

Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Madrid, Ed. Trotta, 2015.

GUSTAVO LEYVA

Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Hace ya doce años Donn Welton editó un influyente libro con el título *The New Husserl. A Critical Reader* (Bloomington: Indiana University Press, 2003) en el que participaban algunos de los estudiosos más destacados de la obra de Edmund Husserl. Entre ellos se encontraban –los cito por orden alfabético– Rudolf Bernet, David Carr, Klaus Held, Dieter Lohmar, Dan Zahavi y el propio Donn Welton. A todos ellos los enlazaba un propósito común, a saber: el de ofrecer una visión distinta a la versión estándar (la “*standard picture*”, decía Welton en la página *xi* de la presentación que con el título *Discovering the New Husserl* daba inicio a esta obra colectiva) que se tenía de la Fenomenología de Husserl y que había ofrecido un flanco a las críticas que se le habían hecho a Husserl ya por Martin Heidegger (por lo menos desde la *Vorlesung* impartida durante el *Wintersemester 1923/24* con el título *Einführung in die phänomenologische Forschung* y, en general, en sus *Vorlesungen* de Marburg¹ y, posteriormente, en forma más sistemática, en *Sein und Zeit*, 1927) al igual que desde la Teoría Crítica,² el Deconstructivismo³ y la Filosofía Analítica.⁴

De acuerdo con Welton, en esta “*standard picture*” de Husserl se asumía sin más la versión que el filósofo alemán ofreciera de la Fenomenología en sus *Ideen...I* de 1913 como *la* interpretación definitiva de su propuesta en lo referente a su método, contenido y ámbito de aplicación. Así, los trabajos posteriores de Husserl se consideraban o bien como meros desarrollos y aplicaciones sobre la base del trazo fundamental delineado en la obra ya referida de 1913 (por ejemplo, *Formale und*

transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, 1929), o bien como intentos en último análisis fallidos por ampliar el espectro y alcance de la Fenomenología por medio de la integración en ella de una teoría de la intersubjetividad (así en las *Cartesianische Meditationen. Eine Einleitung in die Phänomenologie*, 1929, publicadas en alemán en 1950) y de una reflexión sobre la ciencia y la historia (paradigmáticamente en la *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, 1936). De acuerdo con esta “visión estándar”, Husserl habría intentado responder a las objeciones y críticas en contra de la Fenomenología recurriendo a una reflexión sobre el problema de la génesis y, de esta manera, a una “fenomenología genética” que lo colocaba frente al problema de la historia.⁵ Creo que es en este marco en el que debe ser colocada la sugerente interpretación que Javier San Martín —uno de los mayores estudiosos de la obra de Husserl en lengua española y a quien debemos trabajos centrales para la comprensión de la Fenomenología en nuestro medio—⁶ nos ofrece de la filosofía de Husserl y, en general, de la Fenomenología en el libro que hoy presentamos. Este libro me parece de significación por al menos dos razones distintas, a saber: en primer lugar, por ofrecer una reinterpretación y defensa de la Fenomenología que se inserta en el debate académico internacional sobre la obra de Husserl repensando, a la vez, la recepción que la obra de Husserl ha tenido en Iberoamérica (I); en segundo lugar, porque en él se ofrecen también elementos para reflexionar sobre la propia filosofía española e incluso, al mismo tiempo, sobre la tradición filosófica mexicana (II). A continuación abordaré estos dos aspectos deteniéndome un poco más en el primero de ellos, pues es él el que constituye el núcleo de la reflexión y de la apuesta interpretativa de la filosofía de Husserl que San Martín nos presenta en su libro.

(I) La lectura que San Martín hace de Husserl en *La Nueva Imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato* se propone ofrecer, en efecto, una interpretación de la filosofía de este pensador alemán distinta de la versión “estándar” que se ha hecho de ella a la que nos hemos referido ya ante-

riormente. En esta versión se procede a establecer, en primer lugar, una periodización clara y bien delimitada de la filosofía de Husserl en cuatro etapas, cada una de ellas ligada tanto a un lugar específico (determinado por la presencia de Husserl en la Universidad a la que en cada una de estas fases se encontraba vinculado profesionalmente) como a una obra u obras relevantes, a saber:

- i) La primera sería la etapa de Halle (1886-1900) en la que se localizan el escrito de habilitación *Über den Begriff der Zahl. Psychologische Analysen* (1887) y la *Philosophie der Arithmetik. Psychologische und logische Untersuchungen* (1891) y que culmina con la publicación de las *Logische Untersuchungen* (1900-1901);
- ii) La segunda, la de Göttingen (1906-1916), donde se encuentran el extenso artículo *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) aparecido en la revista *Logos* y, sobre todo, aquella que sería la obra central que determinaría en buena medida la comprensión posterior de la Fenomenología en su conjunto: las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913);
- iii) y iv) A ella seguiría una tercera etapa, situada en el periodo de los doce años de actividad docente en Freiburg (1916-1928), en cuya fase final tenemos las *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins* (1928), *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (1936), *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft* (1929) y las *Cartesianische Meditationen* (aparecidas en 1931 en francés), obras que constituirían la cuarta y última de las etapas en el desarrollo de la filosofía de Husserl, ligada también a Freiburg, a partir de 1928.

De acuerdo con esta periodización, el trabajo de Husserl en cada una de las tres universidades en las que se desarrolló su actividad docente

estaría asociado respectivamente al *nacimiento* (Halle), *maduración* (Göttingen) y, finalmente, *aplicación* y *problematización* (Freiburg) de la Fenomenología.

En segundo lugar, y por lo que a su contenido conceptual se refiere, la interpretación *estándar* o convencional de la Fenomenología de Husserl caracteriza a ésta especialmente por al menos tres rasgos íntimamente relacionados, a saber: en primer lugar, por una crítica radical al psicologismo y al antropologismo, esto es, a las pretensiones por convertir a la Psicología o a la Antropología en la clave para la explicación de qué sean los objetos de la Lógica y las Matemáticas y, correlativamente, hacer de alguna de ellas –esto es, o bien de la Psicología o bien de la Antropología– la ciencia primera y fundamental. Esta crítica aparece expresada efectivamente ya en los *Prolegomena zur reinen Logik* que constituyen el primer volumen de las *Logische Untersuchungen* (1900) y conduce a Husserl a una elucidación sobre el sujeto trascendental en el marco de un “idealismo trascendental” –como el propio Husserl lo denominara– que acabaría por apartar a la Fenomenología de las cosas mismas y del mundo, abriendo con ello un primer flanco de crítica que inicia en forma expresa con el ya mencionado Martin Heidegger quien, en forma muy clara en *Sein und Zeit* (1927), propondrá una crítica y superación de esa subjetividad trascendental por medio de y en dirección hacia un análisis del *Dasein* en su cotidianeidad y sus relaciones prácticas intramundanas. La crítica de Heidegger –y, en general, las críticas que se harían en lo sucesivo a la Fenomenología de Husserl– se orientarían así por esta versión “estándar” que Husserl mismo había ofrecido de ella en las *Ideen...I*. La Fenomenología aparece desde esta perspectiva como una propuesta que toma como eje la relación teórico-representacional con el mundo –dejando de lado la relación práctica con él– empeñada en comprender dicha relación a partir de una reflexión sobre la conciencia y la subjetividad trascendentales que, como ya se ha dicho, terminaría por apartar la mirada del mundo y de las cosas mismas a los que ella originalmente se proponía dirigirse privilegiando, además, un modo de

racionalidad y de conocimiento de carácter teórico-cognitivo (cfr., *Lección Primera*, pp. 31 y ss.). La Fenomenología de Husserl se localizaría con ello en una vertiente filosófica que remitiría inequívocamente a Descartes y a Kant.⁷ La interpretación convencional de la Fenomenología de Husserl se caracteriza además, en segundo lugar, por una reflexión abstracta realizada en un plano pretendidamente trascendental que la separa irremisiblemente de la historia (cfr., *Lección Primera*, pp. 34 y ss.). En este punto la interpretación convencional parece haberse alimentado de la crítica que efectivamente Husserl había hecho al historicismo ya desde el célebre artículo publicado en la revista *Logos* con el título *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911). Esta crítica a Husserl reaparece con singular fuerza, según San Martín, en Ortega y Gasset quien, formado en la interpretación convencional de la filosofía de Husserl, criticará a la fenomenología por haberse separado radicalmente de la historia, del mundo y de la vida.⁸

Finalmente, en tercer lugar, la Fenomenología de Husserl se comprende en esta interpretación convencional como una refinada variante de un solipsismo que no acierta a dar cuenta adecuadamente del tema del otro y de la intersubjetividad. De acuerdo con ello, el pensamiento de Husserl no habría dado cuenta en forma satisfactoria —y, al intentar hacerlo, en forma ya muy tardía en las *Cartesianische Meditationen*, lo habría hecho de manera inadecuada al seguir una vía cartesiana— de la relación con los otros. La interpretación convencional comprende así a la Fenomenología de Husserl como una refinada variante de un solipsismo que no acierta a dar cuenta adecuadamente del tema del otro y de la intersubjetividad. De este modo, a la incapacidad de dar cuenta de la historia se agregaría así la incapacidad de acceder a los otros y, con ellos, a la sociedad.⁹

Una serie de condiciones posibilitaron, sin embargo, y en esto debe agradecerse el detalle con que San Martín se detiene en este punto, el cuestionamiento radical de la interpretación convencional de Husserl arriba referida y el desarrollo de una nueva aproximación a su obra. Entre ellas debe señalarse sin duda el papel tan destacado jugado por la

publicación, hacia el fin de la década de los años ochenta, de una serie de textos entre los que destacan las conferencias pronunciadas por Husserl en 1917 sobre el ideal humano de Fichte,¹⁰ la *Sexta Meditación Cartesiana*¹¹ y el volumen 27 de la *Husserliana* en el que se recogen una serie de conferencias y ensayos –entre ellos los artículos para la revista japonesa *Kaizo {Renovación}* (1922-1923)– correspondientes al periodo que va de 1922 a 1937 y que fueron publicados sólo hasta 1988.¹² Remitiendo a la exhaustiva bibliografía publicada por Steven Spileers (*Edmund Husserl Bibliography*, 1999), San Martín hace notar a este respecto que Husserl publicó cincuenta y cuatro títulos a lo largo de toda su vida que suman un total de 2,600 páginas. No obstante, los manuscritos que dejó sin publicar ascienden en total a unas 50,000 páginas¹³ que ofrecen un material invaluable para precisar y comprender mejor el contenido, método y sentido de la Fenomenología y corregir así la interpretación convencional que de ella se ha ofrecido. La publicación de estos ensayos, conferencias y manuscritos ofreció de este modo una base textual material para desarrollar una interpretación más diferenciada y compleja de la Fenomenología de Husserl, distinta a la ofrecida por la lectura convencional. Esta nueva interpretación toma como punto de partida las reflexiones desarrolladas por los asistentes del propio Husserl como Ludwig Landgrebe y Eugen Fink y prosigue con las aportaciones de Aron Gurwitsch, Maurice Merleau-Ponty, Gerd Brand, Bernhard Waldenfels y Klaus Held (a quienes podrían agregarse a Antonio Banfi y Enzo Paci en Italia, a Rudolf Bernet en Bélgica, a Dorion Cairns y, más recientemente, Donn Welton en EEUU).¹⁴ Es aquí donde se inscribe también la lectura que nos ofrece San Martín en su libro. En ella el Husserl de las *Ideen* y, en general, toda su filosofía, se comprenden desde el último Husserl, esto es, desde las dos últimas fases vinculadas a la etapa de Freiburg en las que se desarrollaron reflexiones como las presentadas en la *Krisis*. De acuerdo con esto, la estructura conceptual y el método de la Fenomenología deben ser interpretados más bien desde la intención, sentido y función que anima al proyecto husserliano tal como éste se expresa en las reflexiones y en-

sayos —especialmente en los no publicados en vida del filósofo alemán— desarrollados por Husserl en el periodo que va desde el fin de la década de los años veinte hasta su muerte en 1938. Esta lectura no es rupturista sino continuista —esto es, subraya la continuidad en el pensamiento de Husserl— pero, a la vez, por así decirlo “finalista” —esto es, procede a interpretar a Husserl desde las obras y reflexiones finales (muchas de ellas, como ya se ha dicho, no publicadas en vida de Husserl y accesibles a los estudiosos y especialistas sólo a partir del fin de la década de los ochenta del siglo pasado)— y no desde las de juventud o desde las del periodo medio.¹⁵ Es así que se advierte el esfuerzo de Husserl en dirección de un distanciamiento de la noción del “yo trascendental” (cfr., *Lección Primera*, 43), de la comprensión de la filosofía como *strenge Wissenschaft —der Traum ist ausgeträumt*, según se dice en una de las *Beilagen* a la *Krisis* que aparecen en el Volumen VI de la *Husserliana* (*Husserliana* VI 508). En lugar de ello Husserl dirige su atención a una nueva vía no-cartesiana de acceso a la subjetividad trascendental que no fuera vacía y en la que ella apareciera más bien en su relación originaria con el mundo a través de los sentidos corporales y las diversas sensaciones cinestésicas, al yo concreto e individual que tiene un cuerpo vivido,¹⁶ a una comprensión del tiempo y de la autoconciencia en la que ocupara un papel central no tanto el pasado a través de la retención, sino más bien el futuro —esto es, la protención— y, de esa manera la articulación de la acción orientada al futuro como se plantea en los manuscritos de Bernau¹⁷ (cfr., *Lección Cuarta*, 143 y s.).

Las razones de este desplazamiento en la (re)comprensión de la Fenomenología se explican para San Martín no tanto por las críticas que Husserl recibiera por parte de sus propios discípulos —especialmente, como ya se ha mencionado, por Martin Heidegger— sino ante todo por la dramática experiencia de la Primera Guerra Mundial que condujo a Husserl a plantear la pregunta por el sentido y función de la Fenomenología y, con ella, por el proyecto de una reconstrucción de la razón —que no redujera ésta a una mera racionalidad técnica—, y de una interrogación en

torno a la cultura, a la historia y a la Modernidad en su conjunto, atravesadas por una preocupación por la imagen del ser humano en la época de la ciencia que pretendía reducir al mundo y al ser humano a meros hechos (cfr., *Lección Primera*, 56-57, *Lección Cuarta*, 128 y ss. y *Lección Quinta*, p. 175 y s.).¹⁸ Con ello se patentiza en forma clara la función que asume la Fenomenología como una suerte de garante de una dimensión normativa que esclareciera las condiciones y la vía que posibilitarían a la sociedad establecer un orden moral del mundo. La Fenomenología asume con ello una orientación marcadamente *práctica*, una dimensión *ética* (cfr., *Lección Quinta*, p. 157 y 163) en la que se abren líneas especialmente productivas para su desarrollo, entre ellas la de una antropología filosófica orientada a desarrollar "...una imagen del ser humano vinculado a un *apriori* sin el cual no se es humano" (cfr., *Lección Quinta*, 170). Es aquí donde se plantea un punto de contacto con una antropología cultural que se interroga por el origen mismo de la filosofía y la razón en Occidente colocando en el centro la pregunta por el modo en que "... la confrontación con culturas extrañas [fue decisiva] para el surgimiento de la pregunta filosófica por el mundo entre los griegos", como lo señala el propio Husserl en 1937 en uno de sus últimos textos (Hua XXIX, 386 ss. Citado en *Lección Quinta*, 180).

(II) Como lo he señalado ya al inicio de esta presentación, San Martín nos ofrece en esta obra no sólo una interpretación de Husserl y de la Fenomenología en general sino también, al mismo tiempo, de la Filosofía española e incluso, de modo indirecto, de la propia filosofía mexicana. En efecto, San Martín piensa que uno de los principales exponentes de la lectura estándar o convencional de la filosofía de Husserl fue nada menos que Ortega y Gasset y, con él, sus discípulos, entre quienes se cuentan Xavier Zubiri y, especialmente importante para nosotros en México, José Gaos.¹⁹ Es preciso no olvidar en este sentido que San Martín es, además de un gran estudioso de la obra de Husserl, un profundo conocedor del pensamiento de Ortega y Gasset. Una de sus tesis centrales ha sido así precisamente la de que la Fenomenología fue el espacio desde el que

Ortega y Gasset desarrolló su propio pensamiento.²⁰ No obstante, nos recuerda el propio San Martín, es cierto que el propio Ortega y Gasset visualizaba sus relaciones con la Fenomenología en forma altamente crítica y distanciada llegando a decir en el escrito publicado póstumamente *La Idea del Principio en Leibniz* (1947, publicado póstumamente en 1958) que la había abandonado “en el momento mismo de conocerla” (OC IX: 1119, cit. en: *Lección Primera*, 25). Las críticas de Ortega a la Fenomenología tenían que ver, como ya se ha dicho, con la separación radical que, según Ortega, la Fenomenología había practicado con respecto a la historia, al mundo y a la vida. Es en este sentido que San Martín remite al ensayo de Ortega “*Apuntes sobre el Pensamiento: Su Teurgia y su Demiurgia*” (1940) (cfr., Ortega y Gasset: *Obras Completas*, VI, 3-29, cit. en: *Lección Primera*, 34-35) escrito al finalizar la Guerra Civil en España y publicado en Argentina donde Ortega critica a Husserl oponiendo a él la necesidad de enraizar al pensamiento en la vida y avanzar así en una comprensión de la razón como una razón *histórica*. Con ello, no obstante, afirma San Martín, Ortega se aproximaba –aun sin ser consciente de ello– a una comprensión de la filosofía muy cercana a la que Husserl mismo había desarrollado en la *Krisis*. Sin embargo, reacio a aceptar una interpretación no-convencional de Husserl, Ortega no vacilaría en atribuir esta obra no a Husserl sino a su discípulo Eugen Fink (cfr., *Lección Primera*, p. 35).

Fue también en el interior de esa visión más bien negativa de la Fenomenología que se desarrollaron discípulos de Ortega como Julián Marías y Antonio Rodríguez Huéscar quienes, además, la difundieron y reprodujeron tanto en su magisterio como en sus obras a generaciones posteriores de pensadores iberoamericanos.²¹ Todos ellos defendieron así una visión más bien rígida de la Fenomenología centrada en la versión que de esta aparece en las *Ideen I* de 1913 en el horizonte de la cual los escritos tardíos y especialmente las reflexiones realizadas por Husserl en la *Krisis* se explicaban o bien por la senilidad de su autor o bien por la intervención de una mano ajena (la de Eugen Fink, como lo pensaba Ortega). De especial importancia para Ortega y para el propio San Martín fue la objeción que

el primero hizo a la “reducción intersubjetiva” propuesta por Husserl en sus *Cartesianische Meditationen* en *El Hombre y la Gente* (curso impartido en 1949-1950 en el Instituto de Humanidades y publicado en 1957).²² No obstante, es posible advertir, incluso frente a la reticencia del propio Ortega, la huella de la Fenomenología en su pensamiento en la forma de una reflexión y crítica al idealismo de la Modernidad que había convertido en algo imprescindible el retorno a las cosas mismas y al mundo. Ese idealismo al que la Fenomenología criticaba se expresaba, por ejemplo, en la figura de Don Quijote, pues, en forma similar a la de Husserl, Cervantes ofrecía también en su novela clásica una reflexión y, a la vez, una crítica de la Modernidad exponiendo, apunta San Martín, un “modelo de Modernidad alternativa” (cfr., *Lección Primera*, 24). Así, la batalla de Don Quijote contra los molinos se puede comprender como una lucha entre el sentido de las cosas, la significación que se les atribuye y la interpretación que de ellas hacemos, por un lado, y su materialidad al margen de toda interpretación o significación atribuida por y desde el sujeto. Desde la óptica del sentido y de la interpretación que de ellos hace el sujeto –en este caso Don Quijote– los molinos adquieren la significación de gigantes; desde su materialidad, sin embargo, son solamente molinos. Si tomamos a los molinos por molinos, señala Ortega, vivimos desilusionados y si, por lo contrario, los tomamos por gigantes, vivimos alucinados.²³

De este modo el estudio de la Fenomenología de Husserl se enlaza con el del pensamiento de Ortega y, por esa vía, con una interrogación en torno a España y a su presencia-ausencia en el interior de la Modernidad europea.

Fue también en la línea de una interpretación convencional de Husserl abierta por Ortega en la que se movió la comprensión de la Fenomenología realizada por José Gaos. Esto aparece en forma especialmente clara en las notas que Gaos escribió sobre la Fenomenología en 1959 en el marco de un homenaje a Husserl con motivo de la celebración del centenario de su nacimiento en el que participaron Luis Villoro, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Ricardo Guerra.²⁴ En esas notas, nos recuerda San Martín,

Gaos mantiene una actitud muy crítica frente a un Husserl que él había interpretado en la forma convencional a la que nos hemos referido. La filosofía de Husserl le aparece a Gaos de este modo como centrada en una conciencia pura que termina por convertirla en una variante del idealismo subjetivo de raíces cartesianas y de corte kantiano. Una voz discordante fue en ese entonces la de Luis Villoro, quien defendiera en ese momento la contemporaneidad de Husserl. Cuatro años más tarde, en el marco del XIII Congreso Internacional de Filosofía en México, se desarrolló el “Simposio sobre la noción husserliana de *Lebenswelt*” contando con la presencia de Ludwig Landgrebe, Enzo Paci y, de nuevo, José Gaos y Luis Villoro. La interpretación que Gaos ofrece del *Lebenswelt*²⁵ es, de nuevo, la convencional que lo remite a la subjetividad trascendental. No obstante, ya Luis Villoro advertía en aquel momento con agudeza cómo la *Krisis*, justamente a través de la introducción del *Lebenswelt*, permitía a la Fenomenología transitar por una vía distinta a la cartesiana que no condujera en dirección a una subjetividad trascendental sin más, sino más bien hacia una relación originaria del sujeto con los demás en el horizonte del mundo (cfr. *Lección Primera*, 53). Sin embargo, en lugar de haber marchado en dirección de una interpretación no convencional de la Fenomenología, Luis Villoro y los alumnos más destacados de Gaos iniciaron posteriormente lo que Fernando Salmerón llamaría más tarde “la rebelión de los alumnos” contra Gaos.²⁶ Esta “rebelión” condujo especialmente a tres de ellos –a Villoro, a Alejandro Rossi y al propio Salmerón– en dirección no de una revisión de la interpretación convencional de Husserl, sino de un distanciamiento de él y de la llamada “filosofía continental” que habría de aproximarlos a la filosofía analítica anglosajona en la línea iniciada por Gottlob Frege, Bertrand Russell y Ludwig Wittgenstein. Es aquí donde se abre una vía de reflexión relevante no sólo para la filosofía en México y en Iberoamérica, sino para la filosofía contemporánea en general y donde podría localizarse a la vez una tarea para la Fenomenología hoy en día, a saber: la de activar el diálogo y la crítica filosóficas con la filosofía analítica y, al mismo tiempo, con las vertientes más influyentes de la filosofía

continental actualmente, al igual que con los debates más recientes en las ciencias naturales así como en las ciencias sociales.

La interpretación que San Martín nos ofrece de Husserl en este libro es, pues, podríamos decirlo a modo de conclusión, altamente estimulante para el desarrollo de los estudios sobre la Fenomenología en el ámbito iberoamericano y abre líneas para una reflexión posterior sobre su decurso. No obstante, deja, al mismo tiempo, y no podría ser de otro modo, preguntas abiertas y dudas que merecerán una atención más detallada en el futuro. Me limito a destacar solamente tres de ellas. La primera tiene que ver con la pregunta de si el rechazo a la imagen convencional de la Fenomenología que anima a la lectura de San Martín no deja abierta una grieta profunda y difícil de cerrar en la unidad de la obra y pensamiento de Husserl y, de ese modo, en el propio decurso de la Fenomenología.²⁷ ¿Se debe ahora simplemente dejar de lado a obras como las *Logische Untersuchungen* (1900-1901), *Philosophie als strenge Wissenschaft* (1911) y sobre todo, las *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie* (1913) en las que se contienen innegables aportaciones que han sido recuperadas (por ejemplo desde el ámbito de la filosofía analítica) en torno al lenguaje, al significado (por ejemplo, en la primera de las *Logische Untersuchungen* titulada *Ausdruck und Bedeutung*), a los estados y contenidos mentales (analizados bajo el término genérico y acaso todavía no lo suficientemente preciso de *Erlebnisse*) y a la estructura y función de la conciencia (pienso en este sentido, por ejemplo, en los Parágrafos §§ 76 a 86 del segundo capítulo *Allgemeine Strukturen des reinen Bewußtseins* del tercer apartado de las *Ideen*)? Creo que a esta pregunta se debe responder en forma negativa pues, de lo contrario, entre otras cosas terminaría privándose a la Fenomenología de una posible vía de inserción en los debates filosóficos del presente.²⁸ Una segunda línea de interrogación

es la que tiene que ver con el destacado papel que San Martín atribuye a la “antropología filosófica” (en otras partes de su libro también denominada “antropología cultural”) como una línea productiva para el desarrollo, continuación y crítica constructiva de la Fenomenología hoy en día dejando de lado, por ejemplo, la poderosa línea abierta a la Fenomenología en el interior de las ciencias sociales en obras como las de Alfred Schütz,²⁹ Thomas Luckmann³⁰ e incluso Jürgen Habermas.³¹ Creo que debería ser ahí –y no tanto en dirección de una “antropología filosófica” o “cultural”– donde podría encontrarse un punto de apoyo prometedor para el desarrollo y crítica de la Fenomenología hoy en día –especialmente en lo que se refiere a sus análisis del *Lebenswelt*, de la intersubjetividad, de la historia y de la racionalidad– en el marco de una crítica al positivismo y de un diálogo –hoy en día incipiente– con el naturalismo. Quizá sea ahí, diré en tercer lugar ya para concluir, donde puedan plantearse al mismo tiempo las eventuales limitaciones de la ética y la posible ausencia de una filosofía jurídica y política en Husserl quien, en su crítica a la ética de Kant, no parece haber sido capaz de avanzar más allá –por lo contrario, más bien parece haber retrocedido– con respecto al punto al que había arribado ya el filósofo de Königsberg en dirección de un cosmopolitismo jurídico y político, permaneciendo más bien dentro del horizonte de una Europa que en Husserl no había podido abrirse por entero a la experiencia del mundo.

Notas

¹ Cfr. los volúmenes 17 a 26: *Marburger Vorlesungen (1923-1928)* de la *Gesamtausgabe*:

- Vol. 17: *Einführung in die phänomenologische Forschung (Wintersemester 1923/24)*, Hrsg.: F.-W. von Herrmann, 1994.
- Vol. 18: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie (Sommersemester 1924)*, Hrsg.: M. Michalski, 2002.
- Vol. 19: *Platon: Sophistes (Wintersemester 1924/25)*, Hrsg.: I. Schüssler, 1992.
- Vol. 20: *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs (Sommersemester 1925)*,

- Hrsg.: P. Jaeger, 1979.
- Vol. 21: *Logik. Die Frage nach der Wahrheit (Wintersemester 1925/26)*, Hrsg.: W. Biemel, 1976.
 - Vol. 22: *Grundbegriffe der antiken Philosophie (Sommersemester 1926)* Hrsg.: F.-K. Blust, 1993.
 - Vol. 23: *Geschichte der Philosophie von Thomas von Aquin bis Kant (Wintersemester 1926/27)*, Hrsg.: H. Vetter, 2006.
 - Vol. 24: *Die Grundprobleme der Phänomenologie (Sommersemester 1927)*, Hrsg.: E.-W. von Herrmann, 1975.
 - Vol. 25: *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft (Wintersemester 1927/28)*, Hrsg.: I. Görland, 1977.
 - Vol. 26: *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz (Sommersemester 1928)*, Hrsg.: K.Held, 1978.

² Especialmente por Jürgen Habermas en su *Theorie des Kommunikativen Handelns* (1981) donde prosigue la vía que años atrás abiera Karl-Otto Apel en su *Transformation der Philosophie* (1973).

³ Ver. Jacques Derrida en *Le Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl* (1953-1954) y *La Voix et le phénomène* (1967), al igual que Rodolphe Gasché en *The Tain of the Mirror: Derrida and the Philosophy of Reflection* (1986).

⁴ Por ejemplo, Ernst Tugendhat en *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1967) y en *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie* (1976), al igual que Dagfin Føllesdal en *Husserl und Frege* (1958) e incluso J. N. Mohanty en *Edmund Husserl's Theory of Meaning* (1976) y *Husserl and Frege* (1982).

⁵ Cfr., Donn Welton: *The New Husserl. A Critical Reader*. Bloomington: Indiana University Press, 2003, pp. xi y ss. Aquí Welton prosigue una vía de aproximación a Husserl que ya había iniciado algunos años antes en su libro con el significativo título: *The Other Husserl: The Horizons of Transcendental Phenomenology* (Bloomington: Indiana University Press, 2000). San Martín se refiere a este libro expresamente en la *Lección Primera*, pp. 41 y ss.

⁶ Destaco a este respecto *La estructura del método fenomenológico* (1986) y *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón* (1987).

⁷ Esta es, recuerda San Martín, una de las ideas rectoras de la *Vorlesung* titulada *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs* impartida por Heidegger durante el *Sommersemester 1925* (cfr., *Lección Primera*, p. 33).

⁸ Vuelvo más adelante a este punto.

⁹ San Martín remite como ejemplo de ello a la interpretación que ofrece Gaos en el prólogo a su traducción de las *Cartesianische Meditationen* (cfr., edición del 70 Aniversario del FCE, México, p. 34 y en OC VII, 298.). Cfr., *Lección Primera*, p. 36.

¹⁰ *Husserliana XXV: Aufsätze und Vorträge. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten.* [Articles/essays and lectures. 1911-1922. With Complementary Texts.] Edited by Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1986.

¹¹ *Husserliana: Edmund Husserl. Dokumente 2/1: Fink, Eugen. Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen Methodelebre.* [Cartesian meditations. First part: the idea of transcendental doctrine of method] Edited by G. van Kerckhoven, H. Ebeling & J. Holl. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988 y *Husserliana: Edmund Husserl. Dokumente 2/2: Fink, Eugen. Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungsband.* [Cartesian meditations. Second part: Supplementary Volume] Edited by G. van Kerckhoven. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.

¹² *Husserliana XXVII: Aufsätze und Vorträge. 1922-1937.* [Articles/essays and lectures. 1922-1937.] Edited by T. Nenon H.R. Sepp. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 1988.

¹³ Cfr., *Lección Primera*, pp. 29 y ss.

¹⁴ Cfr., *Lección Primera*, pp. 43 y ss.

¹⁵ Es en este sentido que puede entenderse la que San Martín denomina “lectura teleológica” de Husserl (cfr., p. 14).

¹⁶ Es en este sentido que San Martín recuerda aquel pasaje que aparece en el Texto 22 de la *Husserliana XV* donde se dice: “El *eidōs* yo trascendental es impensable sin el yo trascendental como fáctico” (Hua XV, 385, cit. en *Lección Quinta*, 170-171, nota 21).

¹⁷ Cfr., *Husserliana*, Bd. 33: *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917/18)*. Hrsg. von Rudolf Bernet und Dieter Lohmar. 2001. San Martín deja aquí abierta la interesante cuestión en torno a si esta modificación en la concepción del tiempo que asigna un lugar central al futuro habría sido o no motivada por Heidegger.

¹⁸ La preocupación por la imagen del ser humano aparece expresada en Husserl por vez primera en las conferencias dirigidas a excombatientes de la guerra y pronunciadas en Freiburg en 1917. Publicadas por vez primera hasta 1987 en el Volumen XXV de la *Husserliana* (Hua XXV, 267-293), estas conferencias giraron en torno al ideal del ser humano en Fichte (cfr., *Lección Cuarta*, 139 y ss.). Posteriormente, en sus artículos publicados en la revista *Kaizo {Renovación}* (1922-1923) aparecen los lineamientos de una filosofía de la cultura en el marco de una filosofía de la historia (cfr., *Lección Cuarta*, 150).

¹⁹ Las relaciones entre la Fenomenología y Ortega y Gasset han constituido uno de los principales ejes de reflexión de San Martín, quien además ha dedicado numerosos ensayos y tres libros específicamente al pensamiento de Ortega: *Ensayos sobre Ortega* (1994) y *Fenomenología y cultura en Ortega* (1998) y *La Fenomenología de Ortega y Gasset* (2012).

²⁰ Remito en este sentido a la *Lección Primera* del libro que ahora presentamos (cfr., especialmente: pp. 24 y ss.)

²¹ Una excepción a esta aproximación a la Fenomenología a través de la lectura de Ortega fue, señala San Martín, Manuel Sacristán, a quien su posterior giro hacia el marxismo y la filosofía analítica le impidió transitar por caminos que quizá lo habrían llevado a cuestionar la interpretación que Ortega había ofrecido de Husserl (cfr., *Lección Primera*, 25-26, nota 5). La vía para ello se abrió con la generación de filósofos españoles nacidos en la década de los cuarenta pertenecientes a la “Generación del 68” a quienes la dramática situación en España tras la Guerra Civil condujo a universidades alemanas donde empezaron a desarrollar una interpretación de Husserl alejada de la versión estándar mantenida por Ortega y sus discípulos. San Martín ha editado un volumen dedicado a la recepción de la Fenomenología en España: Javier San Martín (Hrsg.): *Phänomenologie in Spanien*. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2005.

²² Esta objeción reaparece, señala San Martín, en *Teoría y Realidad del Otro* de Pedro Laín Entralgo (1961). Cfr., *Lección Primera*, 26.

²³ Ver a este respecto el libro ya clásico de Philip W. Silver: *Fenomenología y razón Vital. Génesis de “Meditaciones del Quijote” de Ortega y Gasset* (Madrid: Alianza Editorial, 1978).

²⁴ Cfr., *Lección Primera*, 45 y ss. Ver a este respecto también: Antonio Ziri6n: *Historia de la Fenomenología en M6xico*. Morelia: Jitanj6fora, 2003.

²⁵ Como lo recuerda San Mart6n, el breve texto presentado por Gaos en ese Simposio llevaba por t6tulo justamente “*La Lebenswelt de Husserl*”. Cfr., *Lección Primera*, 48 y ss.

²⁶ Cfr., Fernando Salmer6n: *Gaos y la filosof6a iberoamericana*. M6xico: El Colegio Nacional, 2006 y “*Nota sobre la recepci6n del an6lisis filos6fico en Am6rica Latina*”, en *Isegor6a* 3 (1991): 119-137. Cfr., *Lección Primera*, 46.

²⁷ Agradezco en este punto los comentarios de Antonio Ziri6n.

²⁸ V6ase en este sentido, por ejemplo: Frank, Manfred and Niels Weidtmann (Hrsg.): *Husserl und die Philosophie des Geistes*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 2010.

²⁹ Por ejemplo en *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie* (1932) y en su obra en coautor6a con Thomas Luckmann *Strukturen der Lebenswelt* (1975).

³⁰ Pienso en su obra cl6sica escrita en coautor6a con Peter L. Berger *The Social Construction of Reality* (1966).

³¹ Por ejemplo en la ya mencionada *Theorie des kommunikativen Handelns* (1981).

