

Javier San Martín. 2015.
La nueva imagen de Husserl.
Lecciones de Guanajuato.
Madrid: Trotta. 204 pp.

El último libro de Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, destaca por tratarse de una obra escrita con un estilo apasionante y una expresión que renueva, en su lenguaje a un tiempo fluido y atento al movimiento de la experiencia, uno de los rasgos más importantes de la tradición fenomenológica: la fina exposición de los conceptos siempre atenta a la trama de las cosas mismas. *La nueva imagen de Husserl*, conjuga así una necesaria introducción a la trayectoria intelectual de Husserl con un talante muy personal de interpretación del legado del fundador de la fenomenología, con particular acento en los rasgos humanistas de su pensamiento.

El libro, dividido en lecciones, permite avanzar por sus páginas como quien sigue una clase amena; casi es como conversar con el autor. Las cinco lecciones se entrelazan a través del desarrollo de un argumento unitario, en el cual coinciden la redefinición de la idea de la filosofía como praxis ética así como la reorientación de la tarea de la fenomenología como una meditación sobre el sentido de la condición humana. En este sentido, uno de los objetivos más importantes de la obra de San Martín consiste precisamente en ofrecer una «imagen» renovada de Husserl, alejada de los prejuicios que presentan su pensamiento como una filosofía únicamente preocupada por la aclaración de la teoría del conocimiento, y desentendida de la vida práctica. Para San Martín, el proyecto entero de la filosofía de Husserl, por el contrario, es construir una crítica de la razón al servicio de la renovación ética de la vida humana.

La primera de sus lecciones es el recuento de la trayectoria filosófica del propio San Martín y la justificación de su propuesta hacia lo que llama «la nueva imagen de Husserl». El apartado comienza con un examen de la recepción inmediata que tuvo Husserl en España, particularmente a través de las opiniones de Ortega y Gasset,

las cuales se basan en la obra pública de Husserl hasta antes de su fallecimiento en 1939.

Para San Martín, un rasgo decisivo en la recepción temprana de la obra de Husserl fue que sus obras publicadas no alcanzaban a plantear el sentido y función vital de la fenomenología. Este proyecto sólo aparece en los escritos de las últimas décadas de la vida del fundador del movimiento fenomenológico, los cuales se conocieron mucho después de su muerte. El estudio y edición del vasto conjunto de manuscritos inéditos, entre notas de lecciones y escritos privados, nos dan la sensación, menciona San Martín, de estar leyendo a un Husserl distinto a aquel de sus libros publicados en vida (2015: 28). Así, para San Martín, muchas de las críticas tempranas a la obra de Husserl se disuelven o pierden su pertinencia a la luz de sus manuscritos sobre la intersubjetividad, la constitución histórica del sentido, el mundo de la vida y el compromiso ético asumido por Husserl como tarea de la filosofía.

Uno de los rasgos más importantes del Husserl «convencional», como lo llama San Martín, es la idea de que la fenomenología, al deslindarse de la antropología, no se ocupa de lo humano (2015: 31). A esto se suma la apreciación de la obra de Husserl extendida por Heidegger en sus lecciones de Marburgo (2015: 32), donde se enfatiza la figura teórica u objetivante de la intencionalidad, y la primacía de la conciencia, en abierto olvido de otras formas de referencia de orden práctico (2015: 33). La publicación ulterior, por ejemplo, del segundo volumen de las *Ideas*, pondría de manifiesto, según San Martín, que Husserl “asegura que ya había terminado el sueño de una ciencia filosófica rigurosa” (2015:39).¹ Así, el Husserl

¹ San Martín cita el texto complementario XXVIII (*Hua* VI: 508-513) donde Husserl afirma “La filosofía como ciencia, como ciencia seria y rigurosa, incluso apodíctica –el sueño ha terminado” (*Hua* VI, 508), cito su traducción. Además, enfatiza: “la palabra *austräumen* [que se refiere a participio que utiliza Husserl, *ausgeträumt*], terminar o agotarse un sueño, es muy bella y plástica: se acabó aquel sueño de la filosofía como ciencia estricta, como ciencia rigurosa, que siempre le había dirigido a Husserl y que forma parte del título del famoso artículo de *Logos*, del año 1911” (2015: 39). Un poco más adelante, en la misma página, San Martín vuelve sobre la misma idea y enfatiza “Husserl no ha perdido en absoluto el interés por esa filosofía rigurosa que debe sacar al ser humano del diluvio del escepticismo o de la pérdida de fe en la razón. Que ese comienzo del tex-

«convencional» es aquel que, de acuerdo con San Martín, está vinculado a una modernidad cartesiana y que aparece presentado particularmente en sus *Ideas* (2015:41).

Al final de la primera lección aparece lo que San Martín llama «la historia del nuevo Husserl», para la cual los estudios de la generación de fenomenólogos que pudieron aprovechar el legado inédito de Husserl resulta crucial. El énfasis de San Martín está en el carácter personal e histórico de la subjetividad trascendental, propio de las obras inéditas, en comparación con el yo puro como polo vacío, como aparecía en sus *Ideas I*: “El yo es un substrato de habitualidades, y si los hábitos pertenecen al yo trascendental, este es un yo histórico porque va evolucionando, —haciendo su historia— a medida que va obteniendo esas propiedades habituales” (2015:42). Este giro hacia la historicidad como dimensión constitutiva de la subjetividad trascendental es el rasgo que pasó inadvertido por la recepción temprana de Husserl en Ortega y en Gaos. La fenomenología, lejos de ser una renovada figura del idealismo subjetivo es un racionalismo enraizado en la concreción de la experiencia humana.

La segunda lección es una introducción al desarrollo de la obra de Husserl a través del recorrido por las etapas de su evolución intelectual, tomando como referencia sus periodos como docente en las universidades de Halle, Göttingen y Freiburg respectivamente.

La fenomenología, de acuerdo con *Ideas I*, es una ciencia de la conciencia pura y se desarrolla en actos de reflexión. La pauta metodológica de la fenomenología presta atención al objeto intencional, especialmente de los actos dóxicos, como hilo conductor del despliegue de las estructuras de la conciencia; pero dichas estructuras, a

to [el del sueño terminado] no representa la confesión de una derrota por ser la aceptación de una pérdida del ideal de una filosofía rigurosa, se ve en que en ese mismo texto Husserl comenta que hay que luchar contra esa opinión y que es imprescindible mantener el ideal o el objetivo de una filosofía constituida con el máximo rigor” (2015: 39). Resulta por lo menos ambiguo el uso del pasaje, por lo demás controversial y no pocas veces citado precisamente como crítica a la idea de la ciencia. Primero, parece que Husserl le da la espalda a su proyecto de la filosofía como ciencia, pero después, según aclara San Martín, la filosofía debe ser «rigurosa», pero no a la manera de la ciencia, lo cual dice mucho de su propia manera de ver las cosas, pero no necesariamente de la propia apreciación de Husserl sobre su propio proyecto.

su vez, una vez descubiertas y descritas con intuición pura en enunciados eidéticos, no dependen de la causalidad del mundo ni se derivan de sus correlatos; por el contrario, son ellos los que se explican a través de los análisis constitutivos como rendimientos de las operaciones de la conciencia. Para Husserl, la importancia de hablar de la subjetividad en términos de una conciencia pura no es otra que el tipo de evidencia con el que se ofrece en la intuición nuestra experiencia de la misma: es de carácter apodíctico.

No obstante, para San Martín, parece muy importante minar la aspiración de la fenomenología a constituirse una ciencia estricta basada en evidencias apodícticas. Esta idea, según deja ver a lo largo del libro, forma parte de aquella imagen convencional de Husserl vinculado a una modernidad cartesiana, como hemos mencionado, susceptible a las críticas que Heidegger le dirige en sus lecciones de Marburgo. El estudio del legado inédito, especialmente en lo que concierne al último período del desarrollo de la obra de Husserl, permite, según San Martín, eludir la eficacia de dichas críticas.²

Un poco más adelante San Martín expone algunos contextos del proyecto de las *Ideas*, como preliminar a la tercera lección donde aparece un amplio comentario a algunos temas centrales de *Ideas I*. En su comentario breve a *Ideas II* enfatiza los análisis del cuerpo de la realidad anímica como cuerpo propio. “Pero este análisis del cuerpo humano” —señala San Martín— se le complica a Husserl y no publica

2 Su estrategia es muy parecida a la de Don Welton, pues también Welton concede las críticas de Heidegger, Derrida y los intérpretes analíticos de Husserl (1985) pero en lugar de afrontarlas, las desplaza señalando que están basadas en una interpretación *standard* de Husserl. Tanto la interpretación de San Martín, como la de Don Welton, conceden demasiado en un punto nodal para el proyecto de la fenomenología trascendental: la aspiración a la fundamentación última de todas las ciencias. Ese mismo camino sigue Anthony Steinbock en *Home and Beyond* (1996), que también a su manera intenta una interpretación alternativa de la obra de Husserl con un decidido énfasis en muchos manuscritos inéditos del periodo tardío de la obra del fundador de la fenomenología y renuncia abiertamente a la idea de la ciencia estricta. Con todo, el trabajo de Steinbock, publicado hace veinte años, tiene también muchas afinidades con el proyecto de un «nuevo Husserl», no sólo por estudiar manuscritos inéditos de Husserl de su último periodo, sino porque relanza la fenomenología trascendental con una decidida vocación antropológica, pero San Martín tampoco lo menciona. Steinbock aparece sólo referido nominalmente como parte de la antología de Don Welton (2015: 42).

el tomo.³ Se le complica porque el cuerpo tiene dos dimensiones, la física, por la que participa del mundo y que en principio habría sucumbido a la *epojé*, y la versión o visión interna que no sabemos si ha sucumbido a la *epojé* (2015: 78).

Este pasaje resulta un poco confuso; se advierte un énfasis con sesgos muy cercanos a la interpretación de Merleau-Ponty donde la centralidad de la experiencia corporal no puede ser desplazada por la *epojé*, pero en la siguiente línea aclara: “Más aún aunque es cierto que esta visión interna del cuerpo acaece en el cuerpo y, por tanto, habría sucumbido a la *epojé*, de hecho esa visión está constituida ante todo por el conjunto de sensaciones táctiles con que nos percibimos. Pero el problema es la posición de esas sensaciones táctiles pues, por una parte, nos dan el cuerpo físico, como cuando toco mi mano, pero a la vez son parte del cuerpo que toca la mano con la otra mano,

3 Este pasaje, al menos por la forma en la que está redactado, sugiere que la razón por la cual Husserl no publicó el segundo volumen de las *Ideas II* fue precisamente por la aparente complicación del tema del cuerpo. San Martín no documenta esta afirmación y al menos en lo que respecta a los motivos por los que *Ideas II* permaneció inédito, no es precisamente así. El texto de *Ideas II*, cuya forma original es un grupo de manuscritos llamados “*las hojas H*”, fue redactado en 1912, inmediatamente después de las *Ideas I*. No obstante, el texto como lo conocemos ahora, y también como lo conocieron Merleau-Ponty y Heidegger fue el resultado de diferentes reelaboraciones realizadas a lo largo de muchos años. La primera y quizá la más importante fue aquella realizada por Edith Stein, quien no sólo transcribió sino que redactó pasajes, con la venia de Husserl, para darle sentido al texto (San Martín simplemente dice “en alguna medida revisado por Edith Stein”). Más adelante (de hecho más de diez años después de la redacción del manuscrito original), Husserl encargó a Landgrebe la transcripción tipográfica del manuscrito de Stein, y volvió a revisar el texto. El texto mecanográfico, disponible en los Archivos Husserl, fue aquel que revisaron tanto Heidegger como Merleau-Ponty, como menciona San Martín, pero también era conocido por Eugen Fink, el propio Landgrebe y está presente en las investigaciones de Edith Stein naturalmente. El volumen IV de la colección *Husserliana*, publicado en 1952 por Mary Biemel, ha sido objeto de estudio crítico en los Archivos Husserl de Lovaina. El descubrimiento de un llamado explícito de Husserl a “volver a su manuscrito original (1912)”, por el cual se sugiere que no estuvo conforme con el resultado final de la edición que hicieron sus alumnos de su texto, motivó un deslinde de los textos agregados por Stein del original de Husserl, así como la publicación de las Hojas “H” transcritas directamente de la estenografía de Husserl. Al parecer, luego de las diferentes reelaboraciones Husserl mismo ya no se reconocía en el texto final y quiso volver a su manuscrito inicial antes de publicar la continuación de sus *Ideas*. El resultado ha sido anunciado como un volumen complementario de *Ideas II* y *III*, editado por Dieter Lohmar y Dirk Fonfara, próximo a ser publicado en la colección *Husserliana*.

de manera que en ese momento hay una sensación que pertenece al cuerpo y nos hace sentir el cuerpo. No es sólo cuerpo tocado, sino cuerpo que toca” (2015:78). Así, el cuerpo está constituido originariamente en sensaciones táctiles que, en última instancia, como menciona acertadamente San Martín, constituyen la primera aportación de sensaciones a la conciencia. No obstante, desde el punto de vista de la constitución la sensación misma, incluso en el sentido de «la visión interna» (expresión de San Martín, Husserl más bien hablaría de lo que se ha traducido como cuerpo vivo o *Leib*) requiere el momento no localizado e inextenso de la temporalidad inmanente de la corriente de conciencia. Este énfasis de *Ideas I*, del cual Husserl no se separa a lo largo de su obra, es un punto que en principio plantearía un problema, por lo menos de interpretación, al acercamiento de San Martín a Husserl en este respecto. Para Husserl, incluso cuando abiertamente reconoce que nada hay más propio del yo que su propio cuerpo, por su propia naturaleza, la unidad del espacio y su continuidad extensa estraría fundada en la síntesis de continuidad no localizada e inextensa de la corriente del tiempo; la cual constituye además la protoforma de todas las sensaciones, independientemente de su contenido material o si se trata de sensaciones táctiles, sonoras o visuales. La esencia de las sensaciones no descansa entonces en su extensión, sino en la unidad de su duración temporal, por tanto, la constitución del cuerpo como extensión (incluso cuando se trata del cuerpo propio) descansa en un nivel de protoconstitución anterior, no localizado e inextenso, que es, no obstante, absolutamente esencial y evidente de forma apodíctica para la conciencia: el presente vivo.

Para Husserl, la apodicticidad de la conciencia frente a toda trascendencia, incluso la de su cuerpo propio, descansa en la evidencia de una síntesis de unidad anterior a toda constitución, incluso a la del yo mismo como sustrato de habitualidades, como yo personal: la síntesis pre-personal del tiempo. Cuando Husserl presenta su proyecto de *Ideas I* como una ciencia de la conciencia pura, prescinde tanto del cuerpo como del yo personal porque en ambos casos se trata de trascendencias constituidas en síntesis de unidad anteriores a toda trascendencia y cuya evidencia es apodíctica. A pesar de las

diferentes correcciones y reelaboraciones de su doctrina del tiempo, incluso en sus manuscritos tardíos, Husserl se mantuvo firme en esta convicción temprana. Dado el énfasis antropológico de la interpretación de San Martín (muy poderosa e interesante en sentido ético, eso está fuera de la cuestión) no le conviene presentar este punto y eso es comprensible, no obstante es difícil atribuirlo sin más a una interpretación «convencional» de Husserl, o que no toma en cuenta sus manuscritos inéditos.

En la tercera sección, destinada al estudio de *Ideas I*, expone cuatro problemas de la fenomenología trascendental. Aunque algunos argumentos requerirían mayor elaboración, esta parte del libro presenta un esquema muy claro que permite avanzar a la construcción del punto nodal de la argumentación de San Martín.

Uno de los pasajes más lúcidos de esta tercera lección es el ejemplo de la línea de horizonte, con el cual explica el carácter “intermedio” (entre la realidad y la conciencia) de los objetos intencionales.

Dicha línea no está en mi conciencia, porque con toda evidencia está afuera, pero tampoco es la realidad, porque depende de mí, varía conmigo y, en consecuencia, no se le pueden aplicar predicados de realidad. El horizonte está, en efecto, al final de lo que yo veo y con toda claridad se puede decir que este final no pertenece a mi conciencia, pero, sin embargo, tampoco es algo físico, sino, a todas luces, algo intermedio entre lo físico y la conciencia entendida como actividad propia. No es algo noético como parte de la conciencia, sino objeto dado a la conciencia, pero sin ser parte de ella (2015: 84).

A diferencia de los ejemplos habituales, que toman un objeto mundano para ejemplificar el concepto de «nóema» (el ejemplo de Husserl es el de un árbol), el ejemplo de San Martín gana en precisión y claridad, por cuanto se refiere a una dimensión trascendente de mi experiencia, que sólo es relativa a mi propia experiencia. El concepto de horizonte, decisivo en la tradición trascendental desde Kant, es también uno de los conceptos más importantes de la filosofía de Husserl. Ese pliegue, que a un tiempo abre la perspectiva

y marca sus límites, constituye la esencia de la percepción misma como apertura a lo dado en la experiencia y la demarcación, en sus horizontes, del campo de lo accesible a través de ella.

El tema de la reflexión, que constituye otro de los puntos más importantes de la sección sobre *Ideas I* aborda un tema difícil de la recepción inmediata de Husserl, el cual todavía tiene importantes consecuencias en la filosofía fenomenológica de la actualidad. San Martín centra su balance en responder algunas críticas de Natorp, dada su importancia en la obra de Ortega y Gasset. Jan Patočka, apenas mencionado, (2015:89) hizo de esas mismas críticas el punto de partida de su fenomenología asubjetiva. Algunos fenomenólogos actuales, como Burt Hopkins (1989) y Dan Zahavi (2015) han enfatizado el tema de la reflexión como uno de los más importantes de la evaluación crítica del proyecto fenomenológico. El seno de la crítica, acentuada de forma más palpable en las primeras lecciones de Heidegger, es la caracterización de la fenomenología como una disciplina que trabaja a partir de una serie de reflexiones metódicas que según sus críticos no son nuestro acceso primordial a la vida concreta. Existe un saber de sí anterior a la reflexión, y en esa medida anterior a la disposición de mí mismo como un objeto de consideración teórica. San Martín, en concordancia con los autores mencionados, muestra cómo existen diferentes tipos de reflexión, y en consecuencia, diferentes formas de conciencia de sí. Su ejemplo, muy didáctico y aclarador es el del enamoramiento (2015: 94 y ss.).

De acuerdo con San Martín, cuando vivimos en el enamoramiento, no pensamos en nosotros mismos como enamorados, simplemente nos entregamos a la situación en la cual, al inicio, probablemente ni siquiera reconozcamos como tal. Vivimos en la atracción especial por la persona de quien estamos enamorados, pero volvemos sobre nosotros mismos reflexivamente para dar cuenta de nuestro estado. Es preciso que un acontecimiento, por ejemplo, la afectación de la vida profesional o familiar nos hagan volvernó, ahora sí, en forma explícitamente reflexiva, y lo que la reflexión entrega no es sino algo que en cierto modo no depende de ella, sino que ya sabíamos antes. Esto es posible gracias a la autoconciencia prerreflexiva en que consiste la corriente interna del tiempo. La intencionalidad propia de la

conciencia del tiempo está dirigida en un sentido a la constitución de la temporalidad de los objetos, en series de retenciones, impresiones y anticipaciones protentivas, y al mismo tiempo hay una forma de intencionalidad que Husserl llama «longitudinal» que constituye la síntesis de unidad de la vida de conciencia misma, que es la condición de la síntesis de cada vivencia temporal en relación a la temporalidad de sus objetos trascendentes. Esta forma de intencionalidad no es un desdoblamiento, no es preciso poner ante sí la vida en un acto reflexivo para adquirir conciencia de sí, sino que la vida misma es ya conciencia de su propio transcurrir en su propio transcurso que es automanifestación. Se trata, en palabras de San Martín, de “un pulso vital con una densidad temporal y articulación que se extiende” (2015:98).

En la nota 15 de la misma página 98, San Martín, en relación con Zahavi, sugiere cómo Husserl en *Ideas II*, afirma la necesaria conexión de las ubiestesias táctiles con el sistema de cambios exteriores. Aquí coincide con la posición de Zahavi sobre la impresión como algo que nos afecta en sentido externo, algo abierto, a diferencia de la autoafección propuesta por Michel Henry. No obstante, y con relación al punto crítico que planteábamos al principio, cabe señalar que la síntesis de la conciencia que aquí San Martín señala como originaria y anterior incluso a la reflexión como acto, es la automanifestación de la vida en su propio transcurrir, y en esa medida es también la unidad constitutiva de las sensaciones en general; tal es el caso particular de las «ubiestesias» en las que se constituye el cuerpo propio, haciendo de este derivado y trascendente en los mismos términos en los que es trascendente el yo personal y el mundo. El interés de San Martín por superar cualquier sesgo de cartesianismo en el planteamiento de Husserl lo lleva a asumir como evidente que la subjetividad trascendental coincide sin más con la realidad anímica de la subjetividad personal que no es independiente de su cuerpo. Todo esto es cierto, pero una vez más, la conciencia pura, como el campo de los análisis de la fenomenología trascendental, precisamente insiste en la protosíntesis del tiempo como una unidad sintética inextensa y no localizada, que fue también la razón por la que Kant otorgó al tiempo un papel central en la doctrina del esquematismo trascendental. El

papel constitutivo del cuerpo y la experiencia originaria del espacio es uno de los problemas más controversiales y de difícil aclaración de la tradición trascendental, y la primordialidad del tiempo vivido, la autoafección comprendida justo como autoafección temporal (tanto en Husserl como en Kant) hace del cuerpo propio un objeto problemático y nada obvio como dimensión constituyente y originaria. Y me refiero a ella como problemática porque, con San Martín, lo que sí resulta evidente, es que en esa dimensión corporal viva y nuestra forma experiencial de vivir nuestro cuerpo se destacan los rasgos decisivos de nuestra humanidad; no obstante, desde el punto de vista trascendental es por lo menos difícil no reconocer su carácter fundado en una síntesis que precede a la extensión: la temporalidad.⁴

Por otro lado, y esto es más claro al final de la lección, San Martín señala un punto muy importante por el cual, y a reserva de una aclaración más precisa del sentido de originariedad del cuerpo vivo, el cuerpo tiene un papel constituyente en sentido trascendental, que no tienen otros objetos trascendentes. El cuerpo es decisivo en la formación del hábito de lo que San Martín traduce con acierto en español «la tenencia del mundo» (*das Welthaben*). La forma en que se desarrolla el complejo de habitualidades trascendentales que conforman la tenencia del mundo como el horizonte pre-dado de cualquiera de mis experiencias corporales es, sin mi cuerpo, ininteligible. Por más fundada que esté su propia unidad en la «proto-síntesis» de la temporalidad constituyente, esa intencionalidad sólo constituiría una temporalidad abstracta e incapaz, no sólo de establecer referencia (y en esa medida, sería incapaz de constitución intencional) a algún objeto, sino que sería ciega a su propia constitución, pues no tendría objeto de referencia que aclarara «conciencia de qué» se trata. Si todo objeto se da en un horizonte asumido y constituido

4 Con todo, hay un aspecto muy importante de la constitución que no puede ejecutarse sin el cuerpo: el espacio físico. Si bien la unidad del cuerpo propio está fundada en la síntesis de la temporalidad, ella misma por sí sola no podría constituir las realidades físicas, y en sentido estricto no podemos dar cuenta ni siquiera de la intencionalidad de la percepción si no hay lo dado respecto de lo cual se pueda describir la primordial relación de intencionalidad. Es un acierto de San Martín destacar la importancia del cuerpo en la caracterización del método fenomenológico.

en habitualidades, es decir, en pre-disposiciones que abarcan tanto desde la percepción hasta los estilos de resolver cualquier situación práctica, y el horizonte de horizontes no es sino el mundo, dado en el hábito primordial de asumir lo dado como fondo de mi experiencia, ese mundo pre-dado requiere precisamente el ahí de mi cuerpo y su experiencia como principio del libre movimiento, de resolución fundada en aprendizajes, pasividades secundarias, en suma, habitualidades.⁵

La idea de la subjetividad trascendental como sustrato de habitualidades es por tanto ininteligible sin el cuerpo vivo. La subjetividad es tenencia de mundo (*Hua XV*: 117 y 133), y el sentido de la fenomenología es descubrir cómo se forma o constituye esa tenencia de mundo, a la que podría llamar el hábito de los hábitos, porque todo hábito se da en el seno de ser hábito general. El yo que aparece después en *Ideas*, sin que con ello quiera decir que no estuviera dentro del de *Ideas*, es un sujeto de una vida plena, histórica, cultural, sometida al lenguaje, pues este le marca las directrices en que va a percibir (2015: 116).

Las dos últimas lecciones, destinadas a la etapa final de la obra de Husserl, tienen un lugar decisivo en la presentación cabal del libro y permiten volver sobre los primeros capítulos como la expresión

5 Las habitualidades no son necesariamente corporales, sin embargo, hay motivos importantes para destacar la importancia del cuerpo vivo en la formación de todos los niveles de habitualidad, especialmente los necesarios en la aclaración de la experiencia de la percepción. En este nivel también es posible trazar la génesis de las modalidades dóxicas y prácticas en general. En este respecto es interesante el Ms. C 16 (*Hua VIII*, 310). En verdad, la comprensión del programa mismo de la constitución intencional requiere aclarar el papel del cuerpo vivo en todos los niveles de formación de la intencionalidad. La unidad del tiempo en el que está fundada su propia síntesis es puramente formal y su efectiva concreción sólo tiene lugar en su «investimiento» corporal, por así decir. Especialmente, y creo que este es uno de los puntos que sugiere San Martín, si consideramos el sentido y por ende la intencionalidad, no sólo como estructura lógica sino como «acción» y resultado de «interacciones». Michael Staudigl ha sugerido recientemente, como parte de sus estudios sobre la violencia, la importancia de comprender en sentido más amplio la noción fenomenológica de «sentido» enfatizando la dimensión práctica de su constitución, en estricta concordancia con la fenomenología genética de Husserl (Staudigl: 2013, 47-48).

realizada de todos los momentos anticipados en esquemas, y las razones de sus énfasis sobre ciertos puntos de la presentación de la obra de Husserl. En una línea, podríamos llamar a este proyecto la vocación humana del proyecto de la fenomenología trascendental. La presentación preponderantemente teórica de la fenomenología de las primeras obras de Husserl se transforman, de acuerdo con la presentación de San Martín, en una vocación ética y sobre todo humana de la tarea de la fenomenología trascendental. La obra donde este rasgo resulta más claro es *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. En la última etapa de su vida, Husserl se entrega al desarrollo de su proyecto en términos de una vocación y un compromiso (Melle, 2007); una forma de racionalidad a la altura de los tiempos sombríos. En cierto modo, para Husserl, la crisis cultural y sobre todo política de Europa es coherente con la crisis de las ciencias. El escepticismo y el relativismo imperante no sólo ponen en peligro la idea de la ciencia sino, con ella, la posibilidad de una forma de humanidad racional, que de acuerdo con Husserl, constituye el espíritu originario de la cultura occidental.

Así, la tarea de la fenomenología adquiere la forma del llamado a la renovación de la cultura bajo la figura de un imperativo ético y, para San Martín, este giro va acompañado de un énfasis en la concreción de la fenomenología en una forma de antropología trascendental. Así, la meta final de la fenomenología no es algo teórico sino una autoreflexión (*Selbstbesinnung*) cuya meta es la realización de una humanidad auténtica, bajo la figura de una atenta evaluación, una crítica de lo que somos.

Finalmente, la última lección está destinada al estudio de las *Conferencias de Londres*, donde Husserl esbozó uno de sus tantos intentos de introducir la fenomenología. Para San Martín, lo fundamental de esta introducción es comprender la decisión por la filosofía, el comienzo del filosofar, como una conversión y la asunción de un compromiso en sentido ético. Tal vez esta última lección, que es una síntesis de ideas desarrolladas por San Martín en diferentes contextos, no sólo sea la más original sino donde se destaca la vigencia, y casi decir urgencia de volver sobre las reflexiones del último Husserl a propósito de la pregunta por el sentido de la filosofía.

Para Husserl, de acuerdo con San Martín, la Gran Guerra es la expresión de la crisis de las ciencias, pero sobre todo es la expresión del fracaso de la filosofía. La pregunta por el origen de la filosofía y su vocación como tarea científica, tiene como horizonte crítico el abierto fracaso de su función emancipadora que fue el proyecto de la Ilustración (2015: 158). La fenomenología, a través de la reducción trascendental comprendida como reconducción del mundo a la intersubjetividad trascendental, interroga no sólo por el sentido de la constitución del mundo, sino que advierte en dicho preguntar retrospectivo, la necesidad de una orientación preponderantemente práctica de la fenomenología misma. Así, nos recuerda San Martín citando directamente a Husserl, “la dignidad de la razón teórica consiste en hacer posible la razón práctica” (*Hua XXXV*: 314; 2015: 164). La filosofía no es mero teorizar sino construcción de las bases, naturalmente teóricas, para una praxis racional y humana. El riesgo del escepticismo, denunciado por Husserl desde sus primeras obras como la ruina de la ciencia de acuerdo con su idea racional, deviene la crisis de la humanidad orientada en sentido racional, cuando no han sido aclarados hasta sus últimas consecuencias sus fundamentos, que no son sólo teóricos sino sobre todo prácticos. Las ciencias, dice San Martín, exhiben con orgullo su brillante éxito aunque igual sirvan para mejorar la vida de las personas que para matarlas. El olvido del mundo de la vida y la necesidad de reorientar la empresa de la ciencia hacia su origen en la vida concreta de la comunidad de subjetividades trascendentales que somos, resulta en la motivación fundamental y la tarea de la fenomenología trascendental como filosofía. Para San Martín, esta irrecusable vocación humana de la fenomenología se traduce en su expresión como una profunda reflexión sobre el sentido de lo humano, en sus palabras, una antropología filosófica.

Por otra parte, es necesario señalar que a pesar de las bondades didácticas del libro y la lucidez con la que expone su tesis principal, al lector habitual de estudios sobre fenomenología la idea misma de una «nueva imagen de Husserl» puede parecer algo desconcertante. El autor utiliza una idea tan distendida de novedad que casi pierde su especificidad. Tan sólo entre la publicación de la *Sexta meditación cartesiana* de Eugen Fink, y las conferencias sobre *Renovación*, que

resultan tan decisivas en la configuración de lo que San Martín llama la nueva imagen de Husserl, han pasado ya más de veinticinco años. Además, estamos muy lejos de la apreciación que Ortega o José Gaos tuvieron de la fenomenología, y todavía más lejos de la opinión que los primeros alumnos de Husserl tuvieron de la obra de su maestro. Las críticas de Heidegger, por otra parte, tampoco constituyen ningún referente irrebalsable, aunque algunas mantengan cierta vigencia pero por razones diferentes a las de entonces, y que ahora permiten ser evaluadas a la luz de un Husserl, ciertamente distinto de aquella primera recepción de su obra, pero cuya novedad relativa fue advertida hace por lo menos cincuenta años.

Así, *La nueva imagen de Husserl* es la del Husserl de sus manuscritos de investigación, de las lecciones inéditas; el Husserl con el que discutió Fink al final de sus días, y sobre todo, es para San Martín el Husserl de Freiburg. Pero ese no es ningún nuevo Husserl sino el mismo y más bien algo viejo, especialmente si tomamos en cuenta la historia de la edición de sus obras completas, que comienza hacia los años cincuenta, y la enorme cantidad de estudios críticos de los diferentes aspectos de su obra con los que contamos ahora. En más de un sentido, en efecto, éste nuevo Husserl que nos presenta San Martín es desde hace tiempo nuestro Husserl, y lo es, en gran medida, gracias a sus propios libros, especialmente para los estudiosos de la fenomenología en lengua española. *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato* se trata más bien de un necesario recuento y una actualización del resultado de años de un incansable trabajo de investigación por parte del autor y la reiteración de una forma de comprender a Husserl que, para muchos de los que ya era nuestra hace mucho tiempo, a la distancia que ofrece asistir a sus lecciones a través de sus libros: por eso no es nueva.

Su pertinencia para la discusión filosófica y la presentación misma de Husserl en nuestro tiempo no requiere del adjetivo, equívoco y efímero, de «novedad». A pesar de este reparo, su publicación, como hemos mencionado ya, tiene mucho mérito y no es poca su importancia, por cuanto presenta una introducción a un tiempo sucinta y crítica, muy necesaria en español, a la obra del fundador de la fenomenología.

En todo caso y de forma más consecuente con el opuesto de eso que presenta como «la nueva imagen de Husserl», su «imagen convencional», se debería hablar de una imagen alternativa de Husserl, o incluso, como hizo antes Donn Welton, cabría hablar quizá de «otro Husserl», aunque en cualquier caso, todas estas estrategias redundan en una forma de retórica que concede demasiado a críticas no siempre bien intencionadas y que reconocen la necesidad de actualizar algo que forma parte del pasado. El Husserl que propone San Martín no es nuevo, aunque sí opuesto a cierta interpretación que, por otro lado, no necesariamente es vieja, aunque sí bastante convencional.

Por otro lado, llama mucho la atención la escasa referencia que San Martín le presta precisamente a Donn Welton, quien desde hace ya varios años sostiene un proyecto de interpretación de Husserl muy parecido al propuesto en esta obra.⁶ La semejanza entre la trayectoria de ambos filósofos, San Martín y Welton, es sorprendente. Ambos tienen una fuerte influencia de la interpretación de Landgrebe y Merleau-Ponty, y ponen en cuestión el énfasis de cierta forma convencional de Husserl, la cual además ha sido objeto de abiertas críticas por parte de la filosofía contemporánea. Para Welton, las figuras de lo que llama la «interpretación *standard*» de Husserl vienen tanto de la interpretación analítica de Husserl en los países nórdicos, pero sobre todo en Estados Unidos, y tiene a su vez como interlocutor principal la interpretación crítica de Derrida. En el caso de San Martín, la interpretación «convencional», se refiere a la manera en que primero Ortega y posteriormente José Gaos caracterizaron a Husserl, quienes enfatizaron el cartesianismo en su obra y juzgaron, equivocadamente, que carecía de perspectiva histórica (2015: 45-59).

Este último punto se relaciona con la segunda cuestión controvertida de su presentación. A lo largo del texto hay un desmedido énfasis en la tradición española, y la franca desconsideración de la

6 Me refiero a la obra *The Other Husserl* (2002) y que está basada en el estudio, ya clásico, *The Origins of Meaning*, publicado en la colección *Phaenomenologica* en 1983. San Martín no menciona ninguna de las dos obras, sólo *The New Husserl* de 2003, que es una antología con trabajos de otros autores. De aquellas obras, tan importantes e influyentes en la configuración actual del pensamiento de Husserl han pasado más de treinta años.

recepción latinoamericana y norteamericana de Husserl. El reproche se justifica porque el subtítulo de la obra es, justo, “Lecciones de Guanajuato”. San Martín ofrece estas lecciones no en España sino en México y, si bien es verdad que buena parte de la recepción mexicana y en general latinoamericana de la obra de Husserl tuvo como referente a Ortega y naturalmente a José Gaos, también tuvo una recepción independiente a la forma en que se recibió a Husserl en España.

Algunos de los más notables fenomenólogos latinoamericanos como Guillermo Hoyos y Guido de Almeida estudiaron directamente con Landgrebe y Klaus Held en Alemania, por no hablar de Antonio Aguirre, que no le es desconocido al autor (San Martín, 1971), y cuya obra tiene una importantísima afinidad con su trayectoria intelectual. Todos ellos sacaron mucho provecho del legado inédito de la obra de Husserl y lo hicieron sin tener como referente la recepción española. No obstante, tomando en cuenta una vez más que el libro tiene como referente a México, quizá valga la pena mencionar la recepción de Husserl en Luis Villoro, quien escribiera las que quizá fueran las primeras reseñas en español de las *Ideas II* y las lecciones de filosofía primera, tan importantes en la «nueva imagen de Husserl». A Villoro sí le dedica algunas líneas, pero siempre en referencia al español Gaos y la discusión que tuvieron con ocasión del coloquio del año 1963 en torno a la noción de *Lebenswelt*, pero nada dice de sus estudios tempranos, donde Villoro pone de manifiesto precisamente algunos de los puntos que San Martín aquí presenta como los propios de la nueva imagen de Husserl.

El artículo “La constitución de la realidad en la ciencia pura”, publicado en 1959 en la revista *Diánoia*, en México, es una extenso comentario al segundo volumen de las *Ideas*, a pocos años de su publicación. En el inicio de su estudio Villoro pone énfasis en la actualidad de las páginas de Husserl en relación con los motivos del existencialismo fenomenológico alemán y francés, “no es poca la sorpresa del lector cuando, ojeando sus páginas, escucha la primera palabra de un lenguaje que creyó de últimas fechas” (Villoro, 1975: 101). El estudio de Villoro repasa todo el programa de *Ideas II*; en aras de la brevedad sólo señalaremos algunos de los puntos donde la

relación con el supuesto «nuevo Husserl» de San Martín es bastante evidente. Comencemos con el tema de la subjetividad trascendental. Villoro afirma: “*Ideas I* partía del descubrimiento del yo puro. Pero ¿y el hombre concreto? Es ésta una realidad constituida en el yo puro que, a la vez, va a incluir a éste. *Ideas II* trazará la historia de cómo, a partir del yo, se constituye una ambigua realidad, objeto y sujeto del mundo: la existencia humana” (Villoro, 1975: 110) y, más adelante, luego de un riguroso examen de la doctrina de la reflexión, agrega:

El yo trascendental de la tradición acaba de arriesgar un paso decisivo. De pronto se ha puesto a vivir, ha tomado postura en el mundo, se ha vuelto concreto. Lo que parecería un salto mortal para cualquier yo chapado a la kantiana, resulta normal en uno que puede autopercibirse, que se dé a sí mismo. El yo trascendental aprende a mirarse y lo que ve no son «condiciones puras», «hipótesis», «supuestos», sino actos, posturas, obras, vida en suma. Su concreción, por supuesto, no es la de una realidad del mundo sería entonces cosa, objeto. Su concreción se revela en la subjetividad pura, «supramundana», más acá del mundo reducido. Es el yo puro quien se hace concreto, sin volverse cosa entre cosas (Villoro, 1975: 113).

En 1960, apenas un año después de su publicación en alemán, Villoro publica también en *Diánoia* una reseña de *Filosofía Primera*, otra de las obras decisivas en la configuración de la «nueva imagen de Husserl» de San Martín. En este escrito, Villoro destaca otros rasgos muy importantes y completamente coherentes con la interpretación de San Martín: el decisivo énfasis ético y vocacional de la tarea de la filosofía. En este sentido, Villoro sostiene: “El filósofo asume una tarea como vocación propia; al asumirla, orienta su vida continuamente hacia el valor absoluto” y más adelante agrega “Elegir la verdad con radicalidad es, pues, elegirse a sí mismo como persona en trance de realizar el más alto valor” (Villoro, 1975: 155). Y a propósito de las vías alternativas a la reducción fenomenológica, agrega lo siguiente: “La preocupación de Husserl por intentar caminos distintos al «cartesiano» indica que consideraba éste insatisfactorio o, al menos, insuficiente. Sin embargo, las otras vías no rechazan la

primera, más bien la completan revelando posibilidades concomitantes” (Villoro, 1975: 163).

Así, algunos años antes de sus primeros estudios sobre Husserl, donde ya se anuncian las tesis de sus últimos trabajos, entre ellos, estas mismas *Lecciones de Guanajuato*, San Martín, quizá sin saberlo, ya tenía algunos aliados entre los mexicanos que rápidamente alcanzaron un estudio independiente de obra de Husserl, sin restar importancia al trabajo pionero de su maestro Gaos. Con esto, en realidad sólo queremos apuntar el detalle de algunos antecedentes no mencionados de su *Nueva imagen de Husserl*, y una respetuosa crítica a la aparente preponderancia de Ortega y de Gaos en la recepción de Husserl en los países latinoamericanos. Sí fueron importantes, no se equivoca en ello San Martín; pero la recepción, crítica y desarrollo del estudio de Husserl, no sólo fue en más de un sentido independiente de la interpretación de los maestros españoles, sino en algunos casos, como el de Villoro, también fue rápidamente superada en una dirección muy cercana a la propuesta alternativa de San Martín frente a la anquilosada interpretación de Gaos. Es un prejuicio habitual en la crítica filosófica subordinar el desarrollo de la filosofía latinoamericana a la recepción y crítica de la filosofía del resto de Europa en España. No obstante, una mirada más atenta al desarrollo de su Historia, sobre todo durante el siglo XX, o incluso antes, y no sólo en fenomenología, da muestras de un desarrollo independiente y de un enriquecimiento entre pares gracias al patrimonio común de la lengua.

Referencias bibliográficas

- Hopkins, B. (1989). “Husserl’s Account of Phenomenological Reflection and Four Paradoxes of Reflexivity”. En *Research in Phenomenology*, 19 (1). 180-194.
- Melle, U. (2007). “Husserl’s Personalist Ethics”. En *Husserl Studies*, 23:1-15.
- San Martín, J. (2015). *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Trotta.

- . (1971). “Aguirre, Antonio: Genetische Phänomenologie und Reduktion zur Letztbegründung der Wissenschaft aus der radikalen Skepsis im Denken E. Husserls”. En *Logos: Anales Del Seminario de Metafísica* 6 (6). 121-123.
- Staudigl M. (2013). “Towards a Relational Phenomenology of Violence”. En *Human Studies*, vol. 36(1), pp 43-66.
- Steinbock A. (1996). *Home and Beyond, generative phenomenology after Husserl*. Illinois: Northwestern University Press.
- Villoro, L. (1975). *Estudios sobre Husserl*. Ciudad de México: UNAM.
- Welton, D. (2002). *The Other Husserl*. Indiana: Indiana University Press.
- . (1983). The Origin of Meaning Critical Study of the Thresholds of Husserlian Phenomenology. En *Phaenomenologica*, Springer. The Hague, Boston, Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers.
- Zahavi D. (2015). “Phenomenology of Reflection”. En A. Staiti, ed. 2015 *Commentary on Husserl's Ideas I*. Berlin: De Gruyter. 177-193.

Ignacio Quepons Ramírez
 Universidad de Seattle, EUA
 iquepons@gmail.com

