

LA PRÁCTICA DE LA FENOMENOLOGÍA SEGÚN LESTER EMBREE

Comentario al libro *Análisis reflexivo. Reflective Analysis*¹

Javier San Martín
UNED (Madrid)

En el contexto del Congreso sobre la tolerancia que en enero de 2004 tuvo lugar en la ciudad de Lima, Lester Embree presentó su libro, editado de modo muy cuidado y en formato bilingüe, *Análisis reflexivo. Una primera introducción a la investigación fenomenológica*. En ese mismo Congreso expuso una aplicación de su "análisis reflexivo" al concepto mismo de tolerancia. El presente texto quiere ser una presentación a modo de comentario y relativamente amplia del libro cuya intención es servir de introducción a la fenomenología a lectores varios, no necesariamente filósofos. El libro se sitúa en un terreno sumamente original en relación con lo usual en la fenomenología, donde los escritores suelen centrarse más en el comentario de texto que en las cosas mismas. Lester Embree (en adelante L.E.) se quiere situar con decisión en las cosas mismas, en su caso, en el método que constituye el enfoque fenomenológico, pero no desde lo que han dicho los fundadores de la fenomenología sino desde lo que el método fenomenológico ha resultado ser a lo largo del siglo. Después de unas consideraciones previas (1) y un análisis de la estructura (2), nos detendremos en los diversos núcleos fundamentales del libro, primero en los capítulos de preparación

¹ El título entero del libro es Lester Embree, *Análisis reflexivo Una primera introducción a la investigación fenomenológica. Reflective Analysis. A First Introduction into Phenomenological Investigation*. Edición bilingüe, inglés/castellano. Red Utopía, Jitanjáfora, Morelia, 2003, diciembre de 2003.

(3); luego en el capítulo III, en que se muestra el método fenomenológico como análisis reflexivo (4); a continuación se expondrá el núcleo “doctrinario” del libro, que aparece en los capítulos IV y V (5). Por fin veremos lo que se puede llamar el rendimiento crítico del método, que es tema de los capítulos VI y VII (6).

1. Consideraciones previas

La primera característica que hay que destacar en este libro es que vale tanto para los expertos y eruditos en fenomenología, aunque éstos seguro que le pueden hacer matizaciones, como vale sobre todo para quienquiera aprender a ejercitar un “análisis reflexivo”. Así el libro es una presentación a ese tipo de análisis que los llamados fenomenólogos o cualquier otra persona podemos aplicar en cualquier momento. Por más que también haya un soterrado diálogo con el *corpus* fenomenológico que seguramente interpelará a los fenomenólogos llamados en el libro “eruditos”. En cierta medida, hasta se podría pensar que el libro está escrito “contra” los “eruditos”, porque ya es hora de hacer fenomenología y no comentarios de textos. En todo caso para exponer la fenomenología en círculos no filosóficos, el método elegido es el idóneo. Y miembros de círculos filosóficos no experimentados en la fenomenología podrán encontrar en este libro una aproximación inmediata al método en propia aplicación. No es que los eruditos nunca hagan fenomenología. Muchas veces van –vamos– a las cosas a través de los textos, pero ésa no es la mejor forma de presentar la fenomenología a los profanos o estudiantes.

Lester Embree es una persona muy conocida, por supuesto, en USA; en los demás países, quizás lo sea principalmente en el ámbito de los estudios fenomenológicos. Su trabajo editorial es enorme. Además de la *Enciclopedia de Fenomenología*², proyecto editorial inmenso, que culminó de modo eficaz y en relativamente poco tiempo, ha llevado a buen puerto mu-

² L. Embree (ed.), *Encyclopedia of Phenomenology*. Dordrecht, Kluwer, 1997.

chísimas otras iniciativas³ que han terminado en libros sobre diversas materias, últimamente relacionadas con temas a los que sólo desde hace unos veinte años se aplica la fenomenología, como el medioambiente o la etnicidad; o menos tratados por los expertos, tales como el mundo axiológico. Otras veces se ha aventurado en la exploración de nuevos terrenos, intentando análisis *constitutivos* aplicados a elementos a los que la fenomenología más convencional no había llegado, tales como el mundo vegetal (ponencia en el Encuentro en Friburgo de Brisgovia el año 2001) o como una de sus últimas aportaciones, la fenomenología del chimpancé, entendido éste, como me decían en Buenos Aires, como genitivo objetivo, que no subjetivo. Como creador de la OPO⁴ y de todo lo a ella unido, se ha ganado, en el movimiento fenomenológico, un lugar difícil de apreciar en todo su alcance.

Lester Embree se formó con los principales maestros de fenomenología que enseñaban en USA, por ejemplo, con Aron Gurwitsch, quien le dirigió su Tesis Doctoral sobre "La 'verdadera filosofía' de Hume"; o con Alfred Schütz, de quien ha editado textos últimos muy importantes. O con Dorion Cairns, una de las personas más cercanas al último Husserl y a quien está dedicado el libro que quiero comentar. En los numerosísimos ensayos a capítulos de libros que ha publicado se puede seguir toda esta experiencia y su contacto con tan importantes maestros de la fenomenología más viva.

Teniendo en cuenta todo este trasfondo, este libro podría ser considerado como una especie de resumen de toda esa experiencia para transmitir a sus alumnos y amigos en todo el mundo⁵ una especie de mensaje de por dónde debería ir la investigación fenomenológica. En este sentido, este libro adquiere una especial importancia. Que se hable en él de cómo ejercitar la investigación fenomenológica no quiere decir que se quede en meros análi-

³ Prueba de esto es que el apartado 3 de cu C.V. , "*Editions and Translations*", tiene hasta este momento nada menos que 69 entradas.

⁴ *Organization of Phenomenological Organizations*, que se creó en Praga, en noviembre de 2002.

⁵ Cuando escribo estas líneas, y por comunicación del autor, tengo noticias de estar siendo preparada o ya en fase de avanzada edición, la traducción del libro al francés, al alemán, al ruso, al japonés, al coreano, al polaco y al portugués. En ese sentido, creo que ha sido un privilegio para nosotros ser de los primeros en disponer del libro en español e inglés, a través de una editorial tan querida para nosotros como Jitanjáfora.

sis metodológicos, sino que, a la hora de exponer cómo debe proceder el método reflexivo, llega a formular taxonomías que pertenecen al establecimiento de mapas de la subjetividad de gran claridad y utilidad analítica. El libro, por tanto, es una presentación del método fenomenológico en la que se irá exponiendo elementos de análisis importantes –presentes, por otro lado, aunque no siempre, en muchos de los textos que serían enmarcados más bien en textos de tipo “erudito”– así como propuestas de largo alcance. Como un ejemplo de esto último, valdría la importante diferencia entre *creer*, *valorar* y *querer/hacer*, por un lado, y por otro, la diferencia de esos tres niveles con el nivel primero y más fundamental del *experimentar*.

Como una nota muy significativa del libro, hay que mencionar el apoyo pedagógico que, para orientar al alumno –y, por supuesto, al profesor– en la comprensión del texto, acompaña a cada capítulo. Muchas veces la lectura de esas preguntas orienta también al lector experimentado de cara a percibir la intención del autor en muchos de los capítulos. El sistema da al libro un carácter de libro de texto, que hace de él una contribución muy atípica en la fenomenología, lo que por supuesto no es nota negativa alguna. También hay que destacar los diagramas, que suponen una inestimable ayuda tanto para la comprensión como para la aplicación de los conocimientos.

2. Estructura del libro y consideraciones preliminares y finales

Una vez que nos hemos situado en la intención explícita de L.E. y lo hemos presentado, veamos con cierto detenimiento el contenido del libro. Y para ello nada mejor que empezar deteniéndonos en la estructura del mismo y en sus consideraciones preliminares y finales, porque en ellas, especialmente en las finales, podemos ver cuáles son las intenciones últimas de la obra. Consta ésta de siete capítulos, más un “Prefacio para instructores”, una “Introducción” y, para rematar, unas “Observaciones finales”. En cuanto a los siete capítulos, los dos primeros, “Observar” e “Informar”, podrían ser llamados de preparación para los explícitamente fenomenológicos, que empezarían con el capítulo tercero titulado “Reflexionar”. Y no es que antes

no se hubiera "reflexionado", todo lo contrario, la descripción de cómo hay que observar e informar sobre lo observado es una actividad reflexiva pero no se explica ahí cómo se ha procedido de cara a esa información. Ese es el tema del capítulo III, tomar ya conciencia del método fenomenológico como "análisis reflexivo". De esa manera se introduce en el núcleo del libro, constituido por los capítulos III, IV, V y VI. Este núcleo empieza con la reflexión (cap. III) y termina con el análisis (cap. VI), con lo que el método es un "análisis reflexivo".

Una vez que ya se ha asumido que el método fenomenológico es ante todo reflexión, los capítulos IV y V, con sus 138 páginas constituyen, en mi opinión, el centro "doctrinal" del libro. En el IV se propone lo que podríamos decir que es la estructura básica de la subjetividad, cuyas operaciones son conocer, valorar y hacer. El capítulo V, por su parte, desciende un peldaño buscando la base experiencial que subyace a esas actividades intencionales, –o intentivas, como las llama L.E.– Los dos últimos capítulos, por su parte, podrían ser considerados como el remate en el que se aplica el método; el VI, "Analizar", es una especie de explicitación retrospectiva sobre los tipos de análisis con que ha operado, centrándose ahora en los análisis intencional, motivacional y eidético, y que aprovecha para introducir más terminología sobre los procesos intencionales que se dan en la corriente intencional. En cuanto al capítulo VII, sobre la crítica, que el autor llama "Examinar", es otra demostración práctica del poder que tiene el análisis reflexivo al aplicar la fenomenología a la vida, examinando, y así criticar si es necesario, nuestra vida o aspectos de la misma. Tendríamos, por tanto, que, de los siete capítulos, los dos primeros serían de ejercicio directo de un modo de actuar; el tercero, el capítulo conscientemente fenomenológico; los dos siguientes, el grueso de la doctrina fenomenológica; y los dos últimos, uno, de ampliación del análisis, el otro, de aplicación de los puntos anteriores a la teoría y práctica de la legitimación.

Pero veamos ahora los temas e intención del libro en los textos fuera de los siete capítulos. En las "Observaciones finales" se pueden ver resaltadas algunas de las intenciones que han dirigido las reflexiones de todo el

libro, volviendo a aparecer los objetivos fundamentales; el primero, que repite algo que ya hemos dicho: "presentar la fenomenología en general como un enfoque en el que la erudición de textos se subordina a la investigación de las cosas" (p. 535); con esto se evita la forma usual de hacer fenomenología, que llega a ser el "vicio" mencionado en la "Nota para instructores". Segundo, se pretende observar reflexivamente en lugar de especular; y en tercer lugar, se pretende analizar y no argumentar.

Otra tesis que aparece en estas "Observaciones finales", que también parece permear en cierta medida muchas de las decisiones que L.E. ha tenido que tomar en sus ocupaciones editoriales, es que la fenomenología no es un método propio sólo de la filosofía, sino que "puede ser emprendido en muchas disciplinas" (p. 535), principalmente en aquellas "que tematizan aspectos del mundo sociocultural" (ib.). Con esto, L.E. está exponiendo la práctica que, fundamentalmente en USA, ha sido muy patente, ya que tanto en la sociología como en la investigación antropológica y psicológica la fenomenología ha producido interesantes resultados. L.E., como discípulo de Aron Gurwitsch y muy relacionado con Alfred Schütz, no puede menos de resaltar esta vocación de la fenomenología, de ser un método presente en muchas disciplinas. Mas esa situación no es propia sólo de USA, pues también en Europa la fenomenología ha estado presente en otros ámbitos distintos de los filosóficos; por ejemplo, ha sido muy eficaz en la psicología, en la psiquiatría "desde antes de la Primera Guerra Mundial" (p.13), en la crítica literaria y en la lingüística. El proyecto de la *Enciclopedia de Fenomenología* estuvo dirigido por este convencimiento, por lo que, como dice el autor, "ha resultado fácil identificar tendencias fenomenológicas en una veintena de otras disciplinas no filosóficas" (ib.).

En la "Nota introductoria" expone L.E. las limitaciones de su libro. En primer lugar, en aras de la brevedad, aunque también en coherencia con el propósito expreso de sortear la erudición, en él se evita todo aparato crítico. Se evita, en segundo lugar, tratar de los "procesos automáticos", lo que en fenomenología se entiende por "*primär passiv*" (p. 15), pasividad primaria. Esta capa se refiere a la formación y aparición de las unidades primeras

sensibles que constituyen la estructura básica de la conciencia. En relación con ellas se presentan en la fenomenología problemas muy arduos, que ocuparon muchas horas de reflexión a su fundador Edmund Husserl. No sería una buena introducción empezar por esas unidades. Tampoco trata L.E. de los temas de la constitución de la objetividad, ni de los importantes procesos de la *epoché* y la reducción. El énfasis, por otro lado, se pone en lo que llama "cultura básica", compartida con los no humanos, tesis que, en mi opinión, hubiera merecido alguna matización, pero deberemos esperar a la publicación del libro *Fenomenología continuada. Contribuciones al análisis reflexivo de la cultura*, que se anuncia en la misma editorial. De todas maneras, sobre la cultura aún se hablará en el capítulo IV.

También se dan en la "Nota introductoria" algunas otras advertencias. La primera se refiere a los temas que conviene primar para "compensar desequilibrios" (p. 19), así, frente a una tendencia en la fenomenología a subrayar lo cognitivo, se insiste en la necesidad de tomar en consideración lo volitivo y práctico; frente a lo individual, lo intersubjetivo; en esta dirección, frente a la cercanía de la fenomenología con la psicología, "resultan al menos igualmente importantes las ciencias sociales" y "también las ciencias históricas, incluyendo la arqueología", que tendría en su base una "experiencia indirecta" (p. 19). Desde estas orientaciones, se incluyen unas cosas y se excluyen otras, por más que todo responda a "un estadio temprano de una investigación arqueológica" (p. 21), estadio del que sería propio el énfasis en la taxonomía, que se procura ilustrar de modo muy didáctico con diagramas.

La "Introducción" no es irrelevante. En ella se toman o se adelantan algunos puntos decisivos. El primero sobre el tema de la fenomenología, que tradicionalmente es la conciencia o la intencionalidad. No está muy de acuerdo L.E. con el tema de la conciencia por la equivocidad de este término (ver p. 37), pero tampoco está de acuerdo con la palabra 'intencionalidad' y prefiere sustituirla con la palabra 'intentividad' (p. 41), que ya usara Dorion Cairns, porque permitiría, primero, evitar el hecho de que intencio-

nalidad es principalmente *propósito*; y, segundo, formar por adición de calificativos las diversas especies.

El tema de la fenomenología es la conciencia o la mente, en cuanto "corriente intentiva", por más que, como toda conciencia es conciencia-de su objeto, el tema fundamental de la fenomenología es la primera y el segundo en cuanto intencionado en la primera, lo que Husserl había llamado el *a priori de correlación intencional*. Una vez determinado ese objeto, es importante el énfasis que se pone en que el tema de la fenomenología es estudiar los diversos modos de encuentro de los objetos, teniendo en cuenta que el objeto depende también del modo de ese encuentro. Y después de comentar que los fenomenólogos se ocupan de la creencia y de los elementos creídos, de la valoración y de los elementos valorados, pasa a unas consideraciones que constituirán uno de los pilares del libro, la diferencia entre "los componentes de creencia, valoración y voluntad" y "los componentes de lo que parece mejor llamar 'experimentar', tal como el percibir y rememorar, en los cuales los objetos se dan al mismo tiempo o con anterioridad al intencionarlos" (p. 44 s.). Estas frases aquí señaladas adelantan el tema de lo que he llamado el núcleo doctrinal del libro, lo expuesto en los capítulos IV y V. Esa comprensión de la intentividad, en sus tres modalidades, (*creer, valorar, hacer*), y con una base en una *experiencia* diferenciable de ellas, será una de las sugestivas peculiaridades de este libro. A los procesos intencivos y una primera clasificación llega L.E. desde las actitudes. Según sea la actitud predominantemente cognitiva, evaluativa o volitiva, (que serán tema del capítulo IV), el objeto se dará de un modo otro. Junto a estas actitudes, tenemos un cuarto bloque, según nos fijemos en el modo como se da la experiencia en que se basa esa actitud, porque puede ser del modo perceptivo, rememorativo, en expectativa o en experiencia indirecta. Con esto tenemos adelantado los temas que serán desarrollados con más detenimiento en los capítulos posteriores del núcleo fenomenológico del libro.

Pero la "Introducción" sigue su curso, intentando despejar malentendidos y errores que aparentemente se suelen cometer. Aquí sitúa la discusión sobre el dolor, porque con ella quiere mostrar, por un lado, la diferencia en-

tre el proceso intencional y el objeto, y para ello elige un caso que podríamos llamar límite. Se trata del caso del dolor, en el que muestra la diferencia entre "sentir el dolor" y el dolor sentido. Pero también quiere ilustrar el rasgo metodológico fundamental, de que, en la fenomenología, no se debe argumentar sino mostrar. El caso del dolor, de todas maneras, es un caso límite porque sin sentir el dolor el dolor no existe. No llega a comentar L.E. la peculiaridad de esta situación, que incluso podría haber puesto en algún aprieto la claridad con la que él distingue el *dolor* sentido del *sentir* el dolor.

Y termina L.E. su "Introducción" con una pregunta importante pero de difícil respuesta: "¿Por qué alguien podría querer volverse fenomenólogo?" (p. 61). Según él, la habilidad de llevar a cabo análisis reflexivos nos ayuda a "conocer, valorar y obrar de modo más eficaz y responsable" (ib.). Con esta respuesta está dando L.E. una orientación a un amplio público sobre la utilidad de la fenomenología. En ese sentido es interesante constatar que la filosofía (y en este caso uno de los métodos que ha desarrollado) sirve para la vida ordinaria. No es una banalidad, aunque tampoco habría que reducir la respuesta a ese "servicio", por más que sea muy útil para las materias de introducción a la filosofía en bachillerato o primeros años de universidad en facultades que no son de filosofía, con lo que tienen una clara aproximación a un saber que de otro modo se hace inabordable.

3. Primera parte preparatoria

Con esto ya podríamos pasar al cuerpo de los análisis, teniendo en cuenta la estructura de la que antes hemos hablado. En este apartado voy a comentar algunos aspectos de los dos primeros capítulos, que hacen de preparación propedéutica para entrar en el núcleo más fuerte del libro. Ya hemos dicho que los dos primeros capítulos podrían ser de preparación. ¿De qué tratan? El primero se titula "Observar", y el siguiente "Informar". Lo que no quiere decir que no se entrecrucen. Mas bien lo contrario, porque se describe el hecho de observar, por tanto, de él se emite un informe, que es tema del segundo capítulo, y en éste se vuelve a las diversas "significaciones de la observación" (cfr. § 1, p. 133), de manera que la diferencia entre

los dos capítulos es más bien de énfasis en un factor u otro. Y empieza por una observación normal, como la que tendría que llevar a cabo cualquier científico –o incluso novelista, diría yo– para describir una comida. Al final de la sección se dice que para ser fenomenólogo “tenemos que ir mucho más lejos” (p. 83).

Aún no plantea ese viaje en profundidad a la fenomenología, porque antes, con el objetivo de determinar los dos grandes ámbitos de observación, el ámbito de la naturaleza y el de la cultura, ofrece una ampliación de esa observación. Se puede observar sólo naturaleza, por tanto practicar una “observación naturalista”, “Si se ignoran las características culturales y se observan simplemente las cosas naturales resultantes” (p. 97), que constarán de determinaciones naturalistas. Ese era el objetivo del § 2, en el que se llega a la determinación de qué es naturaleza: “un basto sistema único de objetos animados e inanimados con relaciones físicas y psíquicas en ellos”. El § 3 se esforzará en mostrar las determinaciones culturales, respondiendo a una cuestión dejada en el aire en la nota introductoria a la que ya he aludido.

Se puede, por tanto, ignorar unas determinaciones y fijarse en otras para determinar el objeto de la observación. Aunque L.E. no lo dice, se puede aplicar a la comida lo que dice respecto al rostro: sólo se pueden observar las características de un rostro “suspendiendo así nuestra ocupación usual con la otra mente” (p. 93); así observar implica “suspender” las actividades propias de la actividad observada, por ejemplo, si observamos la comida, no comemos. El cambio de enfoque conlleva ignorar una capa, un nivel, o interrumpir una actividad. Todas ellas son palabras con que en la fenomenología se explica o se describe la palabra técnica *epoché*, que es necesaria para la práctica de la fenomenología. Esta interrupción de la actividad normal es fundamental para la observación, y en principio es básica para la fenomenología en general. Pero de momento aún estamos en la observación, una observación que aún no es fenomenológica.

Veamos ahora cómo se cumple el objetivo de esta sección, que no es otro sino “mostrar qué son las *determinaciones culturales* en general” (p.

105); para ello “basta con mostrar que las cosas poseen valor para los participantes en la comida que estamos observando” (ib.), lo que hará en las páginas siguientes. Otro ejemplo de determinación cultural es el *uso* (p. 109), que ha sido caracterizado como “las propiedades de las cosas que son correlativas a la volición” (p. 105). Es fácil ver que “los componentes inanimados de la comida se definen por sus usos”. En su conjunto todos estos entes constituyen el “equipamiento” integrado por utensilios, que son lo que son, no sólo en relación con su uso por parte del ser humano, sino también por la relación que tienen unos instrumentos con otros. Además, esos utensilios se sitúan en una relación de medios y fines, porque los utensilios sirven para una cosa concreta, que a su vez sirve para otra, así, todos esos utensilios sirven para comer, que a su vez sirve para “mantenerse con vida”. En todos estos análisis sonarán las palabras heideggerianas sobre el mundo. A diferencia de Heidegger, que no habla de cultura, L.E. habla de ella, y sin haber dicho aún en qué consiste el ser cultural, ha utilizado una definición descriptiva: cultura es la determinación de tipo axiológico y de tipo práctico, aunque más precisiones al respecto seguro que encontraremos en el libro al que ya me he referido.

Aunque la definición de lo cultural sea más bien parca, es muy interesante que, si, para el conjunto de las determinaciones naturalistas, utiliza la palabra *naturaleza*, para el conjunto de las determinaciones culturales utiliza la palabra *mundo*. Para decir que el mundo es cultural tenemos que atender al hecho de que está constituido por lo perteneciente a lo *valorativo* y a lo *práctico*, por hallarse en él una estructura de medios y fines. No es necesario acudir a Heidegger para ello, ya que Husserl, en *Ideas I*, describe el mundo entorno como cuajado de elementos axiológicos y prácticos

No quiero dejar de mencionar los párrafos dedicados al naturalismo, en realidad expuestos para mostrar, por contraposición, lo que representa el mundo cultural. Es muy atinada la explicación de la palabra ‘naturalista’, que, proviniendo de Husserl, es para señalar que la actitud naturalista sólo se da mediante la eliminación de las características culturales, las que Husserl llamará, en las *Ideas II*, *rasgos personalistas*, porque la actitud normal,

la llamada *actitud natural*, es la actitud propia en que vivimos como personas. Frente a ella, la actitud del científico, y de modo creciente, las actitudes contemporáneas, tienden a ver en las cosas sólo lo naturalista. Incluso, más allá, se tiende a ver sólo lo físico, con lo que tendríamos el fisicalismo.

Para terminar este capítulo preparatorio, en el § 4 se dan una serie de técnicas para observar mejor, tales como hacer preguntas orientadoras o avanzar de lo más general a lo particular, siempre desde el convencimiento de hasta qué punto una observación precisa descubre cosas, elementos o relaciones que suelen pasar desapercibidas. Además resalta, ya orientado hacia la fenomenología, que se trata de una "observación teórica", en la que no hay compromiso, es decir, que nos 'distanciamos' o nos 'desapasionamos' (ver p. 117), o nos mantenemos de "modo neutral valorativa y volitivamente", porque emprendemos la observación "con el objetivo de saber o conocer" (p. 119).

Ya sabemos que el capítulo II constituye una unidad con el anterior; de hecho, el § 1 es una continuación de la reflexión sobre la observación, pero también lo es el § 2, que trata de "algunas observaciones naturalistas sobre las propiedades naturalistas del sonido" (p. 131), y así "penetrar más profundamente en él"; es decir, que seguiríamos centrados en observaciones. Como se dice al principio del cap. III, tanto el I como el II, "tomados en conjunto se centran en lo que podemos llamar 'observación teórica'" (p. 187). Sólo el § 3 se centra en los informes subsiguientes a las observaciones. Antes, en el § 1, se exponen dos interesantes taxonomías sobre la observación, una en que se habla de observación en "sentido restringido"⁶ (p. 135), (observación de aquello que se ve); una segunda, en sentido amplio, en la que se incluye la rememoración; y un tercer tipo, que incluiría la ficción, decisiva ésta para conocer lo posible e imposible (p. 141). La segunda taxonomía es muy interesante porque distingue una observación no reflexiva, que sería la directa que ha descrito antes, de aquella reflexiva, en la que observamos procesos intentivos (p. 143). La fenomenología, podríamos

⁶ No me parece correcta la traducción de 'estrecho' para 'narrow', pues un sentido no es "estrecho", como una significación no es "estrecha" (p. 155, 161) sino restringida, y por tanto el verbo no es estrechar (p. 175), sino restringir.

adelantar, se centrará en ésta. También podríamos citar como una nueva taxonomía la observación de objetos ideales (pp. 144 s.).

Y ahora, cumpliendo la norma (p. 115) de ir *de lo más general a lo menos general*, aborda L.E. en el § 2 un ejemplo peculiar de observación de un sonido. Para ello observa –penetrando más profundamente– un sonido en la comida, el tintineo del tenedor, que es observado en cuanto tal sonido, es decir, de modo naturalista. Pero el apartado tiene un objetivo más propedéutico para el método que sustantivo. Ese objetivo fundamental lo podríamos leer en la última frase del capítulo, que va a dar paso a análisis verdaderamente fenomenológicos: la fenomenología es fundamentalmente descriptiva en sus informes, aunque puede incluir también explicaciones (p. 179), éstas sin embargo no son las explicaciones científicas, sino las teleológicas. Así, el objetivo del apartado es, primero, señalar la necesidad de evitar palabras vinculadas a un tipo de informes explicativos. En el caso del sonido, como en el del color, las explicaciones se refieren a emisiones de ondas, que en absoluto son observadas. Pero eso no impide que haya explicaciones causales que incluyan propósitos, tema que se abordará con más detenimiento en el § 2 del cap. VI⁷. Ahora, en la discusión hace L.E. observaciones muy interesantes comparando la “cualidad sonora” con la “cualidad cromática”, de manera que aquélla está constituida por sonidos y silencios, así como la segunda está constituida por cualidades de color “cromático” y “acromático”, el negro; éste en realidad sería como el silencio, que es el fondo en el que destacan los sonidos, pero de la misma cualidad sonora que el sonido. En estas líneas se trata de una descripción de cómo se presenta el mundo, no en un sentido cultural, sino previamente. Pero el objetivo era enseñar a mirar con precisión, evitando aquellas palabras que arrastren explicaciones causales que no son resultado de observaciones.

4. La esencia del método fenomenológico: el análisis reflexivo

Con esto llegamos al lugar donde empieza la práctica del método de modo pleno y explícito. Y empieza reivindicando lo que en la fenomenología

⁷ Ver más abajo sección 6, p. 15

es absolutamente esencial, la reflexión. Todos sabemos hasta qué punto en la tradición heideggeriana se rechaza hasta la palabra. Ya sólo con esto L.E. clarifica su posición en el mundo de la fenomenología. Y lo hace de modo muy atinado, proponiendo la reflexión a continuación de los dos capítulos anteriores, que hablan de la observación directa, en una descripción de esa observación. Y ahora viene la pregunta que sólo tiene una respuesta que, en mi opinión, es difícil de eludir en la filosofía, por más acusaciones de metafísica que esa respuesta reciba –lo mismo que hablar de valores, por más que para alguna corriente poshusserliana sea blasfemo, será imprescindible en un mundo cuajado de ellos, como más adelante veremos. En efecto, ¿cómo podemos hacer descripciones sobre nuestras observaciones? Pues únicamente hay una respuesta: que la “observación teórica” descrita en los dos primeros capítulos ha sido objeto de otra observación dirigida a ella misma, por tanto en una *“observación teórica que es reflexiva”* (p. 187; cursivas mías). Ya sabe L.E. que ese término arrastra mucha carga, pero también se lo puede usar sin esa carga. Este capítulo está dirigido a aclarar las posibilidades de la reflexión, de la cual la ejercida en los capítulos anteriores es sólo un caso.

Empieza despejando la objeción del “regreso al infinito” una vez explicados los diversos niveles en que es posible la reflexión. Y es que, ¿no tenemos en la vida cantidad de ejemplos de iteraciones sobre la reflexión? Por ejemplo, si tengo dudas (1^{er}. nivel reflexivo) sobre mi relación amorosa con una persona, y enseguida pienso en por qué me ha surgido esa duda (2^{do}. nivel reflexivo), pero luego quiero pensar en los términos en que estoy manejando la idea de amor en el 1^{er} y 2^{do} nivel. Otra pregunta sería la de los rendimientos epistemológicos de todo esto. Y ahí es donde parecen ciegos algunos enemigos a ultranza de la reflexión, como si en estas cuestiones, como en casi todas de las que se trata en la filosofía, tuviéramos certezas apodícticas. Pero desde el sentido común con el que hablamos, no parece que sean cuestionables estas propuestas. Sobre los niveles reflexivos, lo único que tenemos son “limitaciones fácticas” (p. 195), y posiblemente nada aprendamos en niveles superiores al cuarto, por tanto nos serían inútiles. Tampoco quiere L.E. universalizar la reflexión para toda ciencia, pero el

objetivo es convertir la aparente jungla del “campo de la observación reflexiva...en un jardín maravilloso adonde salir de paseo” (p. 197), lo que hará a lo largo de los cuatro apartados que van a seguir.

Al principio del capítulo podemos encontrar una especie de definición de la reflexión partiendo del caso de la observación teórica directa que le ha servido para las descripciones anteriores, porque esa observación teórica se puede aplicar a sí misma, con lo que se convierte en reflexión. Ahora bien, la reflexión se puede aplicar a toda la experiencia, incluso a sí misma. A continuación irá recorriendo diversos ámbitos de la reflexión, para, de este modo, fijar o “centrar la atención” (p. 219) en la corriente intencional. Y lo primero es que, al cambiar la mirada en la reflexión, de los objetos a la experiencia que de ellos tenemos, hay que resaltar que no nos quedamos sin los objetos de la experiencia sino que éstos aparecen en el modo de aparecer, en el modo del encuentro, en el modo como los encontramos, y es ahí donde aparecen las diferencias enormes en el mismo objeto, por ejemplo, si se acerca o aleja, entonces aparecen las diferencias que constituyen la experiencia de un objeto y que suelen ser pasadas por alto, porque “vemos a través de ellas” (p. 201). La reflexión suele ser para ver los detalles *en que* vemos las cosas. Esos detalles de la experiencia, diferentes según las circunstancias, nos pasan desapercibidos. Las cosas intencionadas con sus cualidades sensibles “no son parte de la corriente intencional” (p. 205)⁸, están “más allá de la corriente” (ib.), es decir, son trascendentes, además trascendencias externas, a diferencia de los yoes que son trascendencias internas. Lo dicho respecto a las cosas lo podríamos también decir respecto a los modos en que éstas aparecen.

Especial detenimiento le merece la palabra “yo”, que se usa en “una significación técnica” (p. 209) como la palabra con que el hablante se refiere a sí mismo, aunque vale también para los otros, pues también ellos son para sí un yo. Además, el yo no está implicado en todos los procesos intencionales, y para resaltar esto dice que respecto a los procesos intencionales “no es

⁸ ¿No debería haber traducido ‘corriente intencional’, como en otros casos (cfr. p. 219) y en coherencia con la terminología general utilizada por L.E.?

más componente de cualquiera de sus procesos intencivos" que lo que es un árbol, es decir, el yo es una entidad "trascendente" a los procesos intencivos, cuya totalidad sería la corriente intencional. Ésta, junto con el yo, sería "una 'mente' o psique" (ib.). Una ampliación de este tema se da en el § 5 apartado (1). Ahí señalará las diversas posibilidades de ocupación del yo, por ejemplo, en escuchar a una persona mientras sigo comiendo en procesos ya automatizados (p. 273). Además, la reflexión puede dirigirse a los diversos modos del tiempo, recordando cómo descubrí o vi un pastel, o cómo estaba yo, por ejemplo, situado ante el pastel, es decir, en esos casos reflexiono sobre un proceso intencivo del pasado y sobre el yo de ese proceso intencivo, y dentro de éste, sobre sus diversas posibilidades.

Con ejemplos, aprovecha L.E. estos párrafos para distinguir la percepción de una cosa meramente sensible de la percepción, por ejemplo, de una persona, que incluye, "componentes tanto psíquicos como físicos", de manera que se podría hablar de una "percepción social" (p. 215); a éstas deberíamos añadir la "percepción cultural"; eso es en realidad la percepción de un pastel, que es un dulce con el sentido ritual de una celebración de cumpleaños, por lo que tiene "un valor y un uso" (ib.). Nuestras percepciones responden inicialmente al sentido que las cosas tienen originariamente para nosotros, ya que siempre están inmersas en sus usos y valores. Si prescindimos de éstos llegaríamos a una percepción naturalista (p. 217), en la que suprimimos toda connotación sociocultural. Así, diría yo, nos acercaríamos a lo que Husserl denominó la "reducción primordial", en la que nos reducimos a lo que proviene sólo de mi corriente intenciva, o también a la percepción que busca el científico natural.

Pero la reflexión no sólo nos da acceso a los procesos intencivos propios, también nos lo da a los procesos intencivos de otros, a los modos en que otra persona encuentra las cosas. Con el caso del juguete maravilloso para el niño, en el modo como el niño lo mira embelesado, podemos darnos cuenta de en qué medida el juguete es admirado por el niño (p. 219). Así reflexionamos sobre un acto intencivo de otro, que puede referirse al pasado, así me acuerdo de esa percepción mía del niño embelesado ante el ju-

guete, o me comenta otra persona cuánto le gustó el juguete al niño, o percibo lo mismo en una grabación. Estos casos serían ejemplos ya de una *experiencia indirecta*.

Uno de los esfuerzos más interesantes del libro de L.E. es la insistencia en sacar a colación siempre que puede factores *valorativos y afectivos*, con lo que se contrarresta esa pertinaz tendencia a ver la fenomenología siempre fijándose en elementos teóricos. El § 4 nos orienta hacia algo que nos irá saliendo continuamente. La vida humana no es mirar, sino sentir afectivamente, valorar, estimar, etc. Por eso la reflexión se refiere también a este nivel afectivo. Es cierto –señala él– que la reflexión sobre nuestro estado actual es más difícil que la reflexión sobre nuestros estados pasados o esperados; pero no es imposible sino sólo más difícil. Ahora se fija en los estados de ánimo, que, aunque parecen no tener objeto, en la reflexión se descubre una dualidad, interesantísima, entre el *objeto focalizado* y el *fondo*, como en el sonido, en que un canto en un desfiladero resuena en el silencio reinante, que hace de fondo. Los estados de ánimo son como el fondo sobre el que se perciben valorativamente las cosas en una dirección u otra. Así la reflexión nos enseña a distinguir, por ejemplo, la experiencia y la valoración basada en ella (p. 231); en una bebida alcohólica podemos aprender a apreciar elementos que nos terminan incluso cambiando el gusto. También la valoración puede ser diferente según intencione el objeto otro o yo mismo, por ejemplo, en el caso del juguete, que puede ser maravilloso para una niña y sólo simpático para el que mira a la niña (p. 235).

Pero aún hay otros objetos de reflexión, entre los cuales vuelve a encontrar L.E. el yo como trascendente de la corriente intentiva, que ya había citado antes; la “vida grupal” que se constituye entre los diversos individuos, aunque el propio L.E. confiesa “que puede ser dificultoso reflexionar sobre la vida grupal” (p. 241), de todos modos los grupos tienen odios, miedos, propósitos. Pero la pregunta es, entonces, en qué medida hablar de las intenciones de un grupo, sea éste un país, una sociedad, o un grupo de amigos es reflexión, y en qué medida es fenomenológica. El tema exigiría profundizar, aplicando en este caso la metáfora arqueológica que gusta L.E.

En la misma situación de dificultad y necesidad de profundización estamos con la reflexión aplicada a otros sujetos, por ejemplo, a los animales. Los casos que cita L.E., son muy interesantes para mostrar hasta qué punto ejercemos la reflexión sobre actos, por ejemplo, cómo me mira un perro.

El capítulo termina con la reflexión sobre el cuerpo propio, perceptible desde fuera y dentro. El tema es introducido en relación con la mente: la reflexión "tiene mucho que ver con lo que a menudo llamamos mente" (p. 243), pero la mente viene "con" el cuerpo; mas, no es fácil decir dónde está la mente, porque los procesos intencivos no son localizables en el espacio; pero si no hay una relación espacial, habría una "temporal y causal" (p. 245). Pero lo que le interesa es destacar algunas peculiaridades de la reflexión sobre el cuerpo: en la reflexión es percibido desde dentro y fuera; es fundamentalmente táctil, aunque también lo oímos; y, por último, siempre nos acompaña siendo fondo de toda percepción. Quizás por eso cuando lo percibimos, lo sentimos desde dentro, de manera que "estamos reflexionando" (p. 249).

Así, a lo largo del capítulo se ha cumplido el objetivo de mostrar "el espectro que cubre el campo de la reflexión" (ib.) descubriendo al lector la variedad de aspectos de la experiencia que se pone al alcance en la reflexión.

5. La estructura de la subjetividad "intenciva": creer, valorar, hacer

Con esto ya podemos entrar en lo que L.E. va a llamar "doctrinas". Así, al comienzo de este capítulo se establece una distinción con los anteriores, en los cuales se ha ido exponiendo diversos temas sobre nuestros sentidos u otras materias, pero fundamentalmente para hacer ver al lector qué es el método reflexivo. Ahora quiere ya dar "algunas doctrinas principales" (p. 259), o sea, conjuntos de pensamiento relativamente sistemáticos. Estas doctrinas se ofrecen en los capítulos IV y V, el primero dedicado a los tres modos fundamentales de la *experiencia concreta*, el segundo, a un *modo abstracto*, que siempre se da en los modos anteriores.

El tema fundamental es la diferencia que se daría entre la experiencia concreta, que sería el *modo posicional* (creer, valorar y querer o hacer, sean todos o cada uno de ellos, en la modalidad de la "seriedad" o en la "ficción"), y la experiencia que les subyace, sea directa o indirecta, y queda ilustrada en el cuadro 4.1 (p. 257); este cuadro tendría una función doble, por un lado establece los dos temas de que se tratará en cada uno de los capítulos que siguen, la posicionalidad (cap. IV) y la experiencia (cap. V), pero por otro lado esa diferencia se establece como dos especies de la intencionalidad que estarían en el mismo rango. Esto se deduce cuando se habla de la "distinción más amplia" (p. 259), que sería la indicada. Eso no obsta a que tal diferencia sea resultado de una "discriminación abstracta". Por ejemplo, ante una puerta tendríamos dos posibilidades, o bien, nos fijamos en la *experiencia concreta* de la puerta (percibida, recordada o esperada (p. 261), o nos fijamos en el modo como nos dirigimos a esa puerta y la consideramos en las modalidades concretas en que se da, *creyéndola* como existente, *valorándola* como elegante o bien ajustada a su marco, o *actuando* con ella, abriéndola para entrar en la habitación; en este caso nos centramos en su *posicionalidad*. Si dejamos de lado (*be set aside*, 338; cfr. también p. 318) todos estos componentes *posicionales*, nos podemos centrar en los elementos *experienciales*, y entonces nos aparecen los diversos rasgos, bien de *experiencia directa*, en el presente, en el pasado, bien de *experiencia indirecta*, pictórica, indicativa o lingüística.

Una doctrina fundamental del libro es que, en ese caso, estamos hablando de una diferencia básica "entre los componentes de procesos intencionales" (p. 259). Seguramente que esta doctrina suscitará muchas discusiones entre los "eruditos" que lean el libro. La presentación que hace L.E. didácticamente es muy clara y empezar por las modalidades de la posicionalidad ofrece de entrada un análisis más cercano y eficaz de la experiencia de lo que hace Husserl, que generalmente empieza por la experiencia. L.E. empieza por el análisis de la experiencia *tal como es*, con lo que quedan desactivadas las acusaciones que se hacen al método fenomenológico de fijarse sólo en aspectos teóricos. Aún hay otra ventaja en la presentación de L.E., a saber, comenzar por el análisis de la capa afectiva valorativa; de ese

modo rompe también una tradición que seguramente es perversa y que, además, aleja la filosofía de los ciudadanos, superando realmente los vicios modernos, ya que por desconfiar, los filósofos modernos, de los resultados del conocimiento, tenían que empezar asegurándolo. L.E. empieza directamente analizando la posicionalidad valorativa, la menos atendida en la filosofía. Además es notable el partido que le saca a ese comienzo, estableciendo una diferencia fundamental entre dos modos de esa posición, y esto le va a servir como modelo general para toda forma que tenemos de estar en el mundo, la diferencia entre *fondo* y *forma* o *fondo* y *foco*. En el amplio mundo de los sentimientos, en el que se asienta la valoración, los estados de ánimo hacen de *fondo*, los sentimientos de *foco*. Por aquél tenemos una valoración general de las cosas, por éstos estimamos positiva o negativamente, personas, situaciones concretas o cosas. Y lo más interesante es que esa dualidad se aplica a las otras dos modalidades de la posicionalidad, la de la creencia, dando así un sentido muy claro a lo que en la fenomenología se llama "actitud", por ejemplo, la llamada actitud natural, que sería el modo de la experiencia de poner el mundo como realidad existente general, y los modos concretos por los cuales tomamos partido o ponemos cosas concretas existentes, de las cuales, por otro lado, podemos dudar, o que pueden mostrarse como distintas, pero siempre sobre el fondo de aquella actitud general. Y lo mismo vale para el tercer modo posicional, la acción, palabra preferida por L.E. para designar el campo de la voluntad, porque la voluntad efectiva es la acción, a diferencia por ejemplo del deseo, que es un intermedio entre el valorar y el querer activo. Y en correspondencia con lo anterior, aquí existe un querer global y un querer focal. (p. 305).

En el § 4 termina L.E. con una consideración sobre la cultura. Ya se ha mencionado la contraposición entre naturaleza y cultura. Ahora se profundiza en el sentido de la cultura. Los correlatos de los procesos intencionales posicionales son las características culturales cuando se "encuentran típicamente, como ya constituidas en la tradición y el hábito" (p. 317), pero sin olvidar que "los objetos tienen características culturales para nosotros en todo tiempo" (p. 319), y aunque esas características "puedan también cambiar", de manera que puedan parecer inesenciales a los objetos, sería un error

tomarlas como algo que puede ser retirado. Sigue comentado L.E. la sustantivación de las características culturales, clara en los casos de la valoración (la bondad, por ejemplo), menos clara en las otras características (por ejemplo, la existencia) y, por fin, el uso, en el caso de los elementos valorativos. Aunque son guiños importantes sobre la cultura, deberemos esperar a un desarrollo más amplio en el libro anunciado que ya he citado.

Con esto podemos pasar, progresando de lo más concreto a lo más abstracto, a la presentación, en el cap. V, de la *experiencia* que siempre subyace a los modos posicionales. Los desarrollos son muy interesantes, presentados de un modo, didácticamente, muy útil y, "doctrinariamente", bien elaborado. Aquí se clasifican los dos tipos esenciales, *la experiencia directa* (con sus cuatro clases –la percepción, el recuerdo y la expectativa (tres especies, p. 361) y la experiencia de objetos ideales (p. 391)– y *la experiencia indirecta* en sus tres modalidades, la *pictórica* (no restringida el género "pintura", sino a toda experiencia por representación *semejante*), la *indicativa*, y la *lingüística*. En cuanto al modo en como se llega al nivel de la experiencia, vuelve a aparecer el proceso abstractivo: eliminando los elementos posicionales, entonces nos quedamos en algo *semejante* a lo que se enfoca en la experiencia naturalista (p. 339), mas un poco más adelante se dice que los objetos logrados por esa abstracción en realidad son objetos naturalistas, y así queda eso señalado con claridad, cuando se habla de objetos ideales, pues, dejando de lado los objetos ideales, se "trata [...] de un interés en los objetos naturalistas" (p. 347).

Al final del capítulo se aborda la experiencia lingüística como una de las experiencias indirectas más importantes; en ella, el *infraestrato* lingüístico –lo sensorialmente percibido, recordado o esperado, por tanto en experiencia directa– suscita, "en virtud del aprendizaje" (p. 377), un concepto o significación cuyo carácter ontológico es ser "un objeto ideal". El capítulo concluye con el rechazo del "lingualismo", según el cual "toda representación involucra significaciones" (p. 389), que suele llevar a pensar en que "todas las representaciones son expresiones" (ib.), ignorando que el mundo real se nos da en una experiencia directa mediante los sentidos.

6. La fertilidad del método de análisis fenomenológico

Después del considerable esfuerzo llevado a cabo en los dos capítulos anteriores, los dos últimos pretenden poner a prueba la eficacia del método. No es que los capítulos sean irrelevantes; el VI, con sus más de ochenta páginas, es incluso el más largo de todos, y el último, más corto, es altamente recomendable, pues toda fenomenología, al menos en mi interpretación, pretende llegar a lo que, en este capítulo, se formula como una fenomenología de la razón, aportando ambos capítulos material muy interesante para entender todo el alcance del método de análisis fenomenológico. Otra característica une también a estos dos capítulos: ser los únicos que ya no tienen ejercicios prácticos; seguro que los alumnos ya se han ejercitado suficientemente con la cantidad de ejercicios de los capítulos anteriores.

El capítulo VI lleva un título, "Analizar", y no es que en los otros capítulos no se haya utilizado el análisis, pues en principio todo el libro es un análisis continuado. De lo que se trata ahora es de unos tipos de análisis muy peculiares en la fenomenología, a saber, el *análisis intencional*, el *motivacional* y el *eidético*. No se trataría, como en los otros, de "análisis clasificatorios", pues "ya no se dirá mucho más acerca del análisis taxonómico" (p. 399) de los diversos actos que se pueden identificar en la corriente de la conciencia. Ahora el objetivo, en el caso del análisis intencional, es describir los procesos intentivos de otros procesos intentivos, para mostrar hasta qué punto la corriente intencional es una corriente unificada, frente a la sensación –que podría venir de los capítulos anteriores– de que los procesos están aislados. Así, en la primera sección de este capítulo, "análisis intencional", la más larga (pp. 401-439) de las tres, se muestra, con cuatro ejemplos muy bien elegidos, la multiplicidad de formas en que un "proceso intentivo" se refiere a otros. Casi podríamos decir que con esos ejemplos L.E. nos revela la corriente intencional tal como es en la vida ordinaria, en los actos más simples de la vida. Así, primer ejemplo, cuando llaman a la puerta y, esperando ver a una persona que conocemos con un peinado determinado, nos sorprendemos al haber cambiado esa persona su peinado. O, segundo ejemplo (tercero en la serie), la experiencia del profesor que ha dejado abierta la puerta de su clase para

jado abierta la puerta de su clase para que circule el aire pero los alumnos del pasillo molestan, lo que le lleva a dudar de si cerrar o no la puerta. Los otros dos ejemplos (segundo y cuarto) son experimentos al caso, el segundo, es el de dividir un muro blanco en tres sectores, primero, de modo horizontal, luego de modo vertical, y sobreponer, en un tercer momento, ambos para aislar un centro; el cuarto, el ver las cosas sin sus referencias culturales y posicionales (“hacer abstracción de las características culturales [...] y, correlativamente hacer abstracción de los componentes posicionales en el encuentro”, p. 431). De acuerdo a lo explicado en el capítulo V, aquí tendríamos una reducción a pura experiencia visual, y ahí nos encontraríamos con la percepción, el recuerdo y la expectativa. Según el ejemplo, si eliminamos las referencias culturales y posicionales, lo que “permanece es una intencionalidad predominantemente visual de un montón material de una clase u otra” (ib.).

En el primer ejemplo nos muestra L.E. la complicación de las referencias de la conciencia intencional, en la que los procesos intencionales se dirigen hacia el pasado o hacia el futuro; hacia un pasado que se dirigía, él mismo, hacia un futuro, un futuro que supone las líneas previstas en un pasado, etc. A la vez, muchas de estas intenciones –en realidad, la mayor parte de ellas– están vacías. Con ello se llega a una especie de leyes sobre la unidad de la corriente de la vida intencional, pues ésta está unificada por la retención y la protención; una unidad que siempre está dada; que se sucede en la modalidad de modo mediato e inmediato y que está ampliamente “indefinida” (p. 415). De cada ejemplo saca L.E. rasgos interesantes sobre la vida intencional. Quiero señalar especialmente una característica expuesta con ayuda del ejemplo de la puerta, de que los procesos intencionales pueden estar actualizados o no actualizados; los no actualizados pueden ser actualizados mediante figuración, pero al final, volviendo la mirada al objeto, nos daremos cuenta de que “nunca puede darse ‘patentemente’ en un momento de todas las maneras que le son posibles” (p. 431), lo que lleva a decir que se dan de modo patente y de modo latente, como hace ya ahora más de 90 años –no me resisto a citarlo– lo dijera José Ortega y Gasset en sus *Meditaciones del Quijote* (1914), para quien esta estructura de lo laten-

te y lo patente es estructura esencial de todo lo sensible. Por fin, con el último ejemplo quiere subrayar el carácter sintético de la corriente intencional, síntesis de varios tipos: de *identificación*; de *diferenciación* de objetos identificados en diversos momentos de mi vida, que se dan diferentes de otros objetos; síntesis de *unificación*; y síntesis de *verificación*. Una buena afirmación sobre el modo de ser del análisis intencional es que se puede aplicar a la misma “experiencia analítica”, que “es ella misma sintética”.

Los otros dos tipos de análisis, el *motivacional* y el *eidético*, ocupan bastante menos espacio que el anterior. En realidad, muchas de las cosas que se pueden sacar de esos dos tipos de análisis ya estaban previstas, al menos en el caso del análisis motivacional, que es un caso de relación intencional entre procesos intentivos. El análisis motivacional produce informes que son explicaciones, de lo que ya se habló al principio. Distingue L.E. dos clases de motivos, unos que están antes, las causas; otros que están después y son los fines, propósitos, metas. El primero nos dará un análisis motivacional etiológico, el otro un análisis teleológico –aunque hay que decir que la diferencia no queda del todo clara, porque el motivo teleológico siempre está antes y por eso mueve. L.E. toma nota de esta dificultad que resuelve diciendo que “como la intentividad es unificada mediante la pro-tencionalidad y la retrotencionalidad, no debería sorprender al/a la estudiante el hecho de que las causas y los propósitos estén en cuanto a motivos, a menudo relacionados dentro de y entre corrientes intentivas” (p. 441), incluso que “la intentividad de propósitos puede a su vez ser un motivo causal para nosotros” (ib.). Reconoce la resistencia a llamar “causas a los motivos que están antes de una acción” (p. 443), y sugiere llamarlo motivo etiológico, a diferencia del motivo teleológico. Quiere L.E. probar la existencia de motivos etiológicos, es decir, causas en el área de la corriente intencional –lo que no deja de sonar un tanto heterodoxo– y para ello utiliza dos ejemplos, el del *atlatl*⁹, y el hecho, aunque lo plantee interrogativamente, de un rebaño de ovejas que puede ser condicionado a detestar la música

⁹ la descripción en castellano no se entiende bien pues a lo hora de traducir cómo se pone el *atlatl*, la lanza se pone encima (*on top*) del *atlatl*, y en la traducción se dice “en la punta superior” (p. 445).

si se la hace sonar cuando un oso ataca al rebaño. En el primer caso, viendo a otros usar el lanzador, podremos descubrir “qué ‘causa’ que la destreza se desarrolle” (p. 447), del mismo modo que, en el segundo caso, también podemos preguntar por la causa de la conducta de las ovejas.

Para terminar se ofrece una buena introducción al análisis eidético, respecto al cual asegura L.E., primero, que el alumno ya está entrenado en él, al menos tácitamente, en los años previos; segundo, que todos los análisis anteriores han sido llevados a cabo eidéticamente: “nos hemos basado en él” (p. 451), de manera que “las clasificaciones desarrolladas en los análisis taxonómicos son eidéticas” (p. 475). Con esto L.E. está diciendo que el análisis eidético no es ninguna especificidad de la fenomenología, sino que es una “herramienta [...] significativa en el instrumental del investigador” (p. 451). Y justo por ser una herramienta clave de todo proceder científico lo esclarece, y ahí hace fenomenología (ver p. 477: la eideación es fenomenológica cuando se la aplica reflexivamente) para ofrecer técnicas para practicar análisis eidéticos precisos, no descuidados como solemos hacer. Para ello es necesario practicar una “abstención” (*refraining*) en relación con los caracteres posicionales que hacen que un hecho sea un hecho, porque necesito fijarme en los rasgos que afectan a todo tipo del que el ser fáctico es sólo un caso u ocurrencia. Segundo, es preciso llevar a cabo la “variación imaginativa”, palabra técnica de Husserl, pero que es una práctica usual, como cuando exigimos “pensar bien algo”. Esto se ve muy bien, añadiría yo, en la acción del legislador que tiene que aplicar la variación imaginativa a todos los casos posibles previstos en la ley. Con el ejemplo de la silla (pp. 452-471) consigue L.E. ofrecer una magnífica descripción de los pasos que se suelen dar para hallar una idea, o sea, para lograr los rasgos de un tipo que se nos presenta en la vida ordinaria, con lo cual “no es algo meramente pensado hipotéticamente antes de investigar casos efectivos, sino que más bien se alcanza (a) comenzando a partir de un caso ficto o un caso serio que es transformado en posibilidad neutralizando la creencia en él [...] y luego (b) continuando con variaciones imaginarias a fin de distinguir lo esencial de lo inesencial” (p. 473). Así se consiguen los objetos ideales, que son objetos que “es posible experimentar directamente en procesos o en-

cuentros intentivos" (p. 475), por más que éste se base o tenga como "precondición necesaria" (ib.) la experiencia de cosas particulares, con lo que rechaza el platonismo, pues la experiencia de lo ideal es directa.

Y así llegamos ya al final, a esa especie de *fenomenología de la razón*, en que parece que debe terminar toda fenomenología, y que L.E. entiende como "justificación" de nuestras actitudes, dando razón genuina de ellas. Actitud es un término más amplio que las meras creencias u opiniones (ver pp. 483 y 495). También se podría hablar de "posición" respecto a algo (p. 497). De lo que se trata es de aplicar el análisis reflexivo, es decir, la fenomenología, para ver la justificación o razón genuina de las actitudes, que no son sino los "patrones reiterables de procesos intentivos" (p. 483) y que se pueden dar en todos los tipos de procesos que se ha ido definiendo a lo largo de las páginas del libro. La primera parte del capítulo incluye una amplia descripción de identidades diversas, que L.E. reconduce, en cada caso, a la actitud que asumimos frente a un rasgo determinado, por ejemplo, frente al hecho de la destreza manual, derecha o zurda. Si el tipo de destreza fuera uno u otro genéticamente, la actitud respecto a ello se aprende, es decir, "la gente –nosotros incluidos– se valora y quiere de manera diferente según sea zurda o diestra", y ése sería el contenido de las "identidades de destreza manual" (p. 489). Por eso, de cara al examen, utiliza "identidad" como correlativo de "actitud" (ver p. 501). Se citan muchas identidades, además de las actitudes respecto al género, al medio ambiente y a la etnicidad, que son las que analizará en la sección tercera. Esta "fenomenología de la razón" como exposición del rendimiento de la fenomenología va a ser fundamentalmente un examen de las actitudes para mostrar cómo podemos examinarlas, en el sentido de buscar su justificación. Ésta se sitúa en un proceso que va desde la discusión sobre actitudes, pasando por el análisis reflexivo de su contenido (p. 493), hasta la ponderación (se evita decir 'evaluación' pues estaría cerca de 'valoración', segundo carácter posicional) de sus razones. La justificación no es sino "'ver aquello que justifica lo justificado", y eso es la evidencia (p. 495), a saber, "la experiencia en la que el objeto es intencionado de la manera más clara, distinta y originaria para un objeto de su clase" (p. 529). En esa evidencia hay grados, de manera que

la "justificación perfecta es un ideal formado sobre la base de reconocer justificaciones mejores y peores" (p. 497).

Una vez descrito cuál es el lugar preciso en que actuar, el § 2 se dedica a la técnica concreta para llevar acabo ese examen, en el que debemos ponderar nuestras actitudes en relación con su evidencia. Y lo primero que tenemos que hacer es actualizar la actitud, porque, por lo general, son inactuales. A continuación habría que describir los objetos implicados en esa actitud, para, seguidamente, analizar las *creencias* implicadas, los *valores* en juego, y los *comportamientos* emprendidos en consecuencia con lo anterior. Con esto hemos aplicado los contenidos de los capítulos anteriores. Los componentes hallados en el análisis deben ser vistos también en su orden de fundamentación, que va de las creencias a la acción, pasando por la valoración. El examen debe centrarse en cada uno de los elementos así como en qué medida se fundamentan unos a otros. Podemos hablar de justificación si la experiencia de cada uno de los elementos aludidos tiene evidencia, es decir, si se da "de la manera que es óptima para un objeto de su clase" (p. 507). La justificación, es decir, la donación evidente, puede darse en cada uno de los elementos, o en su relación. Y para terminar aplica L.E. su método de examen a los tres campos que ha anunciado, el género, la etnicidad y el medio ambiente.

El método va a ser, primero, identificar las actitudes en esos ámbitos: "inquirir por las actitudes hacia las identidades genéricas que tienen los seres humanos" (p. 517), o por "el tipo de actitud hacia las cuestiones étnicas" (p. 525), o por las "actitudes en tanto que patrones de encuentro correlativos al medio ambiente en tanto que encontrado" (p. 531). Luego deberemos, en esas actitudes, interrogar por la *experiencia* que está detrás, las *creencias* que se dan a partir de esa experiencia, los *valores* que están en juego, y, por fin, las *conductas* que se fundan en esos valores (ver p. 521). Lo mismo en relación con la etnicidad: "la fundamentación para la creencia, valoración y querer es [...] la experiencia" (p. 527) que se da en evidencia. En definitiva, "este 'ver' es la base de los esfuerzos para justificar una actitud, sea ésta cognitiva, valorativa o volitiva" (p. 529). Lo mismo

habría que hacer en las actitudes respecto al medio ambiente, donde la actitud puesta en cuestión es la supremacía de la especie humana sobre las otras especies.

7. A modo de conclusión

Unas líneas para concluir. Me he esforzado en hacer una amplia presentación del libro de L.E. más allá de una mera reseña. Mi intención es suscitar en quien lea este texto el deseo de acercarse directamente al libro de L.E. porque en él encontrará un magnífico instrumento para practicar el método fenomenológico, desde sus rudimentos hacia sus rendimientos. El orden de la exposición es sumamente adecuado para introducirse en el método, y el conjunto conceptual, verdaderamente notable.

Una palabra más respecto a la edición, cuya belleza y esmero cabe destacar. También es de agradecer el acierto del carácter bilingüe, pues con ello se dispone de un acceso a terminología en inglés sumamente útil para los hispanohablantes, pero también a la inversa. Vemos hasta qué punto fenomenólogos norteamericanos participan en encuentros con latinoamericanos, que, es de presumir, se intensificarán en el futuro. Aquí disponemos de una especie de diccionario de fenomenología utilísimo para los que se expresan en inglés y los que lo hacen en castellano, que sólo puede reportar utilidad e intercomunicación. No puedo silenciar la adecuación de la traducción. Luis R. Rabanaque ha llevado a cabo un trabajo excelente. Son pocos los casos en los que, en una lectura muy minuciosa, he detectado errores, la mayor parte de ellos, subsanables. Todo ello hace que la editorial Jitánjáfara haya conseguido poner a nuestra disposición una obra que en adelante será referencia ineludible de la fenomenología mundial.