and expounded by Radishchev), values for sale, values produced and to be produced, values of stocks and bonds, values of education, family values, religious values, ideologically constructed values, the changing and the new values, value of life and even calculated death, social values, and persons are judged as to their value in all of these settings. Indeed, the basic mode of awareness is valuative selectivity. It should be clear also that awareness and perception are no longer given in some pure empirical sense, but are selected on the grounds of valuation. In this sense, what is given as a plethora of empirical environment is, for the most part, ignored. What is

perceived depends on its specific value. Indeed, there are social mechanisms that not only consist of values, but evaluation of values that select specific ones deemed relevant in terms of future value projects. It has been argued that all these values are human and hence the primacy is placed on modern subject as the source of values. This claim would hold if the human were a distinct and decisive category, wherein all other categories and processes were subservient to humans. But this is no longer the case, since other values, such as technologies of various sorts, from electronic media to genetic biochemistry compel the understanding of the human to be equivalent to the rest of the values. This means that genetic biochemistry will not treat the human as a special category, but will have to reduce all human functions to biochemistry. Thus the environment, that is constructed on the basis of the process of valuation and is deemed to be objective, requires that the human be treated equally objectively in terms of what such an environment demands, i.e., interpretation of the human as material, chemical, biological, physical entity in order that such constructed technical values could be applied and thus useful and valuable. Russian literature follows this trend as scientific modernization, expressed in writings of persons such as Turgenev, Chernichevski, Pisarov and others, where "objective" value constructs abound in the form of the new society.

We are now in a position to extricate the fundamental intentionality that constitutes this life world, that means it in a very specific way. To have some sense of this intentionality it is necessary to explicate the directly lived awareness that could not be posited as an object by the thinkers of enlightenment. It ought to be understood that such a lived awareness is transcendental and hence accessible only reflectively from the meant objects that such a lived awareness intends. What then are these objects? While the process of valuation of events in favor of human "needs" was briefly indicated, i.e., various reductionisms of the human to biochemistry, genetics, and mechanics, the lived awareness subtending this process intends an objectivity which is unique to Enlightenment. One level of this objectivity is designed to be accessible to quantification and hence it has to be measurable homogeneous matter. This design, of course, is meant by a specific exclusion of the entire perceived world and hence in no wise accessible to experience. Yet covered by this homogeneous materiality as an intentional object is another intended

objectivity: temporal possibility. Here again we encounter the major Russian writers, such as Herzen and just mentioned others, who advocate the total destruction of what has been a tradition and its replacement by not yet existing, possible, form of constructed society with the constant rejection of the possibility of capitalist economic system.

The live awareness that intends such an objectivity is an empty will, prior to the question of its being free or determined. Phenomenologically speaking, there can be eternal possibilities, as Plato and Husserl have noted, but such possibilities have been already enacted theologically and in part metaphysically. Enlightenment rejects eternal possibilities and is left with temporal, although in the first lived intentionality, empty temporal possibilities. It is to be noted that the term "temporal" does not suggest "being in time", but an open horizon without any specific ontological locus. Hence any temporal location would have to be established within such a horizon. If we attend to the language of Enlightenment up to date, we shall note that subtending the question of "reality" there is a prior discourse concerning the "conditions for the possibility of reality". Such discourses are premised on the first lived intentionality of empty temporal possibility. It opens a horizon of possible intentions and their fulfillment, requiring a second constitution of objectivities: possible valuations of what the will intends as valuable for us, but recalling that at this level all value possibilities are open as temporal. In principle, it is possible for us to be all that we will as valuable in time. This is Enlightenment's alpha and omega: empty temporal possibility and its temporal fulfillment by all that we value as our mode of final being. Both Marxism and capitalism offer the same intentionality. The intentionality of fulfillment of possible valuations as temporal does not lead to perceptual awareness, since the latter, in its immediate mode, is quite limited and merely qualitative. Hence the fulfillment requires a constructive intentionality that can establish possible conditions for possible reality. One minor aspect for this establishment is the shift of reason to instrumental rationality whose task is to calculate what reality is valuable for us and then calculate the conditions how such reality shall be achieved. Values, in this sense, are calculations of possible results realized solely as material. To achieve any value, the human has to be reduced to a system of interests, needs, desires, power and all must act aggressively against others to fulfill such wants. Indeed, language itself is split into numerous technical discourses. No doubt, the Russian

Westernizers took this type of instrumental intentionality for granted, but also recognized that values signify a field of instrumental connections and are not ends in themselves.

The issue of temporal value possibilities is the driving force of Enlightenment at this level. Transcendent or eternal possibility is abolished; hence temporality is the pressure that demands a prolongation of our temporal existence. There is no other option; being temporal, we want to live as long as possible and hence the frantic rush for the latest technologies that promise to protract our lives. Such technologies have become equivalent to the value of life and death. The public domain is an arena for the struggle for life itself, and any means can be used, whether lying, killing, wars, all will do as well, as long as they promise to keep us safe, to insure our continuity at any price. All the changing technical inventions promote other inventions as values of life: we want to go on. The transcendental rule of enlightenment at this level is change as permanence enhancement. Thus the political shift to dramatic conservatism. The latter is a promise, by whatever means, to guarantee our security, safety, protection and continuity, as long as we surrender our freedoms to participate in the public domain and to engage in public dialogue. In other words, the public domain, as the condition for other democratic institutions, is no longer maintained, despite all the rhetoric about democracy and its "values". We are closer to Hobbesian world than to that of Locke and above all Kant. The intentionality of Enlightenment has worked itself out to reveal its truth two centuries later. Indeed, we are living this intentionality as an awareness of our life world in such a way that while speaking of democracy, rights, equality and freedoms, we intend such a world as a struggle for temporal and technical continuity. Thus all is valuable that enhances this continuity—and purely materially. The life world of Enlightenment that Russia encountered consisted of possible construction of iron, coal, cement, chemistry, biology and physiology. The human acquired a material value as producer, maker, a homo laborans, a man of science and ultimately a technocratic functionary in a system of conditions and results that became the Soviet model.

LIMITS OF ENLIGHTENMENT

The interpretation of the world in terms of value did not escape Russian thinkers. Realizing the vast sweep of scientific reification of all spheres of life, including, according to Khomyakov, Hegelian idealism, Russia is in a position to offer spiritual values. While the latter may stem from theological understanding, they are primarily found, according to Kireyevsky, in the primacy of community of faithful whose tacit and intuitive awareness subtends the Western rationalistic abstractions. It is this constant reappearance of the background intuition that escapes value construction and demands—without becoming thematic—an evaluation of all values, whether they are rationalistic or materialistic. Indeed, there is a lived awareness that intends a given, although not directly articulated eidos expressed in terms of Russian superiority in morality and spirituality and offered as a salvation for the decadent, juridical, Bourgeoise, materialist West. As we shall see, this “superiority” is not offered only by Slavophiles, but also by modernizing Westernizers. Tacitly lived, this eidos is central to the Russian crisis and offers a transcendental awareness that is in a position of illuminating and questioning the legitimation of two possible life worlds. An immediate difference between values and the tacit intuition of this eidos is that the former are constructs, while the latter is regarded as given, although covered over by faulty social, political, metaphysical and even scientific preconceptions.

Resultantly, values and valuations have to be evaluated not by their own self proliferating construction, but by a discovery of a constitutive awareness that is correlated to a tacitly lived eidos offering the possibility of performing a suspension of commitment to a given life world. The transcendental requirement is to disclose this eidos that would be an all pervasive presence demanding either a transformation or rejection of a given life world. Instead of constructed values, this eidos can be called intrinsic self worth. As we shall see in Russian literatures such worth cannot be constructed and it appears in the background of all values and valuations. It also provides a background on which every life world can be regarded in its essential morphology and questioned concerning its legitimacy. This is to say that a given life world’s limits are exhibited from a transcendental lived awareness that demands “more” and does so on the basis of discovery what this more is. The constitution of this more—intrinsic self worth—is not a construction but a disclosure of an intentionality whose meant

objectivity, its eidos as worth, is present as absolute. We should not despair while using the term absolute; after all, in all awareness there are such terms comprising a pregiven *arche* whose denial is its unavoidable inclusion. This is to say, to attempt to negate an *arche* is to include it in the very negation and hence to comprise its absolute affirmation. We shall call this the principle of self inclusion and venture a claim that only transcendental phenomenology is in a position to function within this principle. This is already intimated by the discovery of the *more* that plays a role in the evaluation of any life world such that any judgment relies totally on and includes this *more*. Russian literatures, which constantly appeal to this *more* as a demand for its fulfillment in concrete life, comprise a transcendental position of self inclusion. This is to say they offer a direct intuition into an eidos that is included in all evaluations of life worlds.

THE CRISIS OF ENLIGHTENMENT'S LIFE WORLD

Confronted with the inadequacy of feudalism and aristocratic rule and the emergent iron age, Russian writers, beginning with figures such as Turgieniev and Chernichievski, moving through Kineyevsky, Belinsky, Herzen, Bakunin, Lavrov, Mikhailovsky, Tolstoy and Dostoievski, Berdyaev, Shestov, Lossky, all the way to Gogol, had no choice but to place themselves between the two life worlds –the old and the new and thus to locate their writing as a point of crisis. The awareness of crises constitutes a unique reflective moment that, at the same time, allows a suspension of one's participation in a given life world. We are cognizant, by now, that while living in a particular life world we are not aware of its basic composition. We live in it as if it were self evident and all inclusive. There is nothing lacking in it to the extent that it would not offer relief and answers to all of our questions. If we claim to live in a democratic life world, we take for granted that our elected officials tend to lie, that we can vote them out of office, that the injustices can be corrected by legal means, and that those who work harder deserve more. We also know that we would not tolerate dictators or anyone who would deny our right to make our own choices and mistakes. There must be a unique situation which allows us to extricate from our life world and to raise the question of its legitimacy. That such a question can arise means that we rise to lived awareness which no longer belongs to a life world in which we live.

This must be made clear: our awareness is always world oriented and our orientations, or intentional directions find, in their life world if not total, at least partial perceptual affirmation. This is an epistemic aspect which takes for granted the division of our life world into categories and the way they are concretized or given perceptual fulfillment. But the fulfillment of our taken for granted intentions and the categories to which they correlate, including the numerous value gradations—the epistemic understanding—leave out the legitimating question given in live awareness that something is not fulfilled, something that no value can account for: intrinsic self worth. To reach the latter, the lived awareness must suspend the life world and explicate the access to the transcendental lived awareness that correlates to intrinsic self worth and demands legitimation of the life world in which one has so far lived in full belief and affirmation. The lived awareness and its intention toward self worth asks whether the life world offers any fulfillment and confirmation of this intention. At this level of awareness the categorical and epistemic understanding fails, and an existential question of action becomes preeminent. Can I act, as I have always acted, and fulfill the intention of my intrinsic self worth? The latter embodies such requirements as honor, honesty, dignity, self and other respect, and justice. If honor, honesty, dignity and respect cannot be fulfilled in my activities, then the legitimacy of this life world is placed in absolute question, revealing at the same time the awareness of absolute self worth. It is at this juncture that the transcendental lived awareness in Russian literature recognizes that the world of values, constructed by Enlightenment and the world of decadent aristocracy require evaluation as to their adequacy for human worth. Such a question is one of principle that required an essential delimitation of the constructs of both worlds and whether they could be adjusted, discarded or become open to the absolute requirement of transcendental awareness of self worth. We are in a position, now to attempt our venture into lived awareness that is led by the intention correlated to self worth and thus place itself at the point of crisis.

While tradition demands respect for customary rules and social arrangements, (and Turgenev's Bozarov rightly asks from what such respect follows) but respect for them implies something more basic, some lived awareness that connects to the worth of a singular person beyond his/her value and demands a treatment of oneself and the others in an honorable, noble,

truthful, elevating manner for its own sake. It is, then, the task to unfold the lived awareness that is compelled to bracket, to place out of action, the life world of tradition and Enlightenment and to note the presence of this lived awareness across diverse phenomena. All the intentional orientations toward a life world in which she has been immersed appear to be groundless constructs; the life world of public domain, which is no longer maintained, requires and recognizes a presence of intrinsic self worth even in its denial. In Turgenev's *Fathers and Sons* an epoche is performed raising the question of legitimation of the traditional Russian life world of aristocratic privilege in contrast to the value of the world of Enlightenment, and this very question places the questioner in a crisis situation. While we may think that this provides a comparison for choice, in lived awareness there appears an intention that connects to a question: which life world would provide actual fulfillment of the eidos of intrinsic worth. In the most degraded figures and the most elevated rebels there appears an intimation of self worth. Dostoievski gives back the key to paradise because the ruler of paradise values equally an innocent child and a decadent master. For the master, a favorite dog is more valuable than a child, and in the life world of feudal lords this is an acceptable standard. Dostoievski's rejection is an affirmation of human worth for its own sake. He will accept eternal damnation but will not accept a life world in which crimes against children are permitted. He raises an absolute question: is life worth living in a world where such a degradation of human worth is a standard, sanctioned and accepted even by the highest authority. Indeed, the entire corpus of Dostoievski's writings is a striving to disclose this awareness. In *Brothers Karamazov*, the main figure, Karamazov Dimitri, insults and degrades an impoverished elderly captain who no longer has any social value; yet toward the end of the story, Dimitri attempts to apologize by offering the captain money; impoverished as he is, the captain refuses to be bought and thus degraded again. He reveals his self worth as being above any price, above any social value, and "compels" Dimitri to recognize his own self worth in face of the other and his nobility, dignity and honor. In short, it is "illegitimate" to attempt to place a monetary value on self worth. Dimitri finally recognizes the self worth of the other and reflectively his own self worth, requiring honorable action and respect toward the other.

The question of legitimation of a life world may appear in a quiet and solitary figure, such as the one shown by Gogol. There is no doubt that the main

character is depicted to comprise a search for self worth in face of a most bleak life world. It has been argued that this figure is driven by psychological desire for self importance or by a search for the appearance of a higher social status. Such desires may well be part of a personal morphology and a social situation, but they do not provide an adequate understanding of the intentionality involved in these drives or desires. Subtending and covered over both by psychologically and socially constructed phenomena appears an almost quixotic quest to reach something psychologically and socially unreachable and yet totally present in his lived awareness: I am worthy, I have dignity, self and other respect, and honor. The point is that such an awareness is not within the realm of prevalent social values or psychological feelings, since his social value will in no wise change with the acquisition of the Great Coat. He will remain in his meager occupation, still hungry and without candle light at night, without any hope for a better tomorrow. In brief, he will not get any value out of his struggling and striving apart from the recognition of his intrinsic worth for its own sake. Across Russian literature appears something given to awareness that is akin to Kant's thing in itself that possesses no purpose and no value, but is to be respected unconditionally. While Enlightenment opened up an entire level of constructs called values and announced that the thing in itself is unknowable, Russian literature is intent in showing that any question of legitimation of a given life world discloses a transcendental constitution of self worth as the thing in itself.

Let us look at the logic of intrinsic worth. In the life world where everything is a trash bin of values, there emerge personal actions and expressions that demand honor, dignity, respect, truthfulness, not only of themselves but of others. Indeed, their actions are equally an indication of intrinsic self worth of others. The intentionality of consciousness as teleological is accepted both by the "rationalistic" Westernizers, from Belinsky through Herzen wherein consciousness is irreducible to scientific explanations, and the writers who emphasize Russian spirituality. This intentionality aims at its telos which is the point of critique of Russian and Western life worlds. Yet both reject the materialistic-rationalistic West as decadent, purposless and even nihilistic despite its technical sophistication and extol the Russian man as a model of salvation. This model is distinguished from Western and Asiatic types by its striving, despite the Russian cultural veneer, to exhibit dignity, honor, truthfulness in action. Thus, Mikhailovsky makes a distinction between types

and levels of civilization. West may have a higher level of material civilization but Russia is a superior type due to its intuitive understanding of the personal dignity and intrinsic self worth of an individual. Even Herzen and Bakunin, while living as exiles, extolled the superiority of the Russian type of awareness of this dignity. Indeed, all the social degradations imposed by serfdom as a traditional value gradation reveal the common Russian acceptance of the absolute worth of a person. After all, it would be impossible to degrade others without recognizing the other as a possessor of intrinsic self worth. We cannot degrade a creature who, in its life world, does not recognize a need to justify its deeds, to make a choice between two life worlds; in short, to call a dog-dog, is neither a degradation nor a negation of intrinsic worth. Only another person can be degraded on the basis of recognition of her intrinsic worth. This is to say, degradation, reduction, insult, are possible only when we recognize hers and our own intrinsic worth, honor, and dignity.

Degrading of others in an effort to elevate oneself, is an indication of the worth of others, an indication of our anxiety in face of the other's intrinsic self worth, her unavoidable height. Unable to withstand the other's self worth, we condemn her to death and thus prove that we are unwilling to admit our own self degradation, our own crisis, and cannot withstand the dignity of the intrinsic self worth of another. The outcasts, the exiles to Siberia who have lost all social value still strive to exhibit dignity, honor, respect and thus reveal the final human position for its own sake that cannot be abolished even when threatened by death. This is the Russian positive negativity: Even at the pain of death I shall say no to a life world that does not allow my self worth to be fulfilled. This merely discloses the constitution of self worth as transcendental given that is beyond life and death. This appears in extreme cases where the guards who manage prisons immediately condemn to death anyone who shows self and other respect, dignity and honor. Here is a recognition and a lack of honor and dignity in the guards who function as valuable servants of the state. This logic calls to the others to recognize the crisis in their lives, to legitimate the life world in which they live and to ask whether such a life world fulfills their lived awareness of their intrinsic worth. This is to say, the very presence of the other who is aware of her intrinsic worth performs a tacit phenomenological bracketing and hence challenges a blind inherence in this life world. One can then raise a question whether such a life world is worthy of one's intrinsic worth.

We reached a juncture at which the founder of Western philosophy—Socrates—can make his entrance. Although scholars locate Socrates as the relentless seeker of truth, i.e., categorical epistemologist, we must also recall that the first condition of the search for truth is the good and a life world where a person can live in accordance with the demands of the good as one expression of intrinsic worth. Only under these conditions that Socrates can search for truth as another aspect of intrinsic worth. After all, the search for truth was, for Socrates, a practical-existential commitment and activity of a good and truthful life. Thus Socrates, like many others, was an object of derision and caricatures. He accepted the Athenian verdict of death in order to show that his and others intrinsic worth demands a life world in which the search for truth cannot be forbidden. He placed his internal worth as the good above his personal life and could demand that such a good should be a part of his life world. The decision by the jury to forbid Socrates his daimon, his eros, to “philosophize” was equivalent to a destruction of a life world in which his intrinsic worth once had a place. Socrates is compelled to face a crisis and reveal a crisis of his life world. He reaches and lives an awareness that places his entire life world into question and demands a decision: Is the life world, offered by Athenians, adequate to fulfill his intrinsic self worth. In turn, have the Athenians, by their own action, degraded themselves to a level of social value where truth, dignity, honor, will have no place. After all, such a degradation to social value is obvious from the trial when Socrates is offered a chance to surrender his troublesome quest and thus become a valuable citizen, and when Socrates offers, ironically, to accept a pension from the state for “whatever little services that he might render”. Here appears a depiction of the first crisis of democracy and Socrates reaches a lived awareness which demands a legitimation of the life world which is being offered to him. Can his lived awareness, correlated as it is to intrinsic self worth, have any perceptual affirmation in such a life world? The latter, after all, demands self degradation and thus the denial of self worth. Socrates resolves the crisis by accepting the verdict of the Athenians with a warning: If you condemn me, my fame will spread far and wide; do not do this, because it will be forever a black mark on Athens.

But what do we get at the other end of Socratic tradition where the lived awareness of intrinsic self worth seems to be destroyed in the pronouncements of Nihilism that appeared amidst Russian intellectuals and writers. Perhaps the

most extreme pronouncements came from persons such as Herzen and even from writers toying with the death of god theme. After all, Dostoievski proposes a thesis that if god is dead, then everything is permitted. As we know Herzen not only challenges the continuous life world of values, but attempts to devalue all values, to discard all meaning, aim and purpose, to burn down all that has been achieved and to set human life adrift on a turbulent ocean in a ship without a rudder. What is left over is blind, irrational, clashing powers, arbitrary decisions and complete self degradation of the human into materialism. Yet the same Herzen strives to find an answer to a question: given the meaningless, devalued, directionless and purposeless universe, how shall we live? He opens the lived awareness that intends self worth as self creation. It is significant that such self creation is precisely what is required of self worth: its own purpose, having no value for anyone, and above all for social functioning—it creates itself for its own sake. The metaphor of life is no longer “all for nothing” but self creation as its own worth. In this sense nihilism and the devaluation of all values does not abolish philosophical quest for self worth; to the contrary, it clears away all obfuscations and offers a higher opening to transcendental self awareness. After all, it elevates awareness to encompass the cosmos as meaningless, and asks the ultimate question whether this cosmos is open for self worth. And the answer is absolutely yes, and precisely because the constructed and purposeful values have obfuscated the most fundamental human awareness: first and foremost, I must demand of myself and others to be self creators following directly in purposeless recognition of absolute self worth for its own sake.

What the Russian writers have in common with Socrates is that, just as he, they were not professional philosophers but persons who demanded the recognition not only of their own, but of everyone’s unconditional self worth. And just as Socrates, all of them (with an exception of Tolstoy who, nevertheless, was excommunicated) placed self worth above their own safety, wealth, security, social position and were exiled, imprisoned, persecuted, and censored. They placed self worth above their life and dared to say no to their own and that of Enlightenment’s life worlds. In this sense the claims that various Russian writers, inclusive of Chernichevsky, Turgenev, and even Dostoievski were nihilists are wrong. Nihilism rejects the world of values and meaning without offering anything positive in their place. Not so with the Russian writers

whose transcendental awareness of self worth is the only viable position from which life worlds can be illuminated in essence and disclosed as to what kind of activity cannot be fulfilled. No doubt, they toyed with democracy and equality of all persons, but they also realized from their experience in the West that democracy was in crisis. West in general has abolished the public domain, where autonomous citizens could rationally debate public issues, by reducing it to the clashing sum of private interests and power confrontations. The rationality of Western man, as Dostoievski noted, is a facade under which there lurk all sorts of irrational drives, such as greed, envy, aggression and incivility. Hence, the notion of freedom and above all self worth can no longer be offered by the West. Now the previous principle of self inclusion can be concretized. A person, who recognizes absolute self worth, as do the Russian writers, does not propose it as a thesis but a demand in action that includes the very person who lives the awareness of self worth. Hence, despite their loss of social value positions, of wealth, of freedom to write, they subsumed themselves under this absolute awareness and acted accordingly.

ESSENTIAL AWARENESS

The point has been reached where a question of awareness of self worth can be answered. First aspect of this awareness is the possibility to extricate oneself from a specific life world. Second, the resultant disattachment, or bracketing of this immersion is the awareness of self worth demanding the possibility of world orientation that would answer the question of absolute legitimation of fulfilling in practice and action what the awareness always tacitly maintained as self worth. Third, it is to be noted that such awareness transgresses any specific life world, since any life world may offer partial-perceptual or signitive fulfillment of intrinsic self worth. Under any other circumstance, intrinsic worth would be an intentionality of a given life world, interpreted, for example as value, equivalent to other values, and hence a self understood part of such a world whose refusal would go counter to what is categorically self evident in such a world. At this level a refusal to participate in such a world would be impossible. In other words, intrinsic worth is not a perceptual given, but arises "perspectively" to the extent that we can regard our lived world as total from the perspective of intrinsic worth. This perspectivity

is the price for our freedom to survey any life world and ask the question of legitimation. In this context, the persons who were mentioned, whether Turgenev or Gogol, or even Socrates, articulate phenomena that disclose intrinsic worth and demand of us to recognize our degraded state. As already stated, the recognition of other's intrinsic worth is equivalent to the recognition of our own and conversely.

The awareness, correlated to intrinsic self worth, is a transcendental background on which any life world must be legitimated concerning its adequacy for fulfilling such awareness in activity. It was noted that the life world of enlightenment at its epitomy, offered us a world of values which had no other source except unlimited construction and hence unbound from any restriction concerning the manner in which such values are used. This leads to arbitrariness and power to the extent that power must decide which values are victorious – for a while. But the transcendental background of intrinsic self worth was and is equally a given and provides a limit concerning the unrestricted valuations. The founders of Enlightenment and its correlate–political democracy–were persons who extolled honor, dignity, respect, truthfulness and justice in their actions and demanded no less of their adversaries. This comprises the background on which the crises of democracy appears. At the founding just as well as now, there appears a first transcendental rule of awareness: maintenance of permanent self worth and currently its reclaiming. This rule, then demands an establishment of a first democratic institution–public domain–in which every person must fulfill her self worth, for its own sake. This very fulfillment demands, in turn, the second rule of awareness: permanent maintenance of the public domain for its own sake. Such maintenance requires the bracketing, exclusion, of arbitrary constructed valuations–such as economic, power, religious, ethnic, racist, that would promote the abolition of the public domain and self worth; indeed, such valuations do produce rhetorical means to obfuscate their degrading and disruptive tactics. Such oxymorons as “free enterprise”, “public leadership” and even “free expression” comprise some of the rhetorical means. This sort of engagement comprises a third rule: valuations as disruption of the permanence of self worth. This rule is quite prevalent and has been at the background of such events as public apathy, non-participation in public affairs, and pervasive anti-intellectualism and anti-education. When the public arena is filled with all sorts of private interests, needs, desires, cultic dogmas that are at

odds with each other, then either we also push for our interests or, lacking knowledge of such interests, we decline to participate. It must be emphasized that self worth and the public domain are not objects of knowledge but are constituted in our active engagement. If we cease to act honorably, justly, nobly, respectfully, we shall not have self worth or public domain wherein self worth is enacted. It must be also noted that freedom as autonomy is a result of self worth; after all, we extricate ourselves from our own and other life worlds and demand legitimation as to their adequacy for self worth. Only on this ground can we select a life world that permits autonomy for its own sake. But autonomy, at this level, is valid only if it is correlated and subject to self worth. Without the latter, autonomy may become reduced to "free choice" among things and lose its legislative dignity.

It seems that the initial or founding intentionality of Enlightenment has permitted a partial fulfillment of self worth in the awareness of autonomy, yet the interpretation of the latter became restricted to the understanding of its period which mixed scientific explanations with freedom of research, rights to self invention and subject to no one. Scientific explanations were extolled as the sole avenue to truth, and offered categorical divisions of all things, while humanities, wanting to be scientific, engaged in equal categorization of its own disciplines, from theologies and their classification, to literatures. Categorization also subjected the human activity to become substantiated into categorizable characteristics: so and so is valuable, a business person, a teacher, etc., thus excluding the quest to return to activities that could be the sole understanding of what such categories mean. As we know, suddenly such categories, defining a person, could be acquired by numerous means, including money. Self worth, as an enactment, a participatory engagement vanished behind epistemic terms. We are all citizens, with characteristics such as rights, freedoms, and even entitlements, but if citizen is only the one who actively maintains the public domain as a space of self worth, then how can one speak of inhabitants who refuse to participate in public's life world? This is the point of crisis, requiring of all inhabitants of a society to become citizens.

It is self worth that discloses the partial fulfillment by enlightenment and hence demands more from the inhabitant, not as a Kantian duty in face of a law, but as a demand of self respect and respect of others. After all, even "professional" philosopher such as Berdyaev parted both with Marxists who

completely disregarded concrete persons, and with Kant because beyond duty there is worth and dignity of a person. For Berdyaev Marxist ethics were different for each social-historical period without providing a criterion by which to judge their worth. Resultantly, there must be an absolute standard, an *eidōs* as intrinsic self worth of a person. Once the trust in a life world turns to mistrust and is placed into doubt, then the already stated issue of legitimation comes to the fore. It is possible to state that the legitimation crisis, suggested by Habermas, has located the crisis at the level of value of multiple interests, demanding a public arena where such interests could be articulated, in competent speech, equivalently by any group. Yet the crisis, as was contended above, must be sought at the primary level of awareness of self worth, and not at the level of participatory interests. What is more important is that the question of legitimation of a life world leads not only to activity, but to the transcendental awareness of singular commitment, to a question of existence and not knowledge. The appearance of partial life world, i.e., incapable of supporting self worth, gives rise to a fragile resistance with the question of the individual's existence in such a world, search to fulfill the more in awareness than the world offers. The "more" is a striving to disclose whether I myself am more than this life world and whether I have a choice and worth to live otherwise. To understand this shift toward requirements of active existence we need to specify more precisely the transformation from epistemic understanding that depends on second and third grammatical persons, to a first person's self understanding and the recognition that the latter is not a narrowing down of the epistemic categorical field but has a very different logic. For example, if categorical language has truth in perceptual fulfillment of a proposition, existential proposition has truth as an honorable act of not lying. Categorical language is designed to open some general characteristics, while existential is singular and unique, and even nonrepeatable. This kind of requirement is what led Sartre to existentialism as a humanism, Nietzsche's Third and Fourth books of Zarathustra, and to Taoism's discovery of total, singular authenticity. Even Heidegger attempted to articulate such an authenticity, but failed by giving priority to historical hermeneutics that contextualized authenticity within the parameters of early Greek and contemporary German languages.

What was given in Enlightenment as a background awareness, is now in the foreground of the life world of Enlightenment and the unfolding of the

constructive-valuative intentionality that has become prevalent. Being in the foreground or “positional” and thematized this awareness points to the problem of legitimation and to the illegitimate ways that the basic awareness became obfuscated, degraded, perverted, brutal and violent. Tolstoy’s testament of peace, of no participation in state’s activities that are demeaning of anyone impacted Gandhi to challenge without violence an entire life world of an empire. It questions the claim of this life world to be the only legitimate reality. This claim to sole reality appears only when the self worth becomes a foreground, enacted by a singular being in quest for an authentic fulfillment of self worth in a life world that at one stroke is made inactive, placed out of play. On the background of the life world that is placed out of play in its totality there appears a quest to act in favor of a world that would contain self worth. The life world without human worth is exposed to temporality: it becomes chronoscopic, i.e., an inadequate temporal perspective on the reality of the essence of the human. Such temporalization suggests that there is an atemporal, non-positional awareness which, inevitably can appear only chronoscopically. It is equally important to note that since the disclosure of self worth revealed it to be solely as activity and not accessible through categorical intuition, then honor, dignity, nobility, truthfulness and justice appear only as enacted phenomena and hence have validity to the extent of their enactment. In addition, the striving to enact intrinsic worth is also a chronoscopic awareness, since no single activity, whether honorable, noble or truthful, fulfill the entirety of the search for self worth. As an activity for its own sake, self worth also demands, as already suggested, public domain wherein such activity can be performed, resulting in the notion that such a domain is to be maintained for its own sake. Both, self worth and public domain are phenomena that mutually require one another and hence are to be maintained as purposes in themselves.

Yet even the awareness of such purposes in themselves requires one more domain of awareness. The disclosure of intrinsic worth as atemporally present, but only chronoscopically experienced, requires a specific constitution of activity. As we know, awareness is oriented toward the world. Yet such orientation is experienced reflectively, such that the world becomes represented and the self becomes represented as awareness that is turned toward the world. In view of her orientation as intentional aim, she also finds confronted by herself. Such orientation toward the world in face of oneself is the essence of

activity. Given the awareness of such activity, the latter places another demand: not only reflection that represents an aim toward the world and the one who intends such an aim, but above all asks for legitimation as to the worth of such an action. At this level one does not ask whether such a world is known –this is already granted, but is this world worthy of one’s activity. The possibility of constituting a worthy life world is the reflective condition from which the failures of our degraded life world become visible.

POSTSCRIPT

The Russian writers, mentioned in this essay, are almost pure embodiments of intrinsic worth. But we also know that such figures are targets of attack at every turn in their lives. In the daily life of commerce with commodities, religions, family values, political cunning, and rhetorical obfuscations, such figures seem not to have any value. Imagine a business person in a position to make a solid profit in a shady–although legal way–would refuse to do so in order to act in an honorable manner? He would be an object of jokes, indeed a figure of no social value. But this also means that he has not yet reached a reflective awareness at which his intrinsic self worth is disclosed. At the same time, such a person has no ground for living in a democratic society, and resultantly cannot be an autonomous being in a free public domain. We must recall, nonetheless, that self worth was constantly in the background of the continuous founding of democracy. Those who understood that democracy is not an entity but a constant founding activity, also regarded their honor, dignity, nobility of spirit to be sacred.



DIE RÄUMLICHE SPRACHE DER ERFAHRUNG.

DIE INNERE ZEIT UND DER INNERE RAUM

EL LENGUAJE ESPACIAL DE LA EXPERIENCIA.

EL TIEMPO INTERIOR Y EL ESPACIO INTERIOR

Victor Molchanov

Russische Staatsuniversität für Geisteswissenschaften, Moskau

victor.molchanov@gmail.com

Abstract: This investigation addresses the internal experience as a spatial phenomenon. Ascertaining the difference between internal and external experience as a space metaphor leads to the question of the source of the space metaphors in principle. The analogy between time and space and the space metaphors in Husserl's conception of time are considered. The question of the temporality of consciousness, evidence, and internal experience are brought to the fore by comparing Brentano's and Husserl's conceptions. The difference between the direct and indirect modes of consciousness by Brentano, his conception of time as the boundary in the continuum, and his concept of the proteroaesthesia proves to be relevant for the concept of internal experience as a spatial phenomenon. The essay calls in question the self-sufficiency of time-experience and the traditional correspondence of time to the internal experience and of space to the external one. The relation of the Here/There- and Now/Then-experience is discussed. I intend to elucidate the experience of boundary as a primary internal experience from which the space-experience arises. In its turn the boundary-consciousness has its origin in the differentiation-experience. In the latter there is no time, the internal one included, but there is a boundary-experience as a primary and indirect experience. Time is a shadow of space; it originates from the manifold of human spaces.

Keywords: Experience. Time. Space. Boundary. Consciousness. Internal. Husserl. Brentano.

Resumen: Esta investigación aborda la experiencia interna como un fenómeno espacial. Determinar la diferencia entre la experiencia interna y externa como una metáfora del espacio conduce a la cuestión de la fuente de las, en principio, metáforas espaciales. Aquí se atiende la analogía entre el tiempo y el espacio y las metáforas espaciales en la concepción del tiempo de Husserl. Se ponen de relieve la cuestión de la temporalidad de la conciencia, la evidencia y la experiencia interna, comparando las concepciones de Brentano y Husserl. La diferencia entre los modos de conciencia directos e indirectos de Brentano, su concepción del tiempo como el límite en el continuo, y su concepto de la proteroaesthesia, son relevantes para el concepto de experiencia interna como un fenómeno espacial. El ensayo cuestiona la autosuficiencia de la experiencia del tiempo y la correspondencia tradicional del tiempo con la experiencia interna y del espacio con la externa. Se discute la relación de la experiencia Aquí/Ahí y de la experiencia Ahora/Luego. Mi intención es esclarecer la experiencia de la frontera como una experiencia interna primaria de la cual surge la experiencia espacial. A su vez, la conciencia de frontera tiene su origen en la experiencia de diferenciación. En esta última no hay tiempo —incluso el interno—, pero hay una experiencia límite como experiencia primaria e indirecta. El tiempo es la sombra del espacio; se origina en la multiplicidad de espacios humanos.

Palabras clave: Experiencia. Tiempo. Espacio. Límite. Conciencia. Interno. Husserl. Brentano.

Die Differenz zwischen dem Inneren und dem Äußeren ist eine grundlegende in der menschlichen Welt: von pränataler Existenz und Geburt bis zum Tode und Beerdigung. Die Differenz zwischen der inneren und äußeren Erfahrung ist allgemeingültig in den Geisteswissenschaften, zunächst in Psychologie und Philosophie. Von besonderer Bedeutung wird diese Differenz wie bekannt in der Phänomenologie Brentanos und Husserls.

Auch der Common sense kennt diese Differenz, und die Ausdrücke wie "innere Erfahrung" und "äußere Erfahrung" wurden bis zu solchem Grade verbreitet, dass man ihren räumlichen Charakter übersieht. Man kann diese Ausdrücke für Metaphern halten, und in einem gewissen Sinn mit Recht, aber das beantwortet nicht die Frage: warum gerade räumliche Metaphern für die Beschreibung dieser Erfahrungsdifferenz gebraucht werden. Gibt es überhaupt einen anderen Ursprung metaphorischer Ausdrücke als die Räumlichkeit der Dinge, der Situationen, der Ereignisse usw? "Ur-sprung" und "Meta-pher" beziehen sich auch auf das Räumliche, das im Grunde genommen eine Quelle aller Metaphorik ist.

Was ist der Grund des Unterschieds zwischen innerer und äußerer Erfahrung? Die Antwort, dass dies der Leib ist, sogar der eigene Leib, führt auch zu räumliche Bestimmungen.

Traditionell bringt man Raum in Verbindung mit der äußeren Erfahrung, Zeit aber mit der inneren. Zumindest herrscht diese Betrachtungsweise vor: anfangend mit Kant bis zu Bergson, Husserl, und darüber hinaus. Dabei ist die Lehre Brentanos bemerkenswert: psychische Phänomene haben weder räumliche noch zeitliche Bestimmungen. Wenn sie weder temporal noch räumlich sind, sind sie vielleicht ewig? Von welchem Standpunkt aus kann man aber einen Zugang zu einer solchen Ewigkeit bekommen?

Die räumliche Sprache stellt die erwähnten Korrelationen (der Zeit entspricht das Innere und dem Raum das Äußere) in Frage. Sie ist gebräuchlich nicht nur für die Beschreibung des Inneren im Allgemeinen, zum Beispiel für die des Bewusstseins als Reflexion oder als Richtung auf Gegenstände, sondern auch für die Beschreibung der Zeit, zum Beispiel, als kurz oder lang. Die Grundworte, die den Grundraum menschlicher Erfahrung zum Ausdruck bringen – gehen, kommen, stehen, bringen und ihre Ableitungen – werden auch sehr oft für die Beschreibung der Zeit gebraucht. Selbst das Wort "Erfahrung" ist von dem Verb "fahren" abgeleitet, und seinem Ursprung nach ist räumlich.

Nun stellt sich die Frage: hat die Zeit ihre eigene Sprache oder ist die zeitliche Sprache eine sekundäre, aus räumlicher Sprache erwachsene?

Es handelt sich dabei nicht um sekundäre Zeitbestimmungen, sondern um die grundlegende Reihe: Gegen-wart, Ver-gangenheit, Zu-kunft – alle diese Wörter beziehen sich letzten Endes auf das Räumliche, i.e., auf die Sphäre der Bewegung, der Wendung, des Stehens. Auch die andere Bestimmungsreihe der Zeit – früh und spät, früher und später tragen die Spuren des Räumlichen, aber fast unbemerkbar¹. Auf die Unselbständigkeit der Zeitsprache verweist aber nicht nur die Anwesenheit der räumlich beziehenden Formen in entsprechenden Wörtern. Vielmehr spricht darüber die Tatsache, dass alle Zeitbestimmungen letzten Endes Raumbestimmungen sind. Kaum kann man daran zweifeln, wenn die Rede von der objektiven Zeit ist. Minuten, Stunden und andere objektive Bestimmungen, sowie früher und später, gehen – objektiv verstanden – bekanntlich auf die Erdbewegung zurück. Wie steht es mit innerer Zeit und mit innerem Raum? In welchem Sinne kann man aber über den inneren Raum sprechen? Vielleicht könnte uns den Weg zu diesem Raum die Zeitphänomenologie zeigen?

Nicht nur in der Umgangssprache, sondern auch in den philosophischen Lehren begegnen wir Analogien zwischen Raum und Zeit, sowie die räumliche Beschreibung der Zeit. Selbst ein von Bergson geprägter anti-räumlicher Begriff "elan vital" bezieht sich im Sinne Sprung oder Schwung auf den Raum. Viele räumliche Metaphern kann man in Husserls Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins finden. Zu Beginn der Vorlesungen vom Jahre 1905, in §1, der den Titel "Ausschaltung der objektiven Zeit" trägt, stellt Husserl die objektive Zeit der immanenten Zeit des Bewusstseinsverlaufes gegenüber. Aber die Explikation des letzteren fängt nicht mit einer Deskription an; sie beginnt mit der Analogie zwischen "ursprünglichem Zeitfeld" und dem Gesichtsfeld. Kaum ist es nötig zu verweisen, dass das Wort "Feld" seinen Ursprung aus räumlichen Beziehungen nimmt. Also beginnt die Ausschaltung der objektiven Zeit mit der Ausschaltung des objektiven Raums. Wenn das Gesichtsfeld keine messbaren Distanzen aufweist, soll auch die innere Zeit keine messbaren Intervalle in sich enthalten. Aber gibt es die Zeit ohne Zeiträume?

¹ Das ausreichende Material kann man in dieser Hinsicht in verschiedenen etymologischen Wörterbüchern finden. Ein gutes Beispiel ursprünglicher Räumlichkeit der zeitlichen Bedeutung gibt uns das englische Wort "always": alle Wege; das deutsche Wort "Bewegung" verweist auch auf einen Weg.

Bei der Charakterisierung der Wahrnehmung von Dauer wendet sich Husserl wieder an die Analogie zum Raum, diesmal zum objektiven:

Die Punkte der Zeitdauer entfernen sich für mein Bewusstsein analog, wie sich die Punkte des ruhenden Gegenstands im Raum für mein Bewusstsein entfernen, wenn ich "mich" vom Gegenstand entferne. Der Gegenstand behält seinen Ort, ebenso behält der Ton seine Zeit, jeder Zeitpunkt ist unverrückt, aber er entflieht in Bewusstseinsfernen, der Abstand vom erzeugenden Jetzt wird immer größer.²

Die wichtigsten von Husserl in Bezug auf Zeit angewandten räumlichen Metaphern unterscheiden sich nicht im Allgemeinen von denen, die weit verbreitet sind: versinken, verlaufen, übergehen, usw. In der Regel stehen sie mit der Bewegung und den räumlichen Verhältnissen in Verbindung. Was die spezifischen Termini der Zeitphänomenologie Husserls betrifft – Jetzt-punkt, Retention und Protention – beziehen sie sich auch auf den Raum. Der "Punkt", sei es eine geometrische oder kartografische Idealisierung, ist eine räumliche Bestimmung. Die Übertragung einer solchen idealisierten räumlichen Bestimmung auf die Zeit bringt als Folge einen zeitlichen Punkt. Unter den verschiedenen räumlichen und zeitlichen Punkten gibt es die beiden, zumindest in Husserls Phänomenologie wichtigsten: Hier-Punkt und Jetzt-Punkt. "Hic et nunc" wurde zu einem der Schlagworte der Phänomenologie. Ist das nicht eine Tautologie?

Dass Hier und Jetzt verschieden sind, akzeptiert man ohne weiteres. Doch ist die Frage dieser Differenz diskutierbar. Es handelt sich freilich nicht um die Differenz der idealisierten Hier –und Jetztpunkte–, sondern um die Erfahrungsweisen, wo jedes Hier immer ein Jetzt, und jedes Jetzt immer ein Hier ist.

Das alte Sprichwort: "Hic Rhodos, hic salta" kann uns Hilfe für die Analyse leisten. Es bedeutet "Springe Hier und nicht Dort" oder "Springe Jetzt und nicht Dann". Es scheint ein großer Unterschied zwischen "Dort" und "Dann" zu sein. Es ist offensichtlich, dass "dann" zu springen unmöglich ist, weil "dann" bereits in der Vergangenheit ist. Ganz im Gegenteil scheint es möglich zu sein, "dort" zu springen, nämlich in einem Rhodos, das nicht in der Vergangenheit ist, und man braucht nur ein Zurück zu Rhodos für einen solchen Sprung. Aber für jemanden, der sich nicht in Rhodos befindet, ist es unmöglich in Rhodos zu springen. Rhodos

² E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, hrsg. von Rudolf Boehm, (Husserliana X), Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1966, S. 25.

als ein geografischer Ort setzt fort zu existieren, aber der Raum dieses alten Sprungs ist unwiderruflich verloren. Der verlorene Raum ist gleich der verlorenen Zeit. Vielmehr vergehen nicht die menschlichen Zeiten, sondern die menschlichen Räume, und die Zeit ist nur eine gegenseitige Korrelation von Räumen.

Ist aber die Zeit etwas anderes als ein Mittel der Messung? Der Sprungraum in Rhodos ist lange vorbei, zusammen mit der Erdebewegung. Der Raum des geforderten Sprungs, der hier sein sollte und nicht in Rhodos (nehmen wir an, dass das gerade wir sind, die den Sprung hier forderten), ist der Raum der Gegenwart, er kann nicht nur Hier-Raum, sondern auch Jetzt-Raum genannt werden.

Brentano hat eine andere Sicht. Für ihn spielt der Unterschied zwischen "Hier" und "Jetzt" eine besondere Rolle:

Der Ortpunkt des Hier ist nicht identisch mit dem Zeitpunkt des Jetzt und der eines Dort mit dem Zeitpunkt eines Dann, wenn auch dasselbe hier und jetzt ist und dort und dann. Der Ortpunkt ist Grenze für ein Räumliches in vielen, ja vielleicht in allen denkbaren räumlichen Richtungen, aber niemals Grenze in einer der beiden zeitlichen Richtungen, und vom Zeitpunkt gilt das Umgekehrte.³

Brentano macht diese Unterscheidung bei seiner Kritik an den physikalischen Begriff der vier-dimensionalen Raum-Zeit, wo Raum und Zeit ihre Selbstständigkeit verlieren. Aber unabhängig von dieser Kritik ist es offensichtlich, dass Raum und Zeit für Brentano die verschiedenen Wesen sind, die in der Erfahrung eine unterschiedliche Rolle spielen. Dennoch ist eine dritte Position möglich, die ich hier (und jetzt) entwickeln möchte, nämlich: Zeit hat nur relative Selbstständigkeit und letzten Endes ist zum Raum reduzierbar.

Was meint Brentano, wenn er schreibt "dasselbe hier und jetzt und dort und dann"? Es kann nur bedeuten, dass alle diese Punkte sich auf das gleiche Ereignis beziehen. Aber könnte es sein, dass ein Hier-Ereignis nicht ein Jetzt-Ereignis wäre? Die negative Antwort ergibt sich aus einer Erfahrung der Beteiligung an einem Ereignis, die positive von einem objektiven Gesichtspunkt aus.

Stellen wir die Frage anders: Ist es möglich für Jetzt-Ereignis, nicht Hier stattzufinden? Dabei sind auch zwei gegensätzliche Antworten möglich. Wenn wir "Jetzt" als einen Punkt oder Zeitraum (dieser Ausdruck spricht für sich selbst)

³ F. Brentano, *Philosophische Untersuchungen zu Zeit, Raum, Kontinuum*, Hamburg: Meiner, 1976, S. 208.

interpretieren, der durch ein Chronometer bestimmt ist, und "Hier" als eine physische oder kartographische Charakteristik, wäre die Antwort positiv. In der Tat kann es verschiedene Nicht-Hier-Ereignisse geben, die in einem bestimmten Moment vorkommen. Außerdem kann man sagen, dass viele Ereignisse "Hier" aber nicht "Jetzt" bereits geschehen seien und in der Zukunft geschehen würden. Aber innerhalb des Ereignisses sind für uns "Hier" und "Jetzt" untrennbar: es kann nicht ein "Jetzt-Moment" ein "Nicht-Hier-Moment" sein und umgekehrt.

Die Untrennbarkeit von Hier und Jetzt bedeutet nicht ihre Symmetrie. "Stattfinden" (take place) ist der erste Charakterzug des Ereignisses, der gestattet einer Stätte oder Stelle oder einem Ort ziemlich unbestimmt zu sein, und im gegebenen Moment zu sein ist von sekundärer Bedeutung, auch wenn der Moment streng festgelegt werden könnte.

Jedes Ereignis ist in erster Linie eine Konstellation und Korrelation verschiedener Orte und Räume, ihre gegenseitige Korrespondenz und Divergenz, Durchdringen und Umstrukturierung. Insbesondere betrifft dies "innere Ereignisse", d.h. Erlebnisse. Unser Wahrnehmen, Denken oder Gedächtnis vollzieht sich in einer Bedeutsamkeits- und Präferenzhierarchie der Lebenswelt. In einer solchen Hierarchie gibt es auch einen Unterschied zwischen "Hier" und "Dort", d.h. dem Vorder – und Hintergrund –, was mit dem Unterschied zwischen "Jetzt" und "Dann" zusammenfällt.

Nicht innere Zeit, sondern vielmehr innerer Raum strukturiert unsere innere und äußere Erfahrung. Erlebnisse, wie immer man sie interpretieren könnte – als Actcharaktere oder als Unterscheidungsleistungen – verschwinden nicht in dem Bewusstseinsstrom, vielmehr werden sie in einer Hierarchie des inneren Raums umstrukturiert. Der einfachste Fall dieser Umstrukturierung ist ihr Rückzug in den Hintergrund und ihr Treten in den Vordergrund.

Die Trennung von "Hier" und "Jetzt" bei Brentano ergibt sich aus seiner mathematischen Idealisierung von Raum und Zeit. Der Raum ist konzipiert als eine Mannigfaltigkeit von Punkten in einem Kontinuum, in dem jeder Punkt eine Grenze unendlicher Menge von Richtungen ist. Die Zeit ist ein Kontinuum von Punkten der geraden Linie, wo die Gegenwart die Grenze zwischen Vergangenheit und Zukunft ist. Also trennt Brentano Raum und Zeit unter einem quantitativen und quasi-geometrischen Gesichtspunkt. Dennoch möchte ich die wichtigen Momente in dieser Konzeption hervorheben, die indirekt gegen eine solche Trennung sprechen.

Erstens sind Punkte mit Grenzen identifiziert. Zweitens ist die Grenze ein Hauptmerkmal sowohl von Ort (Raum) als auch von Zeit. Drittens kann der Punkt im Raum beliebig gewählt werden, aber der Gegenwartspunkt erweist sich nur als die Gegenwart und er kann nicht willkürlich und abstrakt herangezogen werden. Er steht immer mit der Hier-Erfahrung, die immer konkret ist, in Verbindung. Sollte dies nicht zeigen, dass Brentanos Konzeption der Zeit einen Schritt in die Richtung beim Suchen nach dem primären Erfahrungsraum darstellt?

In Grunde genommen ist die Grenze ein wesentliches Merkmal des Raums, das sich sowohl auf einen objektiven oder lebensweltlichen Raum, als auch auf den Raum des Erlebens beziehen kann. Es scheint dabei die Gegenwart als Grenze, die räumliche Metapher zu sein. Aber woher kommt diese Metapher? Was für eine Quelle hat die Metapher "Grenze" und die Metaphern überhaupt?

Die Hauptquelle aller Metaphern sind Leib und Raum, genauer gesagt, die Differenz zwischen ihnen. Was die Deskription betrifft, reduziert sich sowohl die objektive Zeit, als auch die Zeiterfahrung und innere Erfahrung überhaupt auf die leiblich räumliche Beschreibung. Seinerseits aber sind Nähe und Ferne, Grenze und Weite, recht und links, oben und unten, vor und hinten auf etwas anderes als das Räumliche unreduzierbar. Die Raumsprache ist ursprünglich und selbständig. Die Zeitsprache ist sekundär und abhängig. In diesem Sinne und nicht nur in diesem ist die Zeit von dem Raum abhängig.

Wenn die objektive Zeit sich auf die räumliche Bewegung reduziert (Zeit ist nichts anderes als die Zahl der Bewegung), worauf ist die räumliche Bewegung reduzierbar?

In einem späteren Text Husserls finden wir einen Versuch, die Erde nicht als ein Planet zu erörtern ("er-örtern" ist auch ein räumliches Wort), sondern als einen absoluten Grund jeder Erfahrung. In solchem Fall bewegt sich die Erde nicht und auch ruht sie nicht. In der Tat ist der objektive Raum und die objektive Bewegung eine Abstraktion von der lebensweltlichen Erfahrung. Aber die Frage bleibt immernoch: was für eine Erfahrung liegt der lebensweltlichen Raum – und Bewegungserfahrung – zugrunde? Was gehört zur primären Erfahrung des Raums und zum primären Raum der Erfahrung?

GRENZE UND INNERE ERFAHRUNG

In keinem Punkt weichen sich Brentano und Husserl voneinander so stark ab, wie in der Frage der Zeitlichkeit des Bewusstseins. Brentano stellt die Frage über das Bewusstsein der Zeit, aber er erkennt weder den Bewusstseinsstrom noch die innere Zeit an. Das Bewusstsein des Zeitlichen ist nicht in sich selbst das Zeitliche. Im Gegenteil, für Husserl

ist (es) ja evident, dass die Wahrnehmung eines zeitlichen Objektes selbst Zeitlichkeit hat, dass Wahrnehmung der Dauer selbst Dauer der Wahrnehmung voraussetzt, dass die Wahrnehmung einer beliebigen Zeitgestalt selbst ihre Zeitgestalt hat. Und sehen wir von allen Transzendenzen ab, so verbleibt der Wahrnehmung nach allen ihren phänomenologischen Konstituentien ihre phänomenologische Zeitlichkeit, die zu ihrem unaufhebbaren Wesen gehört.⁴

Also ist das Bewusstsein "in its deepest home" (L. Brouwer) als zeitlich interpretiert. Und noch mehr: in der V. Logischen Untersuchung versucht Husserl, Brentanos nicht-zeitliche innere Wahrnehmung des Bewusstseinsaktes in die Reflexion auf den Bewusstseinsstrom und seiner Phasen zu verwandeln. Aber diese Transformation hat eine solche Eigentümlichkeit, dass ihre Mittel nichts anderes ist als Retention, d.h. ein Element des Zeitbewusstseins. Sollte also das zeitliche Bewusstsein das Nicht-zeitliche in das Zeitliche verwandeln? Und wird nicht zusammen mit der zeitlichen Dehnbarkeit des inneren Bewusstseins auch die Evidenz selber dehnbar.

Wie wir gesehen haben, gibt es zu viel Raum in dieser Husserlschen Zeit. Der Verdacht entsteht, dass sich die Raumerfahrung zumindest auf einer und derselben Ebene wie die zeitliche Erfahrung vollziehen sollte. Husserls Beispiele für solche evidenten Zustände, wie "diese Lust, die mich erfüllt; diese Phantasierscheinung, die mir eben vorschwebt u. dgl"⁵. verweisen vielmehr auf nicht zeitlichen als auf zeitlichen Charakter dieser Zustände. "Erfüllen" und "Schweben" scheinen räumliche Metaphern zu sein. Dies ist der Fall, wenn der gemeinte Raum objektiv ist. Aber diese Metaphern führen uns zur nicht-metaphorischen Ebene

⁴ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, S. 22.

⁵ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, Bd. II (1), hrsg. von Ursula Panzer, Husserliana XIX (1), Dordrecht: Kluwer, 1984, S. 368.

der Erfahrung, die eine innere und räumliche ist. Husserl selbst hat die grundlegende Unterscheidung zwischen leerer und erfüllter Intention eingeführt, so dass Bewusstsein als eine innere räumliche Unterscheidungsleistung vorgestellt ist. Kaum kann man eine Erfahrung des Temporalen sowohl in der oben genannten Unterscheidung, als auch in den erwähnten Zuständen haben. Die Lust beispielsweise kann natürlich dauern, und man kann ihre verschiedenen Phasen in der Erinnerung *post factum* verfolgen, aber nichts Zeitliches gibt es im Vollzug ihrer Erfahrung. Im Gegenteil, erweist sich die Lust oder die Trauer als ein Bild der Ewigkeit, sie füllt uns ohne Rest und entlässt alles, was man gewöhnlich als Zeitliches bezeichnet: Sorgen, Pläne, Zweifel.

Es gibt eine Einheit von Ich-Erfahrung, Zeiterfahrung und Raumerfahrung in solchen Zuständen wie das Evidenzerleben, Freude, Trauer usw. Aber die tiefste (eine räumliche Metapher!) Erfahrung in einer solchen Einheit ist doch räumlich. Das ist die Erfahrung der Grenzen, Übereinstimmungen und Trennungen. In der Beschreibung von Evidenz bei Husserl, seinen Bemühungen zuwider, gibt es keine zeitliche Charakterisierung, sondern eine räumliche: eine Übereinstimmung der Intention und ihrer Erfüllung. Dies gilt auch von den Begriffen des Phänomens und der Wahrheit, die durchaus räumlich expliziert sind. Besonders deutlich wird dies bei Heidegger, mit solchen "Existenzialen", als Erschlossenheit, "sich selbst zeigen", "Außer sich selbst" usw. Nichtsdestoweniger fehlt solchen Bestimmungen etwas, um die Erfahrungsbeschreibung zu werden: Grenze als eine der wichtigsten Erfahrungsstrukturen kommt nicht in Betracht.

Im Gegensatz zu Husserl versuchte Brentano, weder die Zeit durch räumliche Metaphern aufzuklären, noch das Bewusstsein als zeitliches darzustellen. Zwei Unterscheidungen liegen Brentanos Lehre über die Zeit zugrunde: (1) Diejenige zwischen direktem und indirektem Modus des Bewusstseins, (2) diejenige zwischen der Empfindung und Proto-Empfindung (Proterästhesie). Die erste führt zur These von der Bezogenheit aller Vergangenheitsmodi auf die Gegenwart und zur Auslegung der vielfältigen Modi der Vergangenheit als indirekte. Seinerseits führt dies zur Negation absoluter zeitlichen Unterschiede und zum Verständnis der Zeit als Kontinuum, wo die einzige Realität die Gegenwart ist als ein Punkt im Kontinuum und eine Grenze zwischen zwei Reihen indirekter Modi – der vergangenen und der zukünftigen.

Die zweite Unterscheidung sollte erklären, wie das Bewusstsein der Zeit möglich ist. Die geweckte Empfindung produziert eine andere Empfindung, die

ihren Ursprung nicht in jenem Objekt hat, das die erste Empfindung hervorrief, sondern in der ersten Empfindung selber. Was sich als Gegenwart in der ersten Empfindung repräsentiert, zeigt sich als jüngste Vergangenheit in der zweiten. Die Proto-Empfindung schiebt also das Objekt der ersten Empfindung in die Vergangenheit. Dann erzeugt die erste Proto-Empfindung die nächste Proto-Empfindung, die ihr Objekt als ein solches repräsentiert, das sich in Bezug auf seinen vorausgehenden Zustand wieder als soeben vergangenes darstellt. Mit anderen Worten schiebt die zweite Proto-Empfindung ihr Objekt weiter in die Vergangenheit. Und die Fortsetzung dieser Reihe gibt uns den Zeitfluss. Wenn der Ursprung unserer Raumvorstellung in den äußeren Objekten zu finden ist, wie Brentano behauptet, hat unser Zeitbewusstsein einen inneren Ursprung. Aber dies bedeutet nicht, dass die Proto-Empfindung und das Verhältnis zwischen ihr und der ersten erzeugenden Empfindung zeitlich ist. Das Bewusstsein der Zeit geht nicht in die Zeitlichkeit des Bewusstseins über. Brentano hat selbst dies folgenderweise zum Ausdruck gebracht:

Die Evidenz der inneren Wahrnehmung ist also ganz auf die Gegenwart beschränkt. Ja, dies gilt von der inneren Empfindung überhaupt. Sie sagt mir nichts als dass ich jetzt diese Ästhesie samt einer kontinuierlichen Proterästhesie von physischen Phänomenen habe. Würde sie selbst auch von einer inneren Proterästhesie begleitet sein, so ist leicht nachweisbar, dass dies zu einer unendlichen Komplikation führen würde.⁶

Ein weiteres Argument für die Nicht-Zeitlichkeit des Bewusstseins finden wir in Brentanos Unterscheidung zwischen der Wahrnehmung der primären und sekundären Objekte (ein primäres Objekt ist nicht immer ein äußeres). Es gibt keine zeitliche Beziehung zwischen ihnen. Wir möchten hinzufügen: sowie zwischen dem Vorder – und Hintergrund – eines Gesichtsfeldes und jeden Erfahrungsbereiches überhaupt.

Wenn die innere Erfahrung keine zeitlichen Beziehungen in sich enthält, von welcher Art der Beziehungen kann die Rede sein? Welche Art von Beziehung gibt es zwischen der inneren und äußeren Wahrnehmung, zwischen dem direkten und indirekten Modus, zwischen dem Vorder – und Hintergrund – der Wahrnehmung? Streng genommen ist es nicht eine abstrakte Beziehung, sondern die Erfahrung der Grenze, die die innere Erfahrungsstruktur bestimmt. Für Brentano ist die

⁶ F. Brentano, *Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein*, Leipzig: Felix Meiner, 1928, S. 51.

Grenze keine Erfahrungscharakteristik. Vielmehr erweist sie sich bei ihm als ein ontologisches Wesen, das die zwei anderen ontologischen Wesen – Raum und Zeit – verschieden charakterisiert. Er lehnt nicht nur den zeitlichen, sondern auch den räumlichen Charakter des Bewusstseins und der inneren Erfahrung ab.

Erfahrungsmäßig aber ist die Grenze das erste Element der Räumlichkeit und die tiefste Wirklichkeit der inneren Erfahrung. Das zweite Element einer solchen Räumlichkeit zeigt sich als eine Erfahrung von Weite. Die Unterscheidung zwischen Grenze und Weite liegt einer Erfahrung von Raum und dem Raum der primären Erfahrung zugrunde. Also nicht die Raumvorstellung oder besser gesagt Raumerfahrung produziert die Erfahrung der Grenze und der Weite, sondern im Gegenteil hat die Erfahrung von Raum seinen Ursprung in ihrem Unterschied. Diesem Unterschied, wie allen Unterschieden überhaupt, entspricht eine Unterscheidungsleistung, die in diesem Fall als primäre Raumunterscheidung bezeichnet werden kann.

In aller Unterscheidung gibt es nichts Zeitliches, aber es gibt eine Erfahrung der Grenze, die auch indirekt sein kann, aber dennoch bleibt sie eine Grundlegung jeder Erfahrung. In jeder Unterscheidung realisiert sich die Unterscheidung der Grenze und Weite, sowie auch die der Hierarchie und Erschlossenheit, des Vorder – und Hintergrundes. Letzteres ist besonders wichtig: die Grenze und Weite können ihren Status wechseln; damit sie in den Vordergrund treten und in den Hintergrund zurückweichen, verändern sie den primären Erfahrungsraum.

Wo sollte man nun den Ursprung und die Stelle der Zeit suchen? Wozu überhaupt die Zeit und besonders die innere Zeit, wenn die tiefste Erfahrungsschicht räumlich ist? Die Zeit steht wirklich mit der Zahl und der Mannigfaltigkeit in Verbindung. Wenn der lebensweltliche Raum und die Raumerfahrung ein und einzig wären, dann wäre die Zeit nicht nötig. Doch gibt es notwendigerweise nicht einen, sondern viele Räume und Räumeerfahrungen, die eine "prinzipielle Koordination" erfordern. Diese Funktion nimmt auf sich die Zeit. (Bemerkenswert ist, dass die Zeit bei Kant, Husserl und letzten Endes bei Heidegger als eine Synthesis interpretiert wird). Dabei erhebt in der Regel ein solcher Koordinator den Anspruch, der Ursprung und das Grundprinzip der Erfahrung zu sein. Offenbar erwächst die Zeit aus menschlicher Welt und Erfahrung, aber es bedeutet nicht, dass der erwähnte Anspruch gerechtfertigt ist. Wenn die räumliche Metapher in Bezug auf die Zeit als solche und nicht auf ihre "Eigenschaften" (fließt, vergeht, kommt, usw.) angewendet wird, so könnte man sagen: die Zeit ist ein Raum-

schatten. Der Schatten ist nicht ein Nichts, aber er lebt auf fremde Kosten und die Zeit lebt auf Kosten der Räume und seiner Korrelation. Dies gehört sowohl zu den objektiven und lebensweltlichen Zeiten, als auch zur inneren Zeit, die den inneren Raum verschattet. Die Zugehörigkeit der Raum – und Zeiterfahrung – ist die Quelle unvermeidlicher, unentbehrlicher, und wenn man will, transzendentaler Illusion der Selbständigkeit der Zeit und der Zeiterfahrung.

LITERATURLISTE

- BRENTANO, Franz. *Vom sinnlichen und noetischen Bewusstsein [Psychologie III]*, Leipzig: Felix Meiner, 1928..
- , *Philosophische Untersuchungen zu Raum, Zeit, und Kontinuum*, Hamburg: Meiner, 1976
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. von Rudolf Boehm (Husserliana X), Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1966.
- , *Logische Untersuchungen*, Bd. II (1), hrsg. von Ursula Panzer. Husserliana XIX (1), Dordrecht: Kluwer, 1984.



PHENOMENOLOGY AND ARISTOTLE'S CONCEPT OF BEING-AT-WORK

LA FENOMENOLOGÍA Y EL CONCEPTO ARISTOTÉLICO DE *ENERGEIA*

James Mensch

Univerzita Karlova, Praha

jmensch@stfx.ca

Abstract: Husserl, as is well known, bases his study of appearing on subjective functions. He also makes appearing prior to being insofar phenomenology grants being to entities only to the point that they can appear. Both positions result in the paradox that he presents in the *Crisis*, where he asks: "How can human subjectivity, which is a part of the world, constitute the whole world, i.e., constitute it as its intentional product...? The subjective part of the world swallows up, so to speak, the whole world including itself. What an absurdity!". The paradox arises from Husserl's taking being as presence and asserting that presence is established through constitution and, as such, is the work of subjectivity. In this article, I explore an alternative based on Aristotle's concept of functioning. This is a functioning that is prior to both subjects and objects, a functioning that is responsible for both being and appearing. The introduction of this concept, I argue, does not change Husserl's description of the functioning of constitution. It does, however, add an ontological basis that prevents phenomenology from falling into this paradox.

Keywords: Husserl. Aristotle. Constitution. *Energeia* (Functioning). Ontology. Phenomenology.

Resumen: Husserl, como es bien sabido, basa su estudio del aparecer en funciones subjetivas. También presenta el aparecer como anterior al ser en tanto en cuanto la fenomenología le concede ser a las entidades sólo hasta el punto de que puedan aparecer. Ambas posiciones dan como resultado la paradoja que presenta en *La crisis*, donde pregunta: "¿Cómo puede la subjetividad humana, que es parte del mundo, constituir el mundo entero, es decir, constituirlo como su producto intencional...? La parte subjetiva del mundo se traga, por así decirlo, todo el mundo, incluido él mismo. ¡Qué absurdo!". La paradoja surge del hecho de que Husserl toma el ser como presencia y de que afirma que la presencia se establece a través de la constitución y que, como tal, es el trabajo de la subjetividad. En este artículo, exploro una alternativa basada en el concepto de funcionamiento de Aristóteles. Este es un funcionamiento que es anterior a ambos sujetos y objetos, un funcionamiento que es responsable de ser y aparecer. La introducción de este concepto, sostengo, no cambia la descripción de Husserl del funcionamiento de la constitución. Sin embargo, agrega una base ontológica que evita que la fenomenología caiga en esta paradoja.

Palabras clave: Husserl. Aristóteles. Constitución. *Energeia*. Ontología. Fenomenología.

Husserl, as is well known, bases his study of appearing on subjective functions. He seeks to know how being appears by examining how the subject functions to constitute this appearing. Such constitution embraces the very framework of appearing insofar as it includes the syntheses that make present both space and time. The question that this project raises involves the ontological status of such functions and, ultimately of subjectivity itself. What is the subject's relation to the world that it constitutes? Does not the very assertion of such constitution involve us in a part-whole paradox? Thus, Husserl asks:

How can human subjectivity, which is a part of the world, constitute the whole world, i.e., constitute it as its intentional product...? The subjective part of the world swallows up, so to speak, the whole world including itself. What an absurdity!¹

The difficulty concerns the ontological status of the subject, in Husserl's words, the fact that it possesses "both the being of a subject for the world and the being of an object in the world"². How can something in the world constitute the world and, hence, itself as part of the world? This question receives its urgency from phenomenology's making appearing prior to being. Thus, phenomenology grants being to entities only to the point that they can appear. Without such appearing, there is no evidence for their positing³. To deny this is, Husserl implies, to slip into "an unconfessed metaphysics", one that makes ontological assumptions that cannot be phenomenologically justified⁴. This view seems to take being as presence. But presence is established through constitution. It is the work of subjectivity⁵. Are we not, thus, led to the paradox of a part of the world being responsible for the whole of the world and, hence, for itself?

¹ *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Ed. W. Biemel, The Hague: Martinus Nijhoff, 1962², p. 183). All translations from the German in this paper are my own.

² *Ibid.*, p. 182.

³ The ultimate premise here is the priority of epistemology (the science of knowing as based on evidence) over metaphysics. According to Husserl, "Epistemology must not be taken as a discipline which follows metaphysics or even coincides with it; on the contrary, it precedes it as it does psychology and every other discipline" (*Logische Untersuchungen*, hereafter referred to as *LU*, 3 Vols., Tübingen: Niemeyer 1968⁵, I, p. 224).

⁴ *Cartesianische Meditationen*, Ed. S. Strasser (The Hague: Martinus Nijhoff, 1963), p. 174.

⁵ This holds not just for spatial temporal real objects, but also for ideal, non-spatial temporal objects. The presence of the latter is the result of categorial intuition.

Husserl, of course, has an answer for these questions—one that involves the conception of an ultimately functioning subjectivity that is responsible both for the world and the subjects that inhabit it. In this paper, I am going to explore an alternative based on Aristotle's concept of functioning. This is a functioning that is prior to both subjects and objects, a functioning that is responsible for both being and appearing. What I am going to do is attempt to think phenomenology in terms of such functioning.

1. BEING AS FUNCTIONING

Aristotle's term for functioning is *energeia*. He coined it out of two words, *en* and *ergon*. It means literally "at work" and is sometimes translated as *being in act* and, hence, as *actuality*. Actuality has, of course, a verbal sense of acting. It also, however, has an ontological connotation. This can be put in terms of the etymological sense of the term "existence", which is that of standing out—*ex* and *istimi* in the Greek. Things stand out, that is, *ex-ist*, by acting on and, hence, affecting their environment. On the most basic level, living beings do this through engaging in metabolism, i.e., by exchanging material with what surrounds them. Inanimate objects do this through the vibration of atoms, the movement of electrons, the flux of subatomic particles, and so on. Without such actions, entities could not distinguish themselves from their environments; they could not affect them. Environmentally, they would be indistinguishable from non-entities. This holds not just objectively, but also subjectively. For example, when I stumble on an object in a dark room, the object stands out. It exists for me. The same holds, when I posit it, not directly, but through its influence on its environment, for example, when from the footprint, I deduce that someone has taken a path.

This conception of *energeia* immediately links being and presence. If the ontological sense of being involves at-workness, then being, through its working on its environment, is present to it. Such presence, it should be emphasized, is not, in the first instance, conceived subjectively, i.e., taken as presence to us. It is a perfectly general term, involving as it does, every possible environment. The crucial fact in such presence is that it consists in the being-at-work of the entity. If we combine this with the fact that to be is to be at work, then we have to say with Aristotle that the entity that is at work *is* where it is at work. In other words, the at-workness *that makes it be* is located at the very place of its action. Thus,

for Aristotle, “the functioning (*energeia*) of the sensible object” is “in the sensing subject”⁶. It is where the perception of the object is actually operative. In fact, it is “one and the same” with the functioning of such perception⁷. The same holds, according to Aristotle, for the functioning of the teacher. The functioning is “teaching”, and the place of this is where it is presently at work, i.e., “in the one taught”⁸. It is there as the operation or functioning of his power to have the learner learn. Given that the functioning of teaching requires that of learning, what we have are not two different functionings, but rather aspects of a single functioning, one which requires both teacher and learner. Another way of putting this point is to note that the functioning of the learner is his own and yet is received. His receptivity to the at-workness of his teacher is one with his being-at work-learning. The same holds for the functioning of the seeing eye. Its receptivity to the functioning of the visible object is one with its activity of seeing.

If we accept this view then functioning is neither objective nor subjective. The same holds for the presence of such functioning and, indeed, for the phenomenological sense of such presence. The phenomenology that results is such that we avoid the dilemma that confronted Descartes when he wrote “this alien entity sends to me and imposes upon me its likeness”⁹. The difficulty, in Descartes’ words, is how I could ever know whether “the ideas [the sensuous perceptions] which are in myself are similar to, or conformable to, things outside myself?”¹⁰. From an Aristotelian perspective, this question makes no sense since the *actuality* (the functioning) of the perceived *is its manifestation through our perception*. In other words, if Aristotle is right in asserting that the sensible object as sensible is actually one with its being sensed, there is no original out there with which we could compare our perception. Given this, the phenomenology that studies appearing has as much right to call itself objective as subjective.

2. SPACE AND TIME

⁶ *De Anima*, III, 2, 426a10. My translation.

⁷ *Ibid.*, 425b27. My translation.

⁸ *Physics*, 202b 7-8. My translation.

⁹ *Meditations on First Philosophy*, trans. L. LaFleur, New York: Macmillan, 1990, p. 37.

¹⁰ *Ibid.*, p. 36.

To say that the teacher is in the student seems counterfactual. It violates our sense that *to be* is to be in a definite place at a definite time. Descartes captured this sense in the Cartesian grid he employed in his analytic geometry, a grid that allows us to number and mathematically describe figures on a plane. If we add a third, depth dimension and an axis delineating time, we have a set of axes and numerical co-ordinates that allow us to write formulae for definite positions, paths, and movements in spatial-temporal reality. Where would we locate the teacher in such a grid? From an Aristotelian perspective, the teacher is wherever her functioning has effect. Writing at the blackboard, pushing the chalk along, she is at the place of this physical functioning. Speaking and setting up the movements of perception and understanding, she is also present in her students' perceiving and learning. In her books, she is present wherever and whenever she causes someone to grasp her meaning. As is obvious, the attempt to think of presence in terms of *energeia* demands that we abandon the definite description that the Cartesian grid permits. It, thus, leaves us with the tasks of conceiving space, time and movement in terms of *energeia*.

Aristotle writes, "the functioning of what is potential as potential, that is "being in movement"¹¹. To illustrate this, he refers to the building of a house, writing, "when building materials [...] are actually functioning as building materials, there is something being built; and this is [the movement] of building"¹². Now, they function as such when something is being built. There is, in building, a transformation of the building materials that realizes something beyond them –namely, a house. Thus, Aristotle adds: "[t]he functioning [...] of what is potential, where there is something being realized, not as itself, but as movable, is motion"¹³. For example, "the functioning of bronze 'as' bronze is not sufficient. Being bronze and being made into a bronze statue are not the same. What we need is the functioning of its capacity (or power) to be made into a statue. Explaining this, he adds: "For any power may sometimes function and sometimes not, for example, building materials; their functioning as building materials is the process of building"¹⁴.

¹¹ *Physics*, 201a 10-15, *Aristotle's Physics*, trans. Richard Hope, Lincoln, Nebraska: University of Nebraska Press, 1961, p. 42. This text will be cited as *Physics*. Hope trans.

¹² *Ibid.*, 201a 16. Hope trans., p. 42.

¹³ *Ibid.*, 201a 29. Hope trans., p. 42.

¹⁴ *Ibid.*, 201b 9. Hope trans., p. 43.

The Greek word for functioning in this translation is *entelechia*, which also signifies “actualization”. Motion, then, is the realization of something through the actualization of a given potentiality, for example, the realization of a house through the actualization of the capacity of the building materials to be made into a house. The same can be said of the relation of the teacher to the student. The student’s learning is the actualization of his capacity to learn. What actualizes him is the at-workness, the *energeia* of the teacher. Here, the student is, so to speak, the material that the teacher works on. To reverse this, we can say that the teacher is herself actualized by the student. His questions, his attempts to actively learn work on the teacher. Each then works on the other, each serves as material for the other. The single functioning in the sense of *energeia* thus results in their mutual actualization.

To understand space in these terms is, according to Aristotle, to understand it in terms of motion¹⁵. Aristotle understands space as place and defines place as “the first unmoved boundary of what surrounds [the entity]”¹⁶. Place answers to the question, “where”, and the answer to this depends on the entity’s motion. Thus, if I am seated writing at my desk, I am in my chair. If I get up and walk about my office, its walls are my first unmoved boundary. If I now pace the hallway, perhaps visiting other offices on the second floor, the appropriate answer to the question “where” is “on the second floor”. If I take the elevator and visit other floors, my “where” is the building itself. Similarly, during the day, I am at the university; during the week, I am in this city, and so on. The point is that the entity itself determines through its motion its first unmoving boundary and, hence, what constitutes the limits of its environment¹⁷. This definition of place can be expanded beyond the physical presence caused by local motion. The place of the teacher is not just a result of the functioning of her ability to move about. It is, as we said, also an effect of her ability to teach. As such, her place

¹⁵ Aristotle writes, “we must keep in mind that, but for local motion, there would be no place as a subject matter of investigation”. *Physics*, 211a 13. Hope trans., p. 64.

¹⁶ *Ibid.*, 212a 20. Hope trans., p. 66.

¹⁷ Only if we ignore the issue of motion can we define “place” as the interface between the body and what immediately surrounds it. Once we do consider motion, then as Aristotle notes, this definition has to be modified. We have to say that “place is a receptacle which cannot be transported” (*Physics*, 212a 15. Hope trans., p. 65). Thus, the place of a motionless boat is given by the surrounding water, but once we consider the boat as moving down the river, “it is the whole river which, being motionless as a whole, functions as a place” (*ibid.*, 212a 19. Hope trans., p. 66). As the example of the boat suggests, the place of a body need not be continuous with the body itself.

is wherever her teaching is at-work, i.e., wherever it actualizes the student's ability to learn.

Aristotle's concept of place is very different from the modern view of space, which takes it as a receptacle into which things can be put. We tend to think of space as independent of entities—as a void that can continue to exist even when nothing fills it. For Aristotle, by contrast, an empty space or "void", is impossible. Considered in itself, it is a kind of "nonbeing or privation", which means that we can no more characterize it positively than we can find "differences in nothing"¹⁸. Rather than being such a void, place is always occupied. It is not independent, but rather depends on the entities that define it. It is, for Aristotle, a function of their at-workness. More precisely, it is, as their "first unmoved boundary", the presence of their at-workness.

Aristotle makes the same points with regard to time. Like place, it is not an independent reality. It is rather a result of the at-workness of entities. Apart from this, it is nothing at all. Thus, considered by itself, a stretch of time "consists in non-beings" since it "comprises the past, which no longer is, and the future, which is not yet"¹⁹. As for the present or the now, it is not a part of time since "a part is a measure of the whole, whereas the present is not such a measure". Given this, we cannot say that time is "composed of nows"²⁰. The necessity for this is more than the logical point that no number of atomic (partless) nows can be summed to produce an extended whole. It follows from the fact that time, like place, is not a substance in the Aristotelian sense: it is not something that exists on its own. Its actualization requires the at-workness of something else, which is not a part of time, but prior to it. This is the entity, whose presence is what time manifests. The present or the now that is not a part of time is the entity's constant presence to the soul²¹. This presence is one with the entity's actualization of the soul's potential to be receptive to the entity. Such actualization is brought about by the at-workness of the entity. As in the case of place, what is crucial here is motion. It is not the entity's presence pure and simple that actualizes

¹⁸ *Ibid.*, 215a 11. Hope trans., p. 72.

¹⁹ *Ibid.*, 218a 2. Hope trans., p. 77.

²⁰ *Ibid.*, 218a 7-8. Hope trans., p. 78.

²¹ Failure to grasp this point makes Aristotle's derivation of time circular. If the present is part of time, then to use it to derive time from motion by noting the different presents (nows) associated with the different positions of the moving body is to derive time from itself.

time but rather the change of its presence. Thus, the temporal result of an unchanging presence would be an unchanging present or constant now. But as Aristotle observes, "there would be no time" if there were "only a single, self-identical present"²². This follows since "when we have no sense of change [...] we have no sense of the passing of time"²³. The entity, then, manifests itself as time through the change of its presence.

This does not mean that this presence exhibits a sheer otherness. It combines both identity and difference. The identity comes from the identity of the entity whose presence it is. The difference stems from the differences created by the entity's movement. As Aristotle writes: "The moving body [...] is the same [...] but the moving body differs in the account which may be given of it". In particular, it differs by being in different places "and the present corresponds to it as time corresponds to the movement"²⁴. This means that the present or now which "is not a part of time" is the unchanging presence of the body. This present "corresponds" to the body by virtue of being part of the body's continuous self-manifestation, its continuous actualization of the capability of the soul to be receptive. The continuity of time depends upon this continuity, this lack of any gaps in the body's presence²⁵. Similarly, the movement of time corresponds to the body's movement insofar as it manifests the body's shifting relation to its environment. Thus, "it is by reference to the moving body that we recognize what comes before and after in the movement"²⁶. We say, "before, the body was here, afterward, it was there".

If, on reflection, we distinguish the before from the after, then the present appears as a division between the two: it is the presence of the body after it left one place and before it went to another. With motion comes the shift of the before and the after and, with this, the appearance of the flowing present or now. This shifting center of the temporal environment is simply a dimension (an attribute, an aspect) of the presence of the body as the shifting center of *its* environment. Time, thus, appears as a kind of stationary streaming. We experience it as a flow,

²² *Physics*, 218b 28. Hope trans., p. 79.

²³ *Ibid.*, 218b 24. Hope trans., p. 79.

²⁴ *Physics*, 219b 20-23. Hope trans., p. 81.

²⁵ The same point can be made about the continuity of motion. As Aristotle writes in *On Generation and Corruption*, motion is not continuous "because that in which the motion occurs is continuous", but rather "because that which is moved is continuous. For how can the quality be continuous except in virtue of the continuity of the thing to which it belongs?" (337a 27-29. My translation).

²⁶ *Physics*, 219b 24. Hope trans., p. 81.

that is, as a constant succession of the "before and after". Yet, we also have to say that the present in which we experience this streaming is itself stationary and remaining. It is not part of time in the sense that it departs with its fleeting moments. Rather, it is always now for us. The constancy of this now is the constancy of the presence of the entity. We experience it as long as we are aware of the entity or, what is the same, as long as the entity is at work, manifesting itself to us. Our experience of time is, thus, the result of a duality in the presence of the moving body. The constant presence of the body that moves works on us such that we experience the constant now, while the shifting presence of its environment modifies the result so that we experience this now as shifting, i.e., as the now through which time seems to stream.

If we accept Aristotle's view of space and time, then we cannot see them as an independent framework for appearing. They are the result of the being-at-work of entities on their environment. Such being-at-work or *energeia* brings about the space and time through which spatial-temporal beings appear. Space and time here can be considered abstractly as materials for such appearing. They do not themselves appear. When actualized by the entity, they are part of its appearing. In this, they are like Aristotle's bronze being made into a statue: "Being bronze and being made into a bronze statue are not the same. What we need is the functioning of its capacity (or power) to be made into a statue". Similarly, space and time require the functioning (the actualization) of their capacity to be that through which entities appear. Thus, in the absence of a soul to register motion, there would be no time. Only motion—understood as a sheer change—would remain²⁷. In the absence of motion, not just time but also place would vanish²⁸.

3. THE TRANSFORMATION OF PHENOMENOLOGY

Phenomenology taken in the broad sense is not just the study of appearing. It also embraces the subject to whom things appear. Both are transformed by

²⁷ See *ibid.*, 223a 25-29. Hope trans., p. 87.

²⁸ Patočka puts this point as follows: "Considered as originally given, space and time are distinct dimensions of 'movement' and 'modification'; they are dimensions that are each time different [depending on the movement]. Taken as dimensions of the 'change' that provides the basis for both, they are only developments of the 'possibility' of movement or modification. They do not become actual space or time except through an actual movement or modification". "Phénoménologie et ontologie du mouvement", in *Papiers Phénoménologiques*, trans. Erika Abrams, Grenoble: Jérôme Millon, 1995, p. 38. My translation.

Aristotle's concept of *energeia*. Appearing becomes the presence of being. It is the result of its being-at-work on us. What we have here is the reverse of Husserl's assertion that such being is "according to its sense merely intentional being. [...] It is a being that consciousness posits in its experiences [...] *beyond* this, however, it is nothing at all"²⁹. In this view, consciousness and its synthetic activity is first, the entity itself is second. As Husserl puts this, "the existence (*Dasein*) of the thing itself, the object of experience, is inseparably implicit in this system of transcendental connections [between experiences]". His claim is that "without such connections, it would, thus, be unthinkable and obviously a nothing"³⁰. Such assertions lead us to the paradox we began with: that of a part of the world constituting the whole of the world and, hence, itself³¹. The reversal consists not in denying that the presence of being demands the connections of experiences, which arise through our acts of synthesis. It comes in our seeing such acts as a functioning that embraces both the subject and object. In other words, the functioning of the subject as that-to-whom being appears in continuity with the functioning of the being that appears.

We can see this continuity in the fact that the functioning of the subject that apprehends time determines its being as a stationary streaming now. Husserl, we should note, describes the subject in similar terms. He writes that through the phenomenological reduction,

we come to the never before presented, let alone systematically interpreted 'primal phenomenon', in which everything has its origin that may in any sense be called a phenomenon. This is the stationary-streaming self-present or the self-streaming, present absolute ego in its stationary-streaming life.³²

For Husserl, this "stationary-streaming self-present", or now, is an absolute origin. From an Aristotelian perspective it is actualized by the presence of being.

²⁹ *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, Ed. W. Biemel, The Hague: Martinus Nijhoff, 1950, p. 117.

³⁰ *Erste Philosophie (1923/24)*, Zweiter Teil: *Theorie der phänomenologischen Reduktion*, Ed. R. Boehm, The Hague: Martinus Nijhoff, 1959, p. 404.

³¹ Such a conclusion becomes inevitable once we assert that through phenomenology "every sort of being itself (*Seiendes selbst*), be it real or ideal, becomes understandable as a constituted *product* (*Gebilde*) of transcendental subjectivity, a product that is constituted in just such an [subjective] accomplishment". *Cartesianische Meditationen*, p. 118.

³² "So stoßen wir bald vor auf das nie herausgestellte, geschweige denn systematisch ausgelegte 'Urphänomen', in dem alles, was sonst Phänomen heißen mag und in welchem Sinn immer, seine Quelle hat. Es ist die stehend-strömende Selbstgegenwart bzw. das sich selbst strömend gegenwärtige absolute Ich in seinem stehend-strömenden Leben". Ms. C 7, p. 38a, June 1932, in *Späte Texte über Zeitkonstitution [1929-1934]*, *Die C-Manuskripte*, Ed. Dieter Lohmar, Dordrecht: Springer Verlag, 2006, p. 145.

Its functioning as stationary is one with the continuity of the presence of being; its functioning as flowing is one with the shift of such presence occasioned by motion. Like the student's learning in relation to the teacher's teaching, we can speak of the functioning of this stationary streaming self-present as our own and yet received. From an Aristotelian perspective, it is neither subjective nor objective but rather part of a single functioning.

The same points can be made with regard to perception. Perception, according to Husserl is a teleological process. It is guided by a goal, that which we intend to see. This intention guides our interpretation of what we actually do see. We can see it at work whenever we regard optical illusions—drawings cleverly designed to support different interpretations. Take, for example, the illusion that seems to show us either a young girl or an old woman. As we shift between the two, what changes is not the data of the page but our interpretation of what they present. The shift of interpretations is a shift in what we intend to see. This determines our actual perception. To take another example, suppose we see what seems to be a cat hiding under a bush. Moving closer, its features seem to become more clearly defined. One part appears to be its head, another its body, still another its tail. Based upon what we see, we anticipate that further features will be revealed as we approach: this shadow will be seen as part of the cat's ear; another will be its eye, and so forth. As in the case of the optical illusion, what we intend to see determines how we regard what we have seen. It makes us take it as material for our "project" of seeing a specific object. Given that what we intend to see as we move to get a better look is not yet fully there, it stands as a *goal* of the perceptual process. Such goal directed activity characterizes constitution generally. It is also present in all our practical projects, where what we intend to accomplish determines our present activity.

From a Cartesian perspective, which dismisses the concept of final causes, such activity is inexplicable. For Aristotle, however, goal directed activity follows from the concept of *energeia*. He asserts that

everything that comes to be moves towards its source (εἰς τὴν αἰτίαν), that is, towards its goal (τέλος); for its wherefore [it final cause] is its source. Its coming into being

is directed by the end, which is being-at-work (ἐνέργεια), and it is thanks to the end that potentiality (δύναμις) is possessed.³³

Thus, in the process of perception the goal is given by the object. Its being-at-work (*energeia*) actualizes the potentiality that allows it to come to presence. The very same being-at-work yields the space and time that frame the entity's appearing. As inherent in appearing, they are actualized along with the syntheses that make the object present to the subject. In a certain sense, we can say that the introduction of the concept of *energeia* changes nothing in Husserl's description of perception. What it does do, however, is to add an ontological basis that prevents phenomenology from falling into the paradox I began with³⁴. We are no longer faced with a "subjective part of the world" swallowing "up, so to speak, the whole world including itself". Instead, we have the conception of both the subject and the world it brings to presence as engaged in single, mutual functioning.

³³ *Metaphysics IX*, viii, 1050a 8-10. My translation.

³⁴ This ontological basis is apparent in Patočka's position, which is heavily influenced by Aristotle. Patočka writes: "There is not an identity because I synthesize, but I synthesize because I place my finger on an identity. Change, process, transformation are themselves identifications; they are material syntheses. My subjective synthesis of identification is simply the grasp, the recognition of this singular identity, this inner connection of things. There is not simply a chaos of phases, of moments, of aspects in a thing. There is their real connection, their interpenetration, their combination [...]". "Phénoménologie et ontologie du mouvement", p. 32.



HUSSERL AND SCHUTZ ON CULTURAL OBJECTS

HUSSERL Y SCHUTZ ACERCA DE LOS OBJETOS CULTURALES

Chung-Chi YU

National Sun Yat-sen University, Taiwan
ccyu@scu.edu.tw

Abstract: Lester Embree is very concerned with the issue of culture in his philosophical thinking. Besides his preoccupation with the cultural disciplines,¹ he explores the notions of culture in Schutz and Gurwitsch.² He even brings up the term "phenomenology of culture."³ With inspirations from Embree, the present paper intends to explore culture as a phenomenological theme. Starting with elaboration on the concept of cultural object in both Husserl and Schutz, the paper focuses on the question of cultural difference and universalism. I contend that despite apparent differences between Schutz and Husserl, there is close positioning between them. In the final part of my paper, I make a deeper reflection on the problem of cultural difference.

Keywords: Cultura. Phenomenology of culture. Cultural object. Cultural difference. Universalism. Husserl. Schutz.

Resumen: Lester Embree está muy preocupado con el tema de la cultura en su pensamiento filosófico. Además de su preocupación por las disciplinas culturales, explora las nociones de cultura en Schutz y Gurwitsch. Incluso menciona el término "fenomenología de la cultura". Con inspiraciones de Embree, el presente documento pretende explorar la cultura como un tema fenomenológico. Comenzando con la elaboración del concepto de objeto cultural tanto en Husserl como en Schutz, el artículo se centra en la cuestión de la diferencia cultural y el universalismo. Sostengo que a pesar de las aparentes diferencias entre Schutz y Husserl, existe un posicionamiento cercano entre ellos. En la parte final de mi trabajo, hago una reflexión más profunda sobre el problema de la diferencia cultural.

Palabras clave: Fenomenología de la cultura. Objeto cultural. Diferencia cultural. Universalismo. Husserl. Schutz.

¹ Embree, Lester, "Reflection on the Cultural Disciplines", in M. Daniel / L. Embree (eds.), *Phenomenology of Cultural Disciplines*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 1-37.

² Embree, Lester, "Schutz's Phenomenology of the Practical World", in *Alfred Schütz: Neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes*, Amsterdam: Rodopi, 1988, pp. 121-144; "A Gurwitschean Model for Explaining Culture or How to Use an Atlatl", in J. C. Evans / R. W. Stufflebean (eds.), *To Work at the Foundations*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, pp. 141-171.

³ Embree, Lester, "American ethnophobia, e.g., Irish-American, in phenomenological perspective", *Human Studies*, Vol. 20, 2 (1997) 271-286; cf. pp. 276f.

I

What are cultural objects? Obviously, they are distinguished from natural objects that lie in the causal relations of nature. Cultural objects, namely, belong to the cultural dimension that human beings create. Cultural objects are historical, and most of all, spiritual, so long as they result from the creative activities of human beings. However, cultural objects are also real objects, as they belong to material realities. They are spiritually created, yet materially based. The dual aspects of cultural objects permit us to view them in two different ways. Either we see them as the realities, the real things in the causal connections, or we see exclusively the ideal aspect of them, treating them as ideal objects (Hua IX, 400f). Both ways of treating cultural objects are misleading, however, because the first sees only the natural side, whereas the second sees only the spiritual aspect. Cultural objects are something in-between—they are corporeal–spiritual objects (*körperlich-geistige Gegenständlichkeit*) (*ib.* 111). Differently formulated, they comprise two layers: the “*sinnliche Unterlage*” and the “*aufgestufte Kultur-Bedeutung*.” Both the *sinnliche* and the *außersinnliche* aspects are equally essential (*ib.* 404).

The first component of cultural objects can be reached as a result of abstraction of concrete cultural meaning. The cultural objects can thus become pure reality (*ib.* 118). This is a result of dismissal of their spiritual, mental aspects—that is, so long as the original spiritual (*das Urgeistige*) is ignored. We thus see only the pure physical things, not to mention the *res extensa* proposed by Descartes (*ib.* 380).

Husserl suggests interpreting both layers of the *sinnliche Unterlage*, as well as the *aufgestufte Kultur-Bedeutung*, with the help of the distinction between real physical units (*reale physische Einheit*), which are temporally individualized, and the unreal, ideal unit of significance (*irreale, ideale Einheit von Bedeutungen*) (*ib.* 398). This distinction is well known since his early major work, *Logical Investigations*.

The latter can be incorporated by different material medium. For example, the same mathematic theorem can be printed in different books and with different colors of printouts (*ib.* 400, 503); a musical melody can be played by

different musical instruments, be it flute or piano, and it can also be recorded by a recorder of whatever kind, be it analog or digital.

The unreal, ideal unit of significance can be repeated in different embodiments, because it constitutes the essential, identical part of cultural objects. Yet we should not overemphasize such ideal aspects of cultural objects, because without embodiment cultural objects lose the essential characteristics of cultural objects. The real, physical aspect of cultural objects should never be sacrificed as long as cultural objects are also objects existing in the space-time world in terms of causal determinations. Defined by Husserl as the mind on objects in the surrounding world (*eine Seele an umweltlichen Gegenstände*) (*ib.* 229), culture is what it is only when related both to the subjective and the natural aspects, which constitutes the in-between of subject and object or the in-between of spirit and nature. As a consequence, cultural objects possess both the *sinnlicher Leib* and *besonderer Sinn*, and they never lose their character as worldly objects (*Weltobject*) (*ib.* 502).

II

Cultural objects result from production—and production is done for the sake of certain purposes. That is to say, cultural objects always serve some particular ends. The original meaning of cultural objects can be traced back to the activities of creative subjects, who intend the meaning and purpose of these objects and express their meaning through production or creation⁴. The users or beholders can comprehend such a meaning. Taking a weapon as an example, Husserl points out that the purpose of the weapon that is expressed by the intentionality of the producers can be captured by the warriors, for whom the weapon serves as an instrument for fighting (Hua IX, 113f/Scanlon, 86). This example shows that cultural objects are not only meaningful to the producers, but always located in

⁴ In regard to the origin of cultural sense, Molly Frigid Flynn explains, "Understanding cultural objects, including words, requires, first, the recognizing the living body's fullness-of-soul, and second, noticing how its spirituality spreads to things involved in the body's movement". (Molly Frigid Flynn, "The Living Body as the Origin of Culture: What the Shift in Husserl's Notion of 'Expression' tells us About Cultural Objects", *Husserl Studies*, Vol. 25, 1 (2009), pp. 73f). She also points out that "[...] all cultural sense begins here. The spirit of the person, which animates the person's living body, animates also things in the world by way of the person's bodily involvement with them" (*ibid.*, p. 73). Flynn stresses that, evoking the spirit, the human body serves as the origin of the cultural sense by involvement of the cultural objects without mentioning either producing them or utilizing them. One wonders whether the human body can have the same involvement with the natural object. If this is the case, then we can hardly tell the difference between cultural objects and natural objects; that is to say, the specificity of cultural sense is lost.

a web of social relations, that is, a certain cultural group that serves as the background of cultural objects as products.

Beyond that, cultural objects, in particular the useful ones, are produced and comprehended as objects of a certain type. In accordance with purpose–meaning (*Zwecksinn*), they serve as instruments to this purpose. Therefore, any object that fulfills the same purpose can be treated as cultural objects of the same type. For example, an arrow is regarded as an arrow in terms of the type of arrow; the individuality of an arrow does not play any role at all (Hua IX, 117).

As mentioned above, cultural objects have the cultural significance that is determined as “*außersinnlicher Charakter*”. Such characteristics cannot be explained through natural properties, but only through cultural sense. However, such cultural sense is always different from culture to culture, which means that the cultural significance of cultural objects cannot claim to appropriate universal validity. It is rather restricted to its own circle. Husserl gives the following example:

Even though Bantu people (or any people who have no “access” to our world) treat us as persons and experience us as subjects who actually or possibly have mutual understanding with them, they nevertheless do not experience us as Europeans, as scientists, in particular mathematician, geographers etc. or as employees, engineers, landlords, young nobles etc.–to sum up, we as what we actually are [...] The Bantu people seem to “see” our “parks”, our houses, churches among other things, these things are in their eyes spatial objects, and some of them seem to be characterized as buildings or gardens. However, there is difference. As regards the space-time determinations, the pure nature, there must be some commonness, nevertheless when the question is related to the reason why those buildings are constructed in that manner, relevantly, when the question is related to the aesthetic or practical “meaning”, then it is beyond the comprehension of the Bantu people. (*Ib.* 498)

There is a cultural gestalt (*Kulturgestalt*) in every cultural circle (*ib.* 491), just like every single person is characterized by his life–gestalt (*Lebensgestalt*) (*ib.* 489). The cultural world is a historical world. Cultural objects have historicity, which points to the living sphere of a certain cultural group. The cultural world is a world in which people share some common norms of actions and styles of perceptions, which facilitate their mutual understanding of each other. The people outside of this cultural circle, however, do not share these norms and styles. Viewed by insiders, for example Europeans, the Bantu people from Africa

are outsiders; they have difficulty seeing the cultural significance of European cultural objects. The cultural significance of the cultural objects belonging to Europeans is so to speak only limited to the Europeans.

In a word, cultural objects imply cultural difference (*ib.* 497), and every cultural world is more or less enclosed in itself. As Husserl sees it, the *personale Eidetik* is the discipline that deals with the essential characteristics of every culture, which involves the stable form of intentionality prevalent in the cultural group. It studies how the lifeworld of a cultural group is constituted. According to Husserl, every particular culture is related to a certain kind of humanness (*Menschentum*), which generates a sort of noetic *a priori* (*noetisches Apriori*) in the cultural group (Hua IX, 500). This specific form of humanness can be transmitted from generation to generation and helps shape or substantiate the tradition of this culture. A certain sociocultural group is thus a historical unity and this particular style of humanness is developing toward a specific "personality", which lays ground for mutual communication between people of the same group. In general the cultural objects play pivotal roles in such communication because they function as the medium of their mutual understanding.

III

The cultural world of a certain cultural group makes up what Husserl later calls "homeworld" (*Heimwelt*), in contrast to alienworld (*Fremdwelt*) (Hua XV, 214, 219, 431f). The notion of homeworld, scattered around in *Intersubjektivität* Band III (Husserliana XV), indicates the normal lifeworld of the "homecomrades". The normality is the result of tradition, which formulates itself from generation to generation. The generality (*Generalität*) is the key notion in the Husserlian descriptions, both of homeworld and alienworld. The alienworld is thus understood as the world with which the homecomrades have no common tradition, i.e., any common forerunners through the generations. Because tradition and history shape cultural characteristics, the differences between homeworld and alienworld can be viewed as the differences in culture.

Now Husserl raises the question: Are cultural difference to be surpassed or overcome? Is there not the common core for both the homeworld and alienworld? (Hua IX, 498).

Husserl seems to be optimistic by introducing the idea of the one world (*die eine Welt*⁵) and suggesting there has to be a commonly recognizable core accessible to all people regardless of cultural backgrounds.

So long as we have lots of facts about the many real worlds in relation to the personal communities we encounter the following difficulties, is there still an objective world along with different worlds? Let us look at the question in accordance with the consciousness, are people from whatever communities unable to understand each other? Do they not share the identical world? Is there not this same sun, star, earth etc.? With the same clarity, when people argue with each other, no matter which culture they belong to, they become persons for each other, and they all belong to the object-world (*Objektwelt*), for them there exists the universal world for all human beings. At the same time, as mentioned above, it continues to exist naturally.⁶ (*Ib.* 380)

But one might wonder, what makes up the contents of such a common ground for all cultural worlds? Is it still a world of culture? Husserl seems to deny that by saying:

The experiential world is concrete; it is given in original perception. But if it is accessible to all people in accordance with perception, it refers to nature. (*Ib.* 380)

So long as the common ground is deprived of cultural sense, it seems to denote the world of nature—but is it the world of pure nature? Does what Husserl mean by nature in such a context denote the nature seen through the eyes of the natural scientists? Obviously he denies it. Husserl rejects the idea that the common core is a world irrelevant to the subjects, as he points out definitely that the nature in the lifeworld is not the nature in natural science (*ib.* 401).

What, then, is such a common core? What does Husserl refer to when he says that what is common to all possible worlds is the natural world, the world

⁵ According to Klaus Held's interpretation, this "one world" is constituted in the same way as the intersubjectivity illuminated in the Cartesian Meditations V. Just like the other subject (*alter ego*) is to be recognized through his body, especially through the similarity of his body and that of mine, so is the forerunner of the other cultural world recognizable through the basic human phenomena like birth and death. The experience of generality creates so to speak the bridge between culture and nature. Cf. Klaus Held, "Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt", in Ernst Wolfgang Orth (ed.), *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie*, Freiburg/München: K. Alber, 1991.

⁶ Hua IX: 380; also cf. Hua XV: 632, where Husserl says, "For all that, no matter how foreign, there is commonality, earth and heaven, day and night, stones and trees, mountain and valley, diverse animals—everything that can be grasped analogically in the most general type, albeit as strange" (citation from Dermot Moran, "Even the Papuan is a Man and not a Beast: Husserl on Universalism and the Relativity of Cultures", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 49, 4 (2011) 463-494).

devoid of cultural sense? In such a context, Husserl brings up the natural world concept (*natürlicher Weltbegriff*), to which he says,

The natural world-concept is the structure of identity that is valid for all the people throughout all the various surrounding worlds. (*Ib.* 493)

It is a concrete world that can be experienced in their reality, and ultimately given in their original perception (*ib.* 380). Two closely related concepts—the personalistic attitude (*personale Einstellung*) and the experiential world (*Erfahrungswelt*)—will help clarify the natural world-concept and should be elaborated next.

The personalistic attitude is the attitude that the human being assumes when dealing with things in the surrounding world. This attitude denotes interest in the meaning and value of things, and in this attitude,

my body is [...] given for me in the surrounding world as the center of the rest of the surrounding world, as a spatial thing of the surrounding world with somatic properties, in which I hold sway, and even as that by which I exercise an influence upon the rest of the surrounding world, etc. (*Ib.* 228/Scanlon, 175)

This attitude is definitely different from the naturalistic attitude, which exclusively has interest in the pure nature that is deprived of value and meaning. For Husserl the surrounding world is related to the personalistic attitude and the pure nature results from the privation of personalistic attitude (Hua IV, 185). Originally, the world is never independent of our experiences. The items we encounter are never just natural things, but always involving significations beyond pure nature, not to mention the persons we encounter. As a person I am living in the world with all these things and other persons. It is the sociocultural science that deals with the personal subject living in his surrounding, cultural world (Hua XXVII, 211). In such a situation, the things around him are significant (*bedeutsam*) (Hua IX, 111/Scanlon, 84). Husserl even notifies that between the personal subject and his objects there is intertwining relationship (Hua IX, 226/Scanlon, 173).

Viewed as such, the eidetic description of the personalistic attitude can provide us with an appropriate approach to understand the world that is common to all people regardless of cultural difference. Husserl calls a study of this world “the eidetic study of the world of natural experience” (*die Eidetik der natürlichen*

Erfahrungswelt) (Hua IX, 225). As long as this science aims at describing the a priori of the experiential world, it is close to phenomenological psychology and a most general science of the world (*eine allgemeinste Weltwissenschaft*) (*ib.*).

Phenomenological psychology, the universal science of the world or “the eidetic study of the world of natural experience”, are all to be characterized as a *priori*, eidetic, intuitive, descriptive, and intentional. In addition to that, it remains in the natural attitude instead of assuming transcendental attitude. A *priori* implies that between subject and world there is a universal structure that is revealed through constant styles and types. Such a *priori*, universal structures make up the presuppositions of daily life. Yet these presuppositions are not aware of. Even the subject that is involved does not pay attention to them, either. In daily life people have their preoccupations with all kinds of matters that concern their living. One needs to step back in order to get in touch with these presuppositions, as well as the subject that has been constantly co-functioning. What is hinted at is none other than what Husserl means by phenomenological reduction.

Through reduction we become aware of the presuppositions of daily life and come in touch with the experiential world, which Husserl explains:

By the title “experiential world” we mean clearly what makes up the unity of concordant total actuality which is continually reestablished in the course of our experiences. (Hua IX, 59/Scanlon, 44)

The world is a world related to the subject, not just the world of pure nature, as already mentioned above. Such an experiential world has the universal structure that is revealed in stable types and styles. The structure is, on the one hand, related to the subject; it is, on the other hand, related to the world. The subject and the world are just correlated to each other.

Husserl points out further that the experiential world, with its eidetic structure, is the “all-inclusive world for natural sciences and socio-cultural sciences” (Hua IX, 232, 178). It contains the world truth (*Weltwahrheit*) (Hua IX, 63/Scanlon, 47) that constitutes the basis for all truths in factual sciences, be they natural or sociocultural. Based on the truth of such a world, we can be sure of truth in scientific knowledge. The world is a domain of prescientific experience, the structures of which will be reflected in other sciences (Hua IX, 64, 46, 232/Scanlon, 33, 47, 178).

Thus, the experiential world is the foundation of all scientific research. The experience has it that, as human beings living in the natural attitude, people hold lots of unshakable beliefs that concern the reality and totality of the world. We accept it as firmly as possible. But that which is revealed in the original experiences is for Husserl much too contaminated by the scientific culture, that we may find it extremely difficult to return to the world in original experiences and recognize it. It is for this reason that Husserl repeatedly recommends the use of phenomenological reduction, which helps overcome such difficulties.

To sum up, the investigation of cultural objects serves as a clue to the study of the experiential world, which reveals itself as the core of human experience and can be uncovered and made explicit through phenomenology. The meaning of cultural objects, no matter how subjective-relative it is, no matter how diversely different it is from culture to culture, remains a subject worthy of eidetic research. As Husserl mentions,

No matter how clear or unclear such a science is, how valid or entirely invalid, just like all the human works, they belong to the moments of the world as the world of pure experience. For this reason, they may provide us with a point of departure in regard to the investigation into the pure experience of the world, that is to say, they lead to the description of the universal field of the spiritual culture and make us aware of the structural differentiation of the concrete contents of the experience that belongs to the experiential world, for example the subjectivity of the human being and animal, or the cultural constructs that at first sight are not in principle clearly enough articulated. (Hua IX, 380)

The study of cultural objects serves as the prestage to the study of the experiential world via the mid-stage of natural world concept and personalistic attitude. The personalistic attitude is the attitude that people assume in the daily lifeworld; therefore, it is very close to the natural attitude. Based on this attitude, the world is full of animations or spiritual meaning, instead of pure nature in the eyes of the natural scientists. The world is a world of spiritual sense, for such attitude and cultural objects are not only treated as things with natural properties, but as things full of meaning, sense, value, etc.

Of course, due to the fact that the natural attitude, no matter how personalistic, is bound by naïve mindedness, it is impossible for this attitude to take a look back at itself in order to gain a deep insight of what has been going on. Only by way of reduction, that is, self-awareness in a phenomenological

sense, will such an end be attained. At the moment he gains insight to himself, he gains a brand new understanding of his surrounding world. On such a basis, he sees cultural objects in a fresh manner, which means, following the reduction the world is no longer the same as it used to be, but nor is it so much different, as long as the person with personalistic attitude has been always occupied with cultural objects and familiar with their meanings –and such a familiarity prepares exactly for his fresh looking.

IV

Although Schutz handles “cultural object” as early as in his early major work *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt (The Phenomenology of Social World)*⁷, it is not until his later writings, in particular the paper “Symbol, Society and Reality”, that Schutz systematically elaborates on his ideas about “cultural objects”. In order to unfold his viewpoints, the concept of “appresentation” serves as methodological ground and should be clarified first.

The concept of appresentation originates in Husserl. Husserl uses it to explicate the experience of the other, i.e., alter ego (*Fremderfahrung*). For him it is a mediate intentionality (*Mittelbarkeit der Intentionalität*), which means it is a kind of making copresented through association with direct experience (Hua I, 109). Husserl deals with *Fremderfahrung* by asking the question: What takes me from my pure primordial sphere (*primordiale Sphäre*) to the other subject?

The pure primordial sphere is arrived at, according to Husserl, through the second epoché (the first is the transcendental reduction). It is a sphere of pure consciousness without any reference to other ego. In this sphere appears the other ego, not as self with psychological contents, but as just bodies (*Körper*).

⁷ Although Schutz deals with cultural objects when he discusses the social relationship, in the relationship that is not face-to-face we can characterize the objects only with typifications. In this way, the objects show themselves not in their lively particularity. Their particularity is nothing but an individuation of a certain type. A typified other person is in fact something that is projected by a subject; it can never be fully realized in the real world. Such projection is indispensable because it embodies some functions that are necessary in everyday living. There are, for example, postmen who deliver letters, bus drivers who transport passengers, or public officials who work for the government. Now in the *Mitwelt* not only alter egos exist, but also cultural objects. They include more abstract objects like state, art, and language and more concrete objects like vehicles, utensils, and paintings. What differentiates them from the alter egos is that they can never be embodied with a consciousness. The alter egos are taken to possess the “subjective context of meaning” (*subjektiver Sinnzusammenhang*), whereas the cultural objects possess only the “objective context of meaning” (*objektiver Sinnzusammenhang*). That means the cultural objects cannot be thought to behave like individual persons (Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, pp. 273 and 281).

Now through the similarities of his body with mine, which Husserl names "pairing," may the body of alter ego be recognized as like mine, that is, it possesses also the meaning of animate organism (*Leib-Sinn*). The other ego's body becomes, namely, a body with a *waltendes Ich* and many psychological properties (*ib.* 119). All these "inner parts" cannot be directly experienced; hence, there is a mediate intentionality i.e., the appresentation, which becomes indispensable. Husserl emphasizes that the appresentation never occurs alone, but is always accompanied by the direct presentation. Here it should be noted that appresentation is not equivalent for Husserl to the pairing association, because it has nothing to do with the relation between two data at all. Rather, it is a way of appearing, as we have just mentioned, which could at best be applied to the appearing of an alter ego, because the alter ego is understood by Husserl as the "accessibility of what is not originally accessible" (*die Zugänglichkeit des unzugänglichen*) (*ib.* 114). He can only be indirectly experienced. The relationship between direct and indirect appearance is quite similar to that of the pairing association; however, Husserl never calls it pairing. Pairing refers for him always to my body and to that of the alter ego.

What differentiates Schutz from Husserl concerning appresentation is that Schutz understands this concept as a pairing between two data in consciousness. Appresentation is therefore for him the pairing association between appresenting and appresented data (CP I, 294f). He takes this pairing association to be a common phenomenon among the psychological and transcendental spheres of consciousness. Accordingly, the appresentation could be applied not only to the *Fremderfahrung*, but also to any experience of transcendence, i.e., any experience of things that do not directly appear here and now. For example, things in memories and expectations, in scientific models and religious beliefs. In addition, the inner world of the alter ego and the self-illuminations of cultural objects of other cultures also belong to it.

Moreover, what is new in the Schutzian notion of appresentation is a relation between two orders or realms, not just two data. Schutz's idea is founded on the awareness that no experience occurs in a horizon. Each side of the appresentational relationship must rely on its background or order (*ib.* 306). For example, one side may belong to the physical world and the other to the spiritual world. Schutz explicates his viewpoint using a flag as an example.

If we see a flag as representing something, such as a state, a land, an institution, a team or anything else, then there appears in the flag an appresentational relationship between the physical and the spiritual ideal world. On the occasion that we do not recognize the flag as a "flag", but just as a material thing, then this appresentational relation is broken. The same flag remains belonging to the physical world, but no longer representing something else, or in the terminology of Schutz, no experience of transcendence is possible through it. In this situation we perceive the flag as a flag, something belonging only to the physical world, that is to say, only the apperception scheme is functioning, not the appresentational scheme. (*Ib.* 299)

Certainly in the same way in the physical world we may also make use of the appresentational scheme to perceive something. We may, for example, "see" the fire by just perceiving the smoke. Both smoke and fire belong to the same order, namely the physical world. Likewise two things in the realm of mind, for example, the unicorn—a product of imagination—and chastity as an abstract idea may also have the appresentational relation. Schutz objects definitely to the conception that the appresenting side of the appresentational relation must belong to the physical world. What he denies is namely the pure experience in the lifeworld in the Husserlian sense to be the fundamental experience (SL II, Nachlass, 338). The problem of pure experience will be discussed again later.

Schutz, on the ground of appresentation, explains phenomena like mark, indication, sign and symbol, which he calls the appresentational references. All of them serve as the means to overcome the above mentioned different experiences of transcendence. Schutz regards the appresentational references as essentially useful for the everyday living of ordinary people in the lifeworld. He says:

The reality of everyday life [...], as a sociocultural world, is permeated by appresentational references. (*Ib.* 347)

According to Schutz, the problem of cultural objects is therefore relative to cultural differences between social groups. Any cultural object has certainly also material components, and hence can be conceived as a "normal object". Is a holy stone not just a physical object; a church or a temple not just a building? The appresentational references might get lost in the eyes of the laymen, who might conceive such things just with the apperception scheme. But for the "experts" it is quite different. These things consist of something transcendent. In their conception of them, the appresentational scheme is always functioning. Someone

might inaugurate the cultural elements of these things, yet as long as they are commonly accepted, they would seem to be as natural as their physical components, or might even be more natural! These cultural components, which constitute the cultural characteristics of a social group, might seem bizarre in the eyes of the "outsider" or "layman". These cultural values might seem to be only relative, yet the relativity results only from the "outsider-standpoint", that is, only if one refrains from recognizing these values. For the "insider" these meanings might seem absolutely valuable. Anyone who does not share such valuations—voluntarily or not—is to be treated as a stranger (CP II, 106f).

Until now, what Schutz thematizes does not seem to depart from the Husserlian notions of homeworld and alienworld. Now the question arises regarding how Schutz views the idea of one world in Husserl. Does he also agree with the universalism that Husserl evokes? Schutz is quite ambivalent in regard to this question. First of all, he calls the experience of lifeworld or experiential world the pure experience of lifeworld, which is a layer of experience prior to any cultural involvement. Basically, the pure experience of lifeworld in the sense of Husserl is not at all impossible from Schutz's viewpoint. In the situation when people do not understand the cultural meaning of a thing, the pure experience of the lifeworld turns up automatically. For example, a layman in art might wonder what is expressed in a painting and come to the conclusion that there appears nothing but certain lines, colors, and figures. The appresentational scheme is on this occasion out of function. The painting is thus dissolved into physical components and the observer undergoes the pure experience of the lifeworld. In the conception of Schutz, we have to get acquainted with the necessary background if we wish to become capable of appreciating the works of art; acculturation is here beyond question very much required.

In brief, cultural objects have no cultural meanings at all for people who do not understand them. What matters here is basically the cultural difference between social groups. In addition, when we say that cultural objects have a social background, we might say that the appresentational references rest on intersubjectivity. That means, they are not only valid for a single person, but the whole social group or cultural milieu. The cultural meanings or the appresentational references are thus objectified meanings (*Sinnobjektivationen*). As long as they are commonly accepted, they are, in the natural, unreflective attitudes of the insiders, taken to be absolutely valuable. The insiders have their

own interpretations concerning these cultural objects, which have counterparts in the interpretations by the outsiders.

Schutz repeatedly emphasizes the fact that different people live in different cultural worlds. Through these self-interpretations of cultural objects, there arises the *Kulturmuster* who functions as a guiding principle of cognition and behavior. They are relevant as to how to define situations and solve problems. Relevant also is the “socially approved knowledge” inherited from generation to generation. It is taken for granted by the respective social group. This knowledge needs not be scientifically true. What is important is that it is commonly accepted and constitutive for their notion of reality. Accordingly, Schutz accentuates this point by saying:

The world of everyday life is thus permeated by appresentational references which are simply taken for granted and among which I carry on my practical activities [...]. (CP I, 328)

However, Schutz seems to hint at the universal stratum of experiences as well, which will be explored in the next section.

V

Schutz's position about universalism seems clear as he refers to universal symbolism. In the essay “Equality and the social meaning structure”, Schutz begets the idea that there exists a universal cultural ground in all human societies despite cultural differences. Schutz argues that certain features are common to all social worlds because “they are rooted in the human condition”, which Schutz explains as

Everywhere we find sex groups and age groups, and some division of labor conditioned by them; and more or less rigid kinship organizations that arrange the social world into zones of varying social distance, from intimate familiarity to strangeness. Everywhere we also find hierarchies of superordination and subordination, of leader and follower, of those in command and those in submission. [...] There are everywhere, moreover, cultural objects, such as tools needed for the domination of the outer world, playthings for children, articles for adornment, musical instruments of some kind, objects serving as symbols for worship [...]. (CP II, 229)

It is philosophical anthropology alone that can work out the basic and universal dimensions of the human condition, and in the essay "Symbol, Society and Reality" Schutz himself tries to fulfill such a task with the notion of "universal symbol", which starts with the Chinese Yin-Yang concept (CP I, 334).

It is bewildering to read texts like this in Schutz's works. If we take the cultural difference to be a consequent interpretation of lifeworld, then how can the universal symbolism be integrated into his comprehension of cultural difference? Are they compatible? Does Schutz want to argue that there exists the grounding layer, rather than many concrete lifeworlds? The idea of universal symbolism and consequently the idea of the grounding Lifeworld remind us of Husserl's Lifeworld or experiential world notion. Although Schutz definitely rejects the pure experience of perception to be the essential Lifeworld experience, he does seem to share with Husserl the idea of grounding (*Grundlegungs-idee*)⁸. Schutz is on the one hand appealing to cultural difference, yet on the other hand he does not give up the idea of universalism.

CONCLUSION

In the essay "A Gurwitschean Model for Explaining Culture or how to use an Atlatl", Embree mentions a student who happens to encounter an artifact used by ancient Indians in North America while wandering in the wild. The student begins with little knowledge about the utensil, seeing it first as "a stick of wood less than a meter long with a small protuberance at an end" or at most "a piece of equipment of some sort from the caves". He ends up with knowing the item as "a spear thrower" which is named "atlatl" by professional archeologists. How can Embree's example be of help regarding the problem of cultural difference and universalism?

As first, we might raise the question in relation to Husserl's ideas that only through reduction can people confirm the natural experience of the lifeworld or experiential world, which Husserl renders universal. We could ask more about the question: Does this kind of experience have to be natural? That is to say, is it a kind of experience deprived of any cultural implication at all? Schutz points

⁸ Waldenfels, Bernhard, "Verschränkung von Heimwelt und Lebenswelt", in *Topographie des Fremden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, pp. 66-84.

out that when people are incapable of comprehending the cultural significance of something, this something turns automatically into the pure experience of lifeworld, which is delineated by natural characteristics such as spatial, temporal, lineal, extensive, and color.

Yet we might wonder, why are the unfamiliar objects that are culturally meaningful to other groups of people deprived of cultural meaning in such a moment? Do unfamiliar cultural objects remain cultural objects? Even though I have not disclosed yet the meanings of these objects at this moment, they are somehow expected to be disclosed at another moment. The crucial point should be how I can get access to its significance. The process to get close to the unfamiliar meaning or significance is similar to the relationship between what Husserl coins between intentionality and fulfillment of intentionality. I might intend the cultural object that appears unfamiliar to me in an insufficient way or even in a wrong way. In such a case, my intention will be unlikely to be fulfilled.

Yet, even at this time, that cultural object has never completely reduced itself to merely natural object. Both Husserl and Schutz seem to skip too far in this context, as they both claim that the unfamiliar object has lost cultural sense already (Cf. the Bantus in Husserl's example or the perception of artwork in Schutz's example). However, we might contend that it remains what it is as a cultural object. The absence of cultural sense does not mean the non-existence of cultural meaning from the start. The absence means instead the expectation of fulfillment of the intentional absence. When both Husserl and Schutz regard the unfamiliar object as natural object, they seem to denounce the cultural sense of alien cultures. Even if it may not imply the dismissal of their cultural meanings, it hints at a kind of indifference. They do not treat it as a chance to learn from others. It is not a chance for them to broaden their own visions through contacting other cultures.

In sum, I hold that unfamiliar cultural objects are never reduced to natural objects completely. Cultural objects are something that people (either from alien or one's own group) give meaning to. There exist intentional correlation between their mental activities and these objects. The cultural objects are constituted object. They are built by the people who constitute them. Despite the situation when the specific meaning of culture is not recognized, the general structure of intentional correlation between subject and object is always there. No matter

whether or not the objects are familiar, we may never dismiss the general structure that is fundamental to cultural objects.

The Husserlian conception of disclosing lifeworld experience through reduction reveals the fact that Husserl skips over the cultural layer of the objects. His appeal to universalism is consequently a movement of abstraction of the cultural objects. Although Schutz is more concerned with cultural difference than Husserl, he appeals to universalism as much as Husserl; that is, he hints at the overcoming cultural difference by introducing the notion of universal symbolism.

Granted that the intentional structure of consciousness is reflected in cultural experiences, we might raise the question about the universality of natural experience, which Husserl suggests. Even if we agree that encountering cultural objects –familiar or not– denotes the encountering intentional structure, it does not mean that each time we encounter the cultural objects we witness the commonness of all cultural objects only because of the universal structure that lies behind. The diversity of cultural objects makes it that, in particular, by encountering the unfamiliar ones we witness the alien properties therein. As we come close to them, learn about their meaning, we broaden our own horizon of knowledge.

Universals are not at all plain facts in cultural issues. The difference always remains as it is in the cultural dimension of human existence, which demands acceptance as well as respect.

WORD CITED

- EMBREE, Lester, "Reflection on the Cultural Disciplines", in M. Daniel / L. Embree (eds.), *Phenomenology of Cultural Disciplines*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1994, pp. 1-37.
- , "Schutz's Phenomenology of the Practical World", in *Alfred Schütz: Neue Beiträge zur Rezeption seines Werkes*, Amsterdam: Rodophi, pp. 121–144.
- , "A Gurwitschean Model for Explaining Culture or How to Use an Atlatl", in J. C. Evans / R. W. Stufflebean (eds.), *To Work at the Foundations*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, pp. 141–171.
- , "American Ethnophobia, e.g., Irish-American, in Phenomenological Perspective", *Human Studies*, Vol. 20 (1997) 271–286.

- FLYNN, Molly Brigid, "The Cultural Community: An Husserlian Approach and Reapproach", *Husserl Studies*, Vol. 28 (2019) 25-47.
- HELD, Klaus, "Heimwelt, Fremdwelt, die eine Welt", in Ernst Wolfgang Orth (ed.), *Perspektiven und Probleme der Husserlschen Phänomenologie*, Freiburg/München: Karl Alber, 1991.
- HUSSERL, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Ed. Stephan Strasser, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. (Hua I).
- , *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Ed. Walter Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1962. (Hua IX) / *Phenomenological Psychology: Lectures, Summer Semester, 1925*, Trans. John Scanlon, The Hague: Martinus Nijhoff, 1977.
- , *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus Nachlass. Erster Teil: 1929-1935*, Ed. Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973. (Hua XV).
- , *Aufsätze und Vorträge 1922-1937* (1988), Eds. Hans Reiner Sepp/Thomas Nenon, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. (Hua XXVII).
- , *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis* (1984), Ed. Ursula Panzer, Den Haag: Martinus Nijhoff. (Hua IXX).
- MORAN, Dermot, "Even the Papuan is a Man and not a Beast: Husserl on Universalism and the Relativity of Cultures", *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 49, 4 (2011) 463-494.
- SCHÜTZ, Alfred, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991.
- , *Collected Papers*, Vol. I, The Hague: Martinus Nijhoff, 1962. (Abbr. CP I).
- , *Collected Papers*, Vol. II, The Hague: Martinus Nijhoff, 1964. (Abbr. CP II).
- SCHÜTZ, Alfred / LUCKMANN, Thomas, *Strukturen der Lebenswelt*, Bd. II, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1990. (Abbr. SL II).
- WALDENFELS, Bernhard, "Verschränkung von Heimwelt und Lebenswelt", in *Topographie des Fremden*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, pp. 66-84.



LA ETNOMETODOLOGÍA DE HAROLD GARFINKEL EN EL AULA

THE ETHNOMETODOLOGY OF HAROLD GARFINKEL IN THE CLASSROOM

Pablo Hermida Lazcano

Instituto de Enseñanza Secundaria "El Brocense", Cáceres
phermidal@yahoo.com

Resumen: Este ensayo parte de una experiencia disruptiva en un aula de bachillerato de un instituto español. En el transcurso de una clase ordinaria de filosofía, un incidente inesperado rompe la definición de la situación, haciendo añicos el consenso de trabajo entre los alumnos y el profesor. Para reconstruir su trasfondo de expectativas, los alumnos se ven forzados a emplear estrategias de acomodación y normalización. En el análisis de esta experiencia disruptiva convergen la fenomenología del mundo social de Alfred Schütz, la etnometodología de Harold Garfinkel y el interaccionismo simbólico de Erving Goffman.

Palabras clave: Etnometodología. Experiencia disruptiva. Definición de la situación. Consenso de trabajo. Normalización y acomodación. Manejo de impresiones.

Abstract: This essay starts from a disruptive experience in a Spanish high school classroom. In the course of an ordinary philosophy lesson, an unexpected incident breaks the definition of the situation, smashing the working consensus among students and teacher to smithereens. In order to rebuild their background expectancies, the pupils are forced to resort to accommodation and normalization strategies. The analysis of this disruptive experience is based upon the convergence of Alfred Schütz's phenomenology of the social world, Harold Garfinkel's ethnomethodology, and Erving Goffman's symbolic interactionism.

Keywords: Ethnomethodology. Disruptive experience. Definition of the situation. Working consensus. Normalization and accommodation. Impression management.

ABRECARTAS Y MOLINOS DE VIENTO

Dictan las convenciones literarias que los baúles que atesoran recuerdos se encuentren en los desvanes. Yo no vivo en una casa con desván, pero a mi piso de ciudad provinciana le corresponde un trastero en los sótanos del edificio. Allí no guardo ningún baúl, pero rescaté una carpeta azul gastada, cuyos múltiples

rótulos tachados delataban, a modo de cicatrices, los cien oficios que había desempeñado a mi servicio. Al abrirla encontré un abrecartas, unas fotografías y un buen fardo de folios con apuntes y numerosos cuestionarios.

El abrecartas estaba acostumbrado a vivir sobre el escritorio de Alfred Schütz. Era el regalo que me había entregado Lester Embree en Madrid en 2001, cuando aceptó la invitación para formar parte del tribunal ante el que defendí mi tesis doctoral, que no se publicaría hasta catorce años después en México con el título de *Relevancias vitales: Alfred Schütz y la filosofía del mundo sociocultural*.

Las fotografías las habíamos tomado con su cámara panorámica en los molinos del pequeño pueblo manchego de Campo de Criptana. En una de ellas, aquel niño gigante, mitad Quijote mitad Sancho, aparecía dispuesto a arremeter contra uno de los molinos. Lester había venido a pasar unos días a Alcázar de San Juan, donde yo vivía por aquel entonces. Largas y gozosas fueron nuestras charlas en las treguas de aquella ruta por la Mancha quijotesca que Embree tanto ansiaba explorar. Con el cerro de los molinos de fondo, evocamos juntos el ensayo que Schütz dedicara a «Don Quijote y el problema de la realidad». Entre migas, pistos, duelos y quebrantos, quesos y vinos manchegos, recordamos nuestro primer encuentro unos años atrás en Nueva York, en un seminario sobre Schütz en la New School for Social Research, donde yo estudiaba a la sazón gracias a una beca de la Fundación Barrié. Con su entusiasmo y su pasión habituales, Lester me hablaba de sus proyectos infinitos. Yo le hablaba de mi aterrizaje en la enseñanza secundaria y de mis intentos por trasladar a las aulas de los institutos algo de mi dedicación de aquellos años a la sociofenomenología, la etnometodología o el interaccionismo simbólico. En una de aquellas charlas le enseñé aquellos folios que ahora amarilleaban en mi carpeta azul. Le conté que eran mis notas y los cuestionarios de mis alumnos sobre un pequeño experimento en las aulas del instituto de Guadalajara donde había debutado como profesor de filosofía. Tras escuchar con interés mi relato y bombardearme con sus preguntas, me sugirió la posibilidad de contar por escrito aquella modesta experiencia disruptiva. Solo he tardado veinte años en hacerlo.

UNA EXPERIENCIA DISRUPTIVA EN EL AULA

El investigador que se propone entender en qué consiste el orden social y cómo logran mantenerse las instituciones sociales, se topa con el inconveniente

de que los cimientos sobre los que parecen sustentarse nuestras prácticas e interacciones cotidianas (el acervo de conocimiento, el trasfondo de expectativas, el consenso de trabajo en la común definición de la situación) son demasiado vaporosos e imperceptibles. Por este motivo, el sociólogo estadounidense Harold Garfinkel, discípulo de Schütz y fundador de la corriente conocida como etnometodología, tuvo la feliz ocurrencia de reflexionar sobre la *vida social normal* dando un rodeo estratégico por situaciones anómalas o anormales. Esa *vida social normal*, cuyos cimientos y fundamentos quería poner de manifiesto Garfinkel, es lo que Dewey denomina mundo del sentido común, que entronca con el mundo de la vida de Husserl y el mundo de la vida cotidiana de Schütz. La estrategia de Garfinkel consistía en llevar a cabo una serie de «experiencias disruptivas», creando artificialmente situaciones problemáticas que hiciesen tambalearse todos esos pilares que parecen soportar la realidad social cotidiana. Estaba convencido de que tales experiencias «habrían de decirnos algo sobre el modo como se mantienen rutinaria y ordinariamente las estructuras sociales».

Pues bien, siguiendo la pista de Garfinkel, yo me preguntaba qué ocurriría si, de repente, en un establecimiento social como un aula de bachillerato de un instituto, un incidente inesperado rompiese brutalmente la definición de la situación imperante, haciendo añicos el consenso de trabajo entre alumnado y profesor y reventando así el trasfondo de expectativas de los alumnos.

Para ejecutar mi maquiavélico plan necesitaba ayuda, y tuve la fortuna de encontrarla en el entusiasmo y el talento interpretativo de Lucas, que se esmeró en la representación de «la rebelión del buen alumno». Subrayo lo de «buen alumno», porque aquí es donde el ataque a las expectativas del resto del alumnado comenzó a surtir efecto. A continuación pasaré sucinta revista a los aspectos de aquel episodio que, según atestiguan los cuestionarios respondidos por los alumnos, contradecían de forma más flagrante sus expectativas en función de la definición de la situación: «clases de filosofía con el profesor X».

La primera tarea del cuestionario consistía simplemente en relatar los hechos vividos. Este es el relato de Raquel, una alumna del grupo:

Como de costumbre, un viernes más a las diez y media toca filosofía. Mientras apuramos los minutos que siguen al timbre de entrada, llega Pablo, el profesor. Nos

agolpamos en la puerta para entrar y en breves instantes ocupamos nuestros sitios. Algunos no han llegado todavía del recreo y hay varios sitios vacíos. El profesor pregunta por qué falta tanta gente y nadie responde. Pronto nos percatamos de que el profesor no viene de muy buen humor. Nos dice que tiene un «insoponible dolor de cabeza», y su humor empeora con la llegada desordenada de los ocupantes de los sitios vacíos. Aunque nos cuesta concentrarnos, el profesor logra retomar el tema de la sociología comenzado el día anterior. Todos escuchamos más o menos atentos para pillar algo importante que apuntar en nuestros cuadernos.

De repente, cuando pasan casi quince minutos de las diez y media, se abre la puerta de clase. Todos miramos, incluido el profesor. Aparece Lucas con un fuerte jadeo, que a todos nos induce a pensar que viene corriendo de algún sitio. Sin llamar, entra en clase esquivando al profesor y se sienta. Todos miramos asombrados por su falta de educación, esperamos la reacción de Pablo y, al mismo tiempo, nos ponemos en el lugar de Lucas, temerosos de lo que se le vendría encima tras un gesto tan imprudente por su parte. El profesor le mira atónito y le pregunta si no le han enseñado a llamar. Lucas le devuelve la mirada, pero no le responde. A partir de ahí, se enzarzan en una acalorada discusión. El profesor le pide que salga, llame a la puerta y pregunte si puede entrar. Lucas llega a la puerta en dos zancadas, exclama un sonoro «¡joder!» y sale pegando un gran portazo. Llama, abre la puerta de nuevo y con tono burlón pregunta si se puede. El profesor le niega la entrada alegando que es demasiado tarde y Lucas protesta: «¿Me tienes haciendo el gilipollas para hacer la gracia?»

Todo parecía real, los dos se mostraban nerviosos. El profesor insistió en que saliera de clase, esta vez con un tono más grave, pero Lucas se resistía. El profesor trataba de defender su campo como podía. Entonces Lucas propuso ir a ver a la jefa de estudios y Pablo sugirió acudir mejor al director. Todos conocíamos la mala relación que nuestro profesor tenía con ambos. Lucas accedió intentando disimular el pánico y aparentando ser fuerte ante los demás, que contemplábamos con asombro lo que podía ser ya el irremediable fin de su historia en el instituto. Pablo nos señaló un texto que debíamos leer durante su ausencia. Salieron y la clase fue un murmullo. Todos comentábamos entre nosotros la imprudencia de Lucas al enfrentarse al profesor de esa manera tan agresiva, sabiendo que no tenía razón y que era Pablo quien llevaba todas las de ganar. Vuelve Lucas y poco después Pablo, quien prosigue la clase bastante alterado, incluso con ira en su mirada, y aprovechando cualquier ocasión para castigar a Lucas con sus reproches y comentarios hirientes, incluso sugiriendo que Lucas había estado fumando porros antes de venir a clase.

La cosa se fue calmando hasta que llegamos a una parte de la sesión en la que se hablaba de la metáfora teatral. Llegados a este punto, nos desvelaron la broma de la que habíamos sido víctimas. Se trataba de una farsa y todos nos sentimos frustrados por nuestra atrofiada intuición, que no nos dejó percatarnos de que aquello era simplemente teatro.

En efecto, casi todos sus compañeros tenían a Lucas por lo que habitualmente se entiende por un buen alumno, esto es, no solo con un satisfactorio rendimiento académico, sino también -lo que resulta más relevante en nuestro contexto- un alumno respetuoso con los profesores o, al menos, con el profesor X. Por otra parte, en el acervo de conocimiento compartido por los muchachos constaba la alta probabilidad de que Lucas consolidase su buena calificación en la materia y, en general, culminase airoosamente sus años de permanencia en el instituto. A este elogioso retrato de Lucas solían incorporar los atributos de cordura, sensatez y capacidad de diálogo y razonamiento. Incluso quienes reconocían en Lucas una cierta impulsividad, se resistían a tipificarle como uno de esos individuos capaces de tirarlo todo por la borda en un segundo. Pues bien, desde el primer momento, el comportamiento de Lucas amenazaba con hacer añicos el manojo compartido de expectativas sobre él: desde sus modales y su tono de voz hasta su terquedad y obstinación, pasando por la falta de prudencia y la ceguera suicida, que parecían arrastrarle hacia su perdición académica. Todo ello, al fin y al cabo, por «tan poca cosa» y encima, según confesaban muchos, con casi toda la razón en su contra. ¿Qué demonios le estaba ocurriendo a Lucas?

Por lo que se refiere al profesor X, su comportamiento no se les antojó, por lo general, excesivamente extraño (lo que he de confesar que no resultaba muy halagador para mí y me dio mucho que pensar). Casi todo lo que el profesor hizo y dijo parecía encajar en las expectativas del rol de profesor que tenían sus alumnos. Ello demuestra que, en su tipificación del papel de profesor, tienen cabida ingredientes tales como la necesidad de hacerse respetar y de imponer su autoridad (a gritos, si llega el caso) ante cualquier desafío o intento de sublevación por parte del alumnado. Felizmente, algunos ponían en duda que entre las competencias del rol de profesor figurase la humillación pública de su alumno, por más que a veces les pareciera justificable, cuando se trataba de «legítima defensa» ante la humillante ofensiva del estudiante.

Lo que estaba haciendo Lucas con su magistral interpretación consistía precisamente en hacer explotar ante sus compañeros ese pacto tácito que nos mantenía vinculados y organizados a diario en esa pequeña institución u orden social que es la clase. En términos de Erving Goffman, Lucas estaba rompiendo brutalmente el consenso de trabajo, desafiando el sentido y la confianza comúnmente otorgados a la realidad del aula, invitando a sus compañeros a rechazar la defi-

nición de la situación imperante al cuestionar o tornar problemáticos los presupuestos sobre los que se asentaba y funcionaba día tras día, sin grandes traumas, aquel micro-orden social e institucional.

Para retratar el desolado paisaje emergido tras la explosión del trasfondo de expectativas del alumnado, nada mejor que sus propias declaraciones plasmadas en los cuestionarios. En pocas de ellas falta la alusión a la tensión, la perplejidad e incluso, muy a menudo, el miedo, la angustia y la ansiedad que experimentaron. Tales descripciones apuntan hacia el cuadro ideal de reacciones y consecuencias pronosticadas por Garfinkel para experiencias disruptivas en situaciones límite: «En términos ideales, los comportamientos dirigidos hacia semejante entorno carente de sentido deberían caracterizarse por el desconcierto o la perplejidad, la incertidumbre, el conflicto interno, el aislamiento psicosocial y una indecible ansiedad, junto con varios síntomas de despersonalización aguda. Todo ello acompañado de la correspondiente desorganización de las estructuras de interacción».

En este punto se hace precisa una importante observación. Según Garfinkel, el éxito al crear la deseada confusión en los sujetos mediante una experiencia disruptiva depende de la satisfacción de tres condiciones: «que la persona no pueda interpretar la situación como un juego, una escenificación, una broma, un experimento, un engaño o algo similar, esto es..., que no pueda "salirse del terreno"; que no disponga del tiempo suficiente para elaborar una redefinición de sus circunstancias reales; y que se vea privada de un soporte consensuado para una definición alternativa de la realidad social». Pues bien, estas tres condiciones pudieron verse un tanto amenazadas aquel fatídico viernes. Por un lado, la sospecha de que podía tratarse de una farsa rondaba por las cabezas de algunos alumnos, pues ya en otras ocasiones el profesor X les había tomado el pelo. Pero la principal amenaza al trío de condiciones apuntadas dimanaba de una variante introducida en aquella experiencia, que la diferenciaba de la mayoría de las diseñadas por Garfinkel. Me refiero al breve lapso en que Lucas y yo salimos del aula, so pretexto de acudir a dirección o a jefatura de estudios, brindando a los alumnos una pequeña oportunidad de fabricar, tanto individual como concertadamente, una redefinición de la situación. Bien es verdad, sin embargo, que la brevedad de nuestra ausencia les impedía consensuar con suficiente rigor una definición alternativa de la realidad y ponderar en sus justos términos el posible

alcance de los recientes acontecimientos. De hecho, no lograron ir más allá de meros esbozos o tentativas de reconstrucción.

Esto nos conduce a un aspecto crucial para las pretensiones teóricas de Garfinkel. Me refiero a lo que este autor denomina *normalización* y *acomodación*. Con tales rótulos, Garfinkel se refiere a los procesos y las operaciones mentales y conversacionales de ajuste llevados a cabo por las personas con el fin de restaurar el sentido y la estructura de su realidad, amenazados por incongruencias, contradicciones, sinsentidos y quiebras de expectativas, tal y como acontece tras una «experiencia disruptiva». Todos nos afanamos en restaurar el *orden natural* de las cosas desterrando la sombra amenazadora y espeluznante del caos, intentando reactivar la fuerza de lo típico, lo probable, lo esperable, lo comparable. Y gracias a estos esfuerzos normalizadores, todos contribuimos a que nuestro mundo social siga siendo una realidad más o menos ordenada, organizada, estructurada, estable... institucionalizada.

En la experiencia que estoy describiendo, constatamos sugerentes ilustraciones de estas tácticas de reajuste, normalización y acomodación. Así, unos y otros intentaban conferir un sentido a la incongruente y desconcertante actuación de Lucas, para lo cual hacían conjeturas y elucubraciones sobre lo que podía haberle ocurrido antes de la clase, y que justificaría o al menos tornaría comprensibles sus presentes reacciones. En este sentido, a partir de la escasa información alegada por Lucas a modo de excusa por su tardanza, y partiendo de la base de que «desde luego Lucas no es así», sus compañeros construían inductivamente inferencias del estilo de «Lucas viene sofocado de la biblioteca. Le habrán entretenido más de la cuenta o habrá tenido algún incidente o encuentro desafortunado en el camino»; «la cosa ha empezado a lo tonto, por una chorrada, y ahora no es capaz de dar marcha atrás»; «parece que quiere hacerse el gallito delante del resto de la clase»; «se lleva tan bien con el profesor que ya no es capaz de distinguir entre el trato dentro y fuera del aula», etc. Por su parte, los esfuerzos normalizadores con respecto a cuanto de sorprendente pudiese haber en la actuación del profesor se basaban en una doble estrategia. En primer lugar, los alumnos explotaban al máximo la alusión del profesor a su dolor de cabeza al comienzo de la clase, lo que explicaría tanto su rostro canino como su reacción desmesurada contra Lucas. La segunda estrategia de acomodación estribaba en justificar reacciones que se les antojaban desorbitadas tratándose del profesor

X, remitiéndolas a sus expectativas del rol de profesor en general, en virtud de las cuales ninguna reacción parecía francamente tan descabellada.

Acabo de aludir a la elaboración de inferencias. Y es que, como afirma W. I. Thomas y nos recuerda Goffman, en el mundo social «vivimos por inferencia», completando aventuradamente por nuestra cuenta y riesgo los datos, con frecuencia escasos y no siempre sinceros ni verídicos, que obtenemos en nuestras interacciones con los otros. Goffman traza una distinción entre las expresiones que el individuo da o transmite (*gives*) de una forma controlada y las expresiones emanadas (*given off*) de la persona de forma involuntaria o inconsciente, cual si de un torrente de signos se tratase. Cabría analizar cuánto de transmisión y cuánto de catarata s'ignica hubo en las actuaciones de Lucas y del profesor. Ello permitiría ilustrar el rico examen de Goffman sobre el manejo de impresiones (*impression management*). A título de ejemplo, en sus finos y agudos comentarios, los alumnos reparaban en cosas tan sutiles como la risa nerviosa de Lucas o la forma en que el profesor apretaba las mandíbulas.

Conviene señalar que este tipo de análisis microsociológico debería ser complementado con una aproximación macrosociológica, que diese cuenta de las grandes estructuras, instituciones y procesos sociales, así como del modo en que estos predeterminan toda interacción cotidiana, como un incidente disciplinario en una clase de filosofía de un instituto cualquiera un viernes cualquiera. Huelga decir que el modo como definimos conjuntamente la situación «clase de filosofía de bachillerato con el profesor X», la forma en que los alumnos y el profesor conciben y desempeñan sus roles respectivos, se hallan profundamente condicionados por circunstancias y factores históricos, políticos, económicos e ideológicos: desde la historia de sistema educativo español hasta la última reforma educativa, pasando por las inversiones en educación, las relaciones entre enseñanza pública y privada, los modelos de autoridad en las sociedades occidentales contemporáneas, los valores éticos y religiosos vigentes, la distribución de funciones educativas entre familia y escuela, el poderoso influjo de esos otros profesores que son los medios de comunicación y las redes sociales, los vínculos entre educación y mercado, y suma y sigue.

LAS ESTRUCTURAS DEL MUNDO SOCIAL

Nuestras interacciones cotidianas se llevan a cabo sobre la base de un considerable repertorio de presupuestos, cosas dadas por sentadas, elementos in-

cuestionados. Bajo el rótulo de mundo incuestionado, dado por sentado o presupuesto, autores como Alfred Schütz o sus discípulos Peter Berger y Thomas Luckmann aluden a esa infinidad de detalles intersubjetivamente compartidos en los que apenas solemos reparar y que, sin embargo, constituyen los cimientos sobre los que se edifica, se sostiene y funciona nuestra realidad social. Este conjunto de presupuestos es el que nos ayuda, en cada caso, a «ponernos en situación». Este «ponerse en situación» en cada caso para saber lo que podemos esperar, cómo podemos o debemos comportarnos y hasta dónde podemos llegar en cada encuentro o interacción social, es lo que se conoce como *definición de la situación*, término clave de la microsociología, manejado con particular entusiasmo por la escuela conocida como interaccionismo simbólico que, arrancando en G. H. Mead, encuentra en Blumer, Goffman y Turner a sus más ilustres representantes.

Un ingrediente fundamental en cada una de nuestras definiciones de la situación lo constituye el cálculo recíproco de expectativas, esto es, el conjunto de lo que yo espero de los otros y los otros esperan de mí y de mi comportamiento, en función tanto de los individuos singulares que somos (expectativas personales o individuales) como de los roles o papeles que desempeñamos en la situación social en que unos y otros nos hallamos (expectativas de rol). En este sentido, como afirma Goffman, los miembros de un equipo de actores cooperan para presentar al auditorio una determinada definición de la situación. Así, por ejemplo, los integrantes de un claustro de profesores de un instituto intentarán alcanzar unos acuerdos básicos sobre el modo de definir ante el auditorio de alumnos el día a día del centro, las coordenadas que deben definir las interacciones entre alumnos, profesores, equipo directivo, etc. A su vez, cada profesor particular intentará imponer en sus clases una determinada definición de la situación: los coeficientes de autoridad, poder, jovialidad, cercanía o lejanía, grados y formas de participación, tolerancia para con las faltas de puntualidad, las distracciones, los despistes, los ruidos y demás tentativas de sabotaje. En definitiva, la tónica que ha de gobernar sus clases, la definición de lo que sus clases son o deberían ser. Por su parte, los estudiantes harán cuanto esté en sus manos por imponer sus propias definiciones de la situación o, al menos, influir en cada una de ellas. Con este fin podrán valerse tanto de los mecanismos legales y formales de participación (asambleas, delegados, representantes en el Consejo Escolar) como

de la negociación continua ante los otros equipos (profesores, equipo directivo) a través de gestos, actitudes, pulsos y acciones simbólicas.

Una vez establecidas las líneas básicas de una determinada definición de la situación, muchos de sus ingredientes sufrirán un proceso paulatino de rutinización o habitualización, sedimentándose hasta formar parte del acervo de conocimiento, esto es, del repertorio de conocimientos y experiencias socialmente compartidos por los miembros del grupo en cuestión.

Así, por ejemplo, en el acervo de conocimiento compartido por los estudiantes y el profesor que subyace a la definición de la situación «clase ordinaria de filosofía con el profesor X», ocupan un lugar privilegiado datos como los siguientes: expectativas de los alumnos de bachillerato con respecto a los profesores de su instituto, fruto de sus experiencias acumuladas durante varios años de permanencia en el centro; expectativas con respecto al profesor de filosofía y sus clases, tras varios meses de participación en ellas; expectativas con respecto al individuo X que desempeña el rol de profesor de filosofía, fruto del conocimiento personal dentro y fuera del instituto, en la vida académica y extraacadémica; recíprocamente, expectativas del profesor X con respecto a sus alumnos de bachillerato, tanto las concernientes al grupo como a cada estudiante en particular, incluido Lucas. Asimismo existen expectativas de cada alumno con respecto al resto de sus compañeros de clase, entre ellos Lucas, fruto de su mayor o menor conocimiento y relación. Al acervo de conocimiento intersubjetivamente compartido pertenece, además, todo cuanto se sabe, se presupone y se espera sobre aspectos formales y organizativos de la vida del instituto: duración de las clases, relaciones de autoridad, existencia de un director y un jefe de estudios con unas funciones más o menos determinadas, etc.

Por supuesto, más allá del acervo de conocimiento comúnmente compartido, existe una distribución social del conocimiento, dependiente de la situación biográfica de cada persona (por ejemplo, distintos grados de intimidad con Lucas) y de la división social del trabajo (los alumnos saben cosas sobre la clase que el profesor ignora, y viceversa; los representantes en el Consejo Escolar poseen conocimientos teóricos y prácticos sobre sanciones que sus compañeros desconocen). Obviamente, esta variabilidad de conocimientos repercutirá en la precisión de las expectativas creadas sobre los actores y las situaciones, y condicionará asimismo el grado de estupor generado al quebrarse tales expectativas. Veamos algunos ejemplos:

- Quienes se declaraban amigos íntimos de Lucas confesaron, por lo general, una mayor implicación y turbación durante la escena, así como una mayor perplejidad ante las reacciones de su amigo, tan alejadas de las conductas esperables de alguien a quien pensaban conocer tan a fondo.
- Los representantes en el Consejo Escolar no tardaron en conectar la escena con las sanciones disciplinarias a otros alumnos de las que habían tenido noticia reciente, por lo que su vaticinio sobre el futuro académico de Lucas pudo cobrar un perfil más concreto y sombrío.
- Varios de los alumnos que habían participado en un reciente viaje por Francia y Países Bajos, acompañados por el profesor X, conectaron los acontecimientos del aula con una tristemente memorable noche de desenfreno en Barcelona, en la que el profesor se había visto forzado a mostrar su rostro más temible.
- En cambio, otros que vivieron toda la escena «con la mosca detrás de la oreja» achacaban su predisposición a la incredulidad a lo mucho que el profesor parecía complacerse en tomarles el pelo de vez en cuando.
- Finalmente, al calibrar las consecuencias de la presunta visita de Lucas y el profesor a los miembros del equipo directivo, muchos tuvieron presentes ciertos incidentes acaecidos unos meses atrás, que habían enturbiado las relaciones entre el profesor y sus superiores jerárquicos.

En cualquier caso, más allá de las variaciones individuales, los meses de convivencia dentro y fuera del aula nos habían permitido elaborar conjuntamente una definición de la situación «clase ordinaria de filosofía», sustentada por ese acervo de conocimiento compartido. Conviene insistir en que los múltiples ingredientes que componen dicho acervo de conocimientos y experiencias no han de ser rememorados o reactivados a cada paso. Antes bien, su efectividad para el mantenimiento de nuestra pequeña realidad social del aula estribaba justamente en su carácter rutinizado, habitualizado, sedimentado, casi automatizado. En

este sentido, si el curso de filosofía podía irse desarrollando con relativa normalidad cuatro horas semanales durante varios meses, ello se debía a que, desde que empezaba la clase, tanto los alumnos como el profesor daban por sentadas cosas tales como las siguientes: que la clase se impartiría en castellano y en un registro no excesivamente técnico; que los contenidos estudiados tendrían que ver más con las ciencias humanas y sociales que con la mecánica cuántica; que no era preciso, pero tampoco imposible, asistir a clase en ropa de deporte; que era altamente improbable que el director o la jefa de estudios irrumpiesen para bailar un mambo; que no era prudente sacar en mitad de la clase una tortilla de patata y una bota de vino o, finalmente, que alumnos y profesor se presentarían en el aula más o menos a la hora establecida, salvo motivos de fuerza mayor. Precisamente el carácter incuestionado y rutinizado de todas estas presuposiciones las torna tanto más imperceptibles. Ahora bien, por más desapercibidas que nos pasen todas estas pequeñas complicidades, a ellas se debe en buena medida la posibilidad de que existan, se mantengan y funcionen todas nuestras organizaciones o instituciones sociales, incluida esa minúscula parcela de la realidad social que es nuestro curso de filosofía.

Y es que, ciertamente, como Goffman nos recuerda, en condiciones normales las definiciones de la situación proyectadas por los diferentes participantes en una interacción social tienden a armonizarse, esto es, a compatibilizarse unas con otras, apuntando a la postre hacia una sola definición total de la situación. De no ser así, de no existir ese mínimo acuerdo para respetar en lo esencial unas reglas de juego básicas en la definición de cada situación social -acuerdo al que Goffman se refiere como *consenso de trabajo*-, ninguna institución social se tendría en pie. Las clases de filosofía serían inviables si el profesor hablase cada día un idioma distinto, los alumnos llegasen escalonadamente cada dos o tres minutos, y alguien se levantase de vez en cuando para proclamar «¡Muerte al profesor dictador!».

LA ALEGORÍA TEATRAL Y SUS LÍMITES

Vivir en sociedad es vivir con los otros y ante los otros. Nos presentamos ante otros y ellos se presentan ante nosotros. Una vez que estamos así, yo plantado ante ti y tú ante mí, empezamos a actuar. Y actuar es tanto hablar como

guardar silencio, hacer como dejar de hacer, moverse como estar quieto, construir o destruir. Y, claro está, actuar es también lo que hacen los actores y actrices sobre el escenario de un teatro. Por ello, la alegoría dramaturgica en las ciencias sociales está servida.

Cierto es que aquel viernes Lucas y yo estábamos actuando, interpretando papeles ante el inadvertido público de alumnos. Pero ¿acaso no es eso lo mismo que hacíamos cualquier otro día jugando a alumnos y profesores, al igual que los niños pequeños juegan a los médicos o a papás y a mamás? No obstante, el propio Erving Goffman, maestro en el arte de metaforizar teatralmente lo social, reconoció que el teatro difiere de la vida al menos en (1) la precisión con que han sido ensayadas las representaciones y (2) la presencia de un público, testigo ajeno a la escenificación.

Sobre (1): Es verdad que la precisión de los ensayos teatrales carece de parangón en la vida real, eminentemente espontánea e improvisada. Pero tampoco exageremos: ¿Acaso no preparan los profesores sus clases y los políticos sus intervenciones? ¿Acaso no fabrica mentalmente el empleado su conversación con el jefe cuando se dispone a pedirle un aumento de sueldo, o el feligrés su plática con el señor cura cuando acude a confesarle sus pecados? ¿Acaso no preparamos nuestra indumentaria para la ocasión antes de salir de casa para reunirnos con alguien?

Por otra parte, Lucas y yo casi no habíamos preparado aquella escena. Nuestra preparación apenas se limitó a unos minutos de recreo en los que habíamos bosquejado vagamente la situación: «Entras tarde y sin llamar, te pediré que salgas, llames a la puerta y pidas permiso para entrar, y luego empezaremos a discutir». Unas acotaciones tan precarias como las que caracterizan una infinidad de situaciones cotidianas: «Cuando vayas a revisar el examen, por una vocecita quejumbrosa y verás cómo se le ablanda el corazón a la profe y te sube la nota»; «Cuando vayas a pedir el aumento de sueldo, no te olvides de preguntarle por sus niños y por sus periquitos»; «vamos a ignorarles para que se den cuenta de que están de más».

Cierto es que no vamos por la vida con el guión memorizado, pero no menos cierto resulta que no andamos por el mundo a tontas y a locas. Nuestras andanzas cotidianas suelen estar fuertemente marcadas por cálculos, planes, estrategias y proyectos; en definitiva, por ensayos que preceden habitualmente cada puesta en escena, cada entrada en la arena de lo social. No en vano, al describir

los planes y proyectos mentales que anteceden normalmente a nuestras acciones, el pragmatista estadounidense John Dewey hablaba de *dramatic rehearsals in imagination* (ensayos teatrales en la imaginación). Solemos anticiparnos en nuestra mente representando imaginativamente, a modo de ensayo, lo que luego representaremos en la vida real.

Sobre (2): El segundo punto débil de la alegoría escénica subrayado por Goffman estriba en la diferencia entre el esquema teatral tripartito (actor, otros copartícipes y público) y la vida real donde los otros actores y el público se funden, es decir, donde no existe algo así como un auditorio ajeno a la escena representada. A este respecto, cabe preguntarse si, durante el incidente entre Lucas y el profesor, el resto de los alumnos estaban siendo copartícipes, público o ambas cosas a un tiempo. Al revisar sus cuestionarios se constata, cuando menos, preocupación real por las eventuales repercusiones para Lucas. Pero también confiesan con frecuencia miedo a hacer gestos o comentarios que pudieran influir negativamente en la situación, así como temores acerca del giro que podrían experimentar en el futuro las clases de filosofía. Por otro lado, a varios alumnos les parecía necesario que el profesor actuase de forma ejemplarizante ante el resto del alumnado, no tolerando en público ciertos comportamientos de Lucas que podrían sentar fatales precedentes, precisamente porque Lucas podría ser mañana cualquier otro miembro del auditorio. En suma, todos parecían sentirse directa o indirectamente partícipes de la escena, aunque solo fuese por temor a que la ira del profesor se desviase hacia ellos tras alguna extraña mueca.

Desde luego, tampoco faltaban razones para que los alumnos se considerasen espectadores de algo que Lucas y el profesor habían tramado a sus espaldas, en una región posterior (*back region*) o trasfondo escénico (*backstage*). Lucas y el profesor formaban un equipo de actores que irrumpía ante ellos en el espacio escénico del aula, convertida en región anterior (*front region*), lugar de presentación ante la audiencia integrada por todos ellos. Pues bien, también el continuo salto entre regiones anteriores y posteriores en un establecimiento social es el pan nuestro de cada día en el mundo social. Así, las clases de un profesor suponen trasladar a la región anterior del aula innumerables decisiones adoptadas en regiones posteriores: reuniones de departamento, claustros, charlas informales con sus colegas. Asimismo, las tertulias en los pasillos o en el patio, así como las horas de estudio en sus habitaciones sirven a los alumnos de regiones posteriores

en las que preparar las actitudes individuales y grupales que trasladan a la región anterior del aula.

EPÍLOGO EN MARCHA

El tren cubría su trayecto habitual entre Nueva York y New Haven. Minutos después de abandonar la Grand Central Station, el revisor iniciaba su tarea de control. Chocante resultaba ya el saludo con que aquel negro corpulento acompañaba su taladrar de billetes. Dirigía a cada pasajero un entusiasmado y afectuoso «Buenos días, ¿qué tal se encuentra usted hoy?», cual si de viejos conocidos se tratase. Pero lo verdaderamente sorprendente llegó cuando, una vez consumado su agujereo, se situó en la cabecera del vagón y comenzó a emitir un prolijo parte meteorológico, imitando a los más talentosos locutores de radio o televisión. Todos los vientos, nubes, borrascas, anticiclones, marejadas y cielos despejados fueron invocados en aquella magistral escenificación, coronada por una graciosa reverencia mientras su autor sentenciaba: «Este ha sido nuestro pronóstico meteorológico para las próximas horas».

Creo que aquel hombre me enseñó tanto como el ilustre profesor Natanson a cuyos seminarios en Yale acudía mensualmente en ese tren. Aprendí de aquel entrañable tipo que, sin cesar de desempeñar con dignidad tus papeles, es saludable no dejarse encarcelar ni agotar por ellos. Aprendí que solo si los roles dejaban de ser jaulas para convertirse en pistas de baile podía uno empezar a hacer de su vida algo semejante a una obra de arte. También aquella mañana manchega, plantados los dos ante los molinos de viento y tanteando la manera de arremeter contra sus aspas, compartí con Lester Embree esa sensación de aventura inacabada.

BIBLIOGRAFÍA

BERGER, Peter L. y Luckmann, Thomas. *The Social Construction of Reality; A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Doubleday, Garden City, Nueva York, 1966 (trad. cast.: *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 1984⁷.)

GARFINKEL, Harold. *The Perception of the Other: A Study in Social Order*, Tesis doctoral inédita, Harvard, 1952.

- , "A Conception of, and Experiments with, 'Trust' as a Condition of Stable Concerted Actions", en D. J. Harvey (ed.), *Motivation and Social Interaction*, New York: The Ronald Press Company, 1963.
- , "Studies on the Routine Grounds of Everyday Activities", en Sudnow, D. (ed.), *Studies in Social Interaction*, New York: Free Press, 1972, pp. 1-30.
- , "When is Phenomenology Sociological?", *Annals of Phenomenological Sociology*, vol. 2 (1977) 1-40.
- , *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge, MA: Polity Press, 1967.
- GOFFMAN, Erving. *The Presentation of Self in Everyday Life*, New York: Doubleday, 1959 (trad. cast.: *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 2009).
- HERMIDA LAZCANO, Pablo. *Relevancias vitales: Alfred Schütz y la filosofía del mundo sociocultural*, Morelia: Jitanjáfora Morelia Editorial, 2015.
- MEAD, George H. *Mind, Self, and Society (From the Standpoint of a Social Behaviorist)*, Chicago: The University of Chicago Press, 1934 (trad. cast.: *Es-píritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductismo social*, Barcelona, Paidós, 1993).
- SCHÜTZ, Alfred. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Suhrkamp, Fráncfort, 1991 (1ª ed. Viena: Julius Springer, 1932) (trad. cast.: *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona: Paidós, 1993).
- , *Collected Papers II: Studies in Social Theory*, ed. Arvid Broderston, The Hague: Martinus Nijhoff (trad. cast.: *Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires: Amorrortu, 1974).
- SCHÜTZ, Alfred / LUCKMANN, Thomas. *The Structures of the Life World I*, Evanston: Northwestern University Press, 1973 (trad. cast.: *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu, 1977).
- , *The Structures of the Life World II*, Evanston: Northwestern University Press, 1989.

