

La fenomenología en el “nuevo” Husserl

Reseña al libro de Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid, 2015, 204 pp. ISBN: 978-84-9879-591-2

Por Rubén Sánchez Muñoz

Entre el 16 y el 20 de abril de 2012, Javier San Martín convocó a un curso en la Universidad de Guanajuato a través del programa de doctorado en Filosofía de la División de Ciencias Sociales y Humanidades. El curso prometía hablar de “el nuevo Husserl”. En aquella ocasión yo mismo pude asistir a este curso –por alguna fortuna del destino sin duda- y junto con Cintia C. Robles Luján pudimos entrevistar a Javier San Martín sobre la novedad que suponía este Husserl que nos venía a presentar.¹ Ahora me complace presentar las líneas fundamentales del curso que está contenido en este libro, pero las cuales sin duda se han ampliado hasta convertirse en una magnífica presentación de esto que San Martín se ha dado a bien nombrar “la nueva imagen de Husserl”. El texto que presento va acompañado de algunas reflexiones y anotaciones personales.



375

FEBRERO
2016

Donn Welton había recopilado en 2003 una serie de trabajos de especialistas como Klaus Held, David Carr, Dan Zahavi, John J. Drummond, Dieter Lohmar, Lanei Rodemeyer, Rudolf Bernet, Anthony J. Steinbock y el propio Donn Welton en el que se hacía frente a varios problemas que habían sido mal interpretados en Husserl. El título que dio al libro fue *The New Husserl. A Critical Reader* (Indiana University Press, Bloomington), pero en el cual no se explicaba cuál era “la novedad en sentido estricto” de este Husserl nuevo. A un especialista en fenomenología podría parecerle obvia esa novedad, pero podría no dejar de desconcertar a quienes se introducían o empezaban a penas a leer a Husserl. O incluso habría

¹ Cf. La entrevista que se realizó el 17 de abril de 2012 y fue publicada con el título «El nuevo Husserl. Entrevista a Javier San Martín Sala», en *DEVENIRES*, Revista de Filosofía y Filosofía de la Cultura, año XIV, núm. 27, enero-junio 2013, pp. 117-126. Luis Álvarez Falcón recupera algunas de las ideas expuestas por San Martín en aquella entrevista en su artículo “Ideas I. El periodo programático y sus insuficiencias teóricas” en *Investigaciones fenomenológicas*, vol. Monográfico 2015, pp. 37-60.

que decir que posiblemente quienes tendrían más dificultades al enfrentarse con este nuevo Husserl, serían no tanto quienes se iniciaban, sino quienes ya creían saber algo de Husserl y la fenomenología trascendental. Y esto puede tener una plena justificación. Quien se inicia en la lectura de un autor, puede su desconocimiento hasta cierto punto resultarle de gran valor, porque puede acercarse al autor libre de prejuicios, con una mirada atenta y en la mejor disposición de dejarse llevar de la mano del autor, claro, siempre con la voluntad de no asumir nada que no se presente claramente en la experiencia inmediata de la vida. Por el contrario, haberse encontrado ya con un Husserl dado a conocer por muchas décadas a través del estudio de sus obras más conocidas, las obras traducidas al castellano por ejemplo y publicadas por Husserl en vida, podría dificultar el encuentro con exposiciones nuevas en las que se resuelven muchas de las grandes dificultades que se le han atribuido a la fenomenología. Aquí, por cierto, tener una idea previa de lo que es la fenomenología y lo que representa Husserl para la filosofía del siglo XX y más aun para nuestro siglo, podría resultar un prejuicio fatal.

Pues bien, teniendo en cuenta estas problemáticas, especialmente la segunda, Javier San Martín se dio a la tarea de explicitar el sentido de este nuevo Husserl. Pero era nuevo respecto de qué. Pues necesariamente de algo viejo, por tanto de una vieja imagen de Husserl, que San Martín no llama viejo sino “convencional”. La comprensión de lo que significa el nuevo Husserl solo es posible mostrando el Husserl convencional, y el libro comienza en su Lección primera: “La cuestión del «nuevo» Husserl”, exponiendo “las dualidades en que se ha desenvuelto la recepción de Husserl” y la génesis de algunos malos entendidos que han hecho imposible o solo parcialmente posible su comprensión. Por su relación con Ortega, San Martín inicia biográficamente hablando de la recepción de la fenomenología en España a través de Ortega, quien como sabemos ahora, ya había alcanzado una plena comprensión de la fenomenología a la altura de 1914 cuando publicó sus *Meditaciones del Quijote*, obra que no está de más decirlo está llena de finas y preciosas descripciones fenomenológicas. Pero así como Ortega recibió la fenomenología, la cual llegó a calificar como una “buena suerte”, del mismo modo dijo haberla abandonado al mismo tiempo de haberla conocido, especialmente por la recepción que hizo Ortega del idealismo trascendental de *Ideas I* y, consecuentemente, de todas las críticas que realizó a la fenomenología y que tuvo gran alcance en España —e incluso en México— derivado de la idea de la fenomenología que asumieron los alumnos de Ortega en la escuela de Madrid, como fueron Julián Marías, Antonio Rodríguez Huéscar, José

Gaos y, por otro lado, el propio Javier Zubiri –y yo incluiría aquí también a María Zambrano–, quienes transmitieron estas críticas por generaciones o incluso tomaron una postura frente a la fenomenología a partir de allí.

En la primera parte San Martín muestra los rasgos fundamentales de este Husserl convencional, que es el Husserl que aparece retratado en los manuales de historia de la filosofía, pero a través de una imagen que no refleja fielmente al personaje y su obra sino simples “*caricaturas inútiles y descarnadas*” (p. 27). Así, después de mostrar en el §2 las pocas obras que Husserl publicó durante su vida, San Martín expone en el §3 “Los rasgos del Husserl «convencional»”, consecuencia de la recepción de aquellas obras, y los resume en tres puntos básicos, pero de gran alcance.

El primero se refiere a la importancia de las críticas al psicologismo que Husserl llevó a cabo en los *Prolegómenos a la lógica pura* (1900) y de la crítica al antropologismo que está contenida allí mismo. La consecuencia de esas críticas, dicho brevemente, consiste en el “rechazo de la antropología como punto de partida de cualquier explicación en el sistema del saber”. De acuerdo con el planteamiento de los *Prolegómenos*, la fenomenología no sabe nada de las personas ni del ser humano empírico y la conciencia empírica. En este nivel la fenomenología constituye un radical rechazo de la antropología. Le ventaja primera que muestra la fenomenología al acceder a la fundamentación de la verdad y del conocimiento en este nivel, presenta al mismo tiempo el gran inconveniente de no tratar con el ser humano y hasta cierto punto alejarse de él. ¿De quién trata entonces la fenomenología? La respuesta de Husserl más tarde, en *Ideas I* de 1913, por ejemplo al introducir la noción de sujeto trascendental, no dejará de causar sospechas. Ante el sujeto trascendental deshumanizado, el *Dasein* heideggeriano que es presentado en *Ser y tiempo* (1927) como ser-en-el-mundo desde su cotidianidad, como ser humano concreto viviendo en la angustia y presentado como ser-para-la-muerte, tendrá una mejor y mayor recepción. El segundo rasgo o consecuencia ahonda en el primero, pero desde un punto de vista histórico. Derivado de la crítica que Husserl elabora al historicismo y que es presentado en el artículo de *Logos* en 1911, *La filosofía como ciencia estricta*, la propuesta de Husserl parecía alejarse de la historia y, en consecuencia, el sujeto trascendental es ahistórico, está incluso por encima de la historia. El ejemplo al que recurre San Martín aquí es al de la recepción que hizo Ortega de la *Krisis*, la cual no consideraba que fuera una obra de Husserl sino de Fink y todo ello derivado de la idea que

Ortega tenía según la cual Husserl no trataba con la historia, mucho menos de una razón histórica que, el estar tan cerca del planteamiento de Ortega, invalidaría las críticas que Ortega había estado formulando en contra de la fenomenología. Y la tercera consecuencia tiene que ver con la recepción de las *Meditaciones cartesianas*. Este cartesianismo ya aparecía expuesto en *Ideas I*, pero en las *Conferencias de París* de 1929 y todavía más en las *Meditaciones cartesianas* se dejaba ver el cartesianismo de la modernidad al que pronto fue vinculada la fenomenología. En esta obra resultaba de gran novedad la introducción del problema de la intersubjetividad, pero solo para hacer imposible el pensamiento de la intersubjetividad y reducir la actividad filosófica al solipsismo. “El fenomenólogo –afirma el autor de este libro– era un filósofo que se centraba en un sujeto solipsista, por lo que, si la fenomenología era impotente ante la historia, mucho más lo era ante la sociedad” (pp. 36-37).

Acto seguido, derivado de estos tres rasgos, San Martín expone tres duplicidades que se presentan en Husserl. Por un lado, la que se da entre la fenomenología realista de *Investigaciones lógicas* y el idealismo trascendental de *Ideas I*. En segundo lugar, se dio en los años 50’ derivado de la publicación de las dos primeras partes de la *Crisis* y con la cual se llegó a hablar de un triple Husserl: el de las *Investigaciones lógicas*, el de *Ideas I* y el de la *Crisis*. La tercera duplicidad es la misma a la que pertenece esta obra: la duplicidad entre el Husserl convencional y el nuevo Husserl. Era frente al Husserl convencional, dice San Martín, “contra el que cuantos estudiábamos sus manuscritos teníamos que defendernos, porque nos parecía que ese Husserl no era el que aparecía en esos inéditos. Y por esta razón, los textos publicados habían de ser interpretados de otra manera” (p. 37).

En efecto, el §5 está dedicado a exponer la “Noción e historia del «nuevo» Husserl”. En esta historia destaca el libro de Donn Welton que hemos citado al inicio y la importancia de aquellos fenomenólogos que por distintas razones estuvieron cerca de Husserl y pudieron acceder de una u otra forma a las obras que estaba desarrollando el filósofo de Moravia y las cuales permanecieron inéditas por muchos años. Destacan aquí los trabajos de sus tres asistentes Edith Stein, Ludwig Landgrebe y Eugen Fink. Dorion Cairns sobresale también por las conversaciones que mantuvo con Husserl y Fink. La *Sexta meditación cartesiana*, redactada por Fink por petición de Husserl, mismo que pudo hacer todas las anotaciones que consideró pertinentes, influyó notablemente en la filosofía francesa a través, en un primer momento, de Maurice Merleau-Ponty, entre otros autores. En efecto, “Todos estos autores

vivieron la reflexión de Husserl desde dentro, conociendo los manuscritos y los problemas que este tenía para transmitir la novedad de su filosofía muchas veces con palabras de la tradición. Por supuesto, su visión estaba alejada de la del Husserl convencional, pues su comprensión contaba con las aclaraciones de Husserl que permitían comprender las expresiones de éste en su época de Gotinga” (p. 44). En Italia, por ejemplo, sobresalieron los trabajos de Enzo Paci. En Alemania, incluso, Klaus Held fue quien se dedicó desde un principio al estudio de los manuscritos inéditos de Husserl y, Bernhard Wandelfels, aunque a través de la fenomenología francesa más que por los manuscritos de Husserl, también contribuyó al contenido de la fenomenología del nuevo Husserl.

Hay un par de ejemplos que llaman mucho la atención en la exposición de San Martín. El primero tiene que ver con su encuentro con Ortega y la lectura que en su momento hizo de *El hombre y la gente*, donde se hallan contenidas importantes descripciones fenomenológicas que se enmarcan perfectamente bien dentro de la fenomenología trascendental en su aspecto de filosofía genética de Husserl. ¿Se había realmente distanciado Ortega de la fenomenología? En otras obras San Martín ha defendido la tesis de que la fenomenología es la filosofía de Ortega.² Pero este encuentro, al margen de las afirmaciones en las que Ortega mismo se deslindaba de la fenomenología, sólo podía suponer el desconocimiento de Ortega de los materiales inéditos y del giro que las investigaciones de Husserl habían alcanzado en materiales como *Ideas II*, donde se muestra claramente la idea del sujeto trascendental como sujeto de habitualidades, por tanto como persona humana concreta en el mundo circundante como mundo cultural, sin dejar de mencionar la introducción del mundo de la vida como vía de acceso a la reducción trascendental contenido en la *Crisis*. Ortega, en su propia opinión, creyó haberse distanciado de la fenomenología cuando en realidad sus propias investigaciones muestran lo bien que pudo anticipar las líneas que la fenomenología abría en dirección a la razón vital y al mundo de la vida (§1). El segundo aspecto importante, dentro de muchos otros, es la recuperación que hace San Martín de las anotaciones de José Gaos en el congreso sobre el mundo de la vida que se realizó en México en 1963 en el marco del XIII Congreso Internacional de Filosofía (§6), entre quienes se encontraban Ludwig Landgrebe, Enzo Paci y John Wild quienes defendían la nueva imagen de Husserl frente a un José Gaos que se había quedado con la imagen convencional. “Sus diversas anotaciones muestran la violencia del

² Cf. Javier San Martín, *La fenomenología de Ortega y Gasset*, Madrid, Biblioteca Nueva/Fundación José Ortega y Gasset – Gregorio Marañón, 2013, p. 13.

choque entre estas dos concepciones” (p. 48). En su comunicación se dejan ver los tres rasgos que definen la imagen convencional de Husserl. A Gaos le movieron profundamente las exposiciones de este Congreso, sobre todo los problemas de la historia que se vinculan con el mundo de la vida y el problema del cuerpo en que habita la subjetividad trascendental.

La Lección segunda se dedica a exponer “Las tres etapas universitarias de Husserl: Halle, Gotinga y Friburgo de Brisgovia” (§§7-11) y en ella San Martín muestra la génesis de los conceptos de la fenomenología en cada época universitaria, lo cual posibilita una mayor comprensión de la fenomenología. Por cuestiones de espacio no podemos detenernos en esta lección. Vamos a ver mejor, en función de lo que se expone en las Lecciones tercera, cuarta y quinta, cómo se responde a cada uno de los tres aspectos del Husserl convencional, aunque ciertamente el libro engloba más cosas.

En la Lección tercera: “La revisión de *Ideas* de 1913” muestra el plan programático de *Ideas*. San Martín enfatiza la importancia de los análisis contenidos en *Ideas* II, donde “Husserl se apresta a analizar ya en concreto un conjunto de objetos que se dan en la conciencia trascendental”. Tres son los objetos analizados. En primer lugar, Husserl muestra que nuestro mundo no es nunca y solamente el mundo de la física, el mundo del que habla la ciencia, sino que nuestro mundo es el mundo animal, el mundo de la percepción; el otro objeto que Husserl describe es el de la subjetividad trascendental como cuerpo animado o vivo (*Leib*), ya que el cuerpo “es uno más en el campo de la donación de la subjetividad trascendental” (86). En este análisis sale a relucir un aspecto importante de la antropología de Husserl: que el hombre es unidad de cuerpo y animación y es algo que aparece en el campo de la subjetividad trascendental. Y el tercer objeto es el mundo de la cultura o el mundo del espíritu que es el mundo donde el ser humano (ya entendido como persona) hace su vida. Con esto se muestra el impacto que ya *Ideas* II tiene sobre la recepción de *Ideas* I en el Husserl convencional. Y esto es así debido a que, como muestra San Martín, solo por mencionar un caso, el problema de la percepción es presentado en *Ideas* I bajo un esquema de la percepción que sería como la percepción animal y que, por tanto, no es el modo como percibimos en nuestro mundo circundante; en cambio la presentación que hace Husserl de la percepción en *Ideas* II es completamente distinta, porque allí se ve claramente el análisis genético de la percepción donde se aparece el vínculo estrecho que tiene nuestra percepción del mundo con la cultura y se expone además que el sujeto trascendental se halla en el mundo habitando un

cuerpo. Pero la idea de persona que allí está contenida del sujeto trascendental, abre líneas claras en dirección de la historia, porque se trata de un yo personal que es, por el despliegue de sus habitualidades, un ser histórico. La distinción entre el mundo naturalista y el mundo personalista cobra una importancia singular de gran alcance, porque si bien es cierto el mundo del que se hablaba Husserl en *Ideas I* no es el mundo humano, el mundo del que habla la ciencia tampoco lo es. “La actitud personalista es la actitud primera que tenemos en la vida” (§14, pp. 101 y ss). Las críticas de Heidegger a Husserl, según las cuales Husserl analiza el mundo sin predicados culturales, lo que él sí hacía ya en *Ser y tiempo* en 1927, sólo pueden tomarse en serio cuando aun no se conoce el segundo libro de las *Ideas*. Ciertamente, no hay que omitir la responsabilidad de Husserl al hacer posible estas críticas no dando a conocer los resultados de sus investigaciones, ni mucho menos se trata de quitar mérito al trabajo de Heidegger. El §15 está dedicado al análisis de “El yo y su contenido” y el §16 a “El problema de la realidad en la fenomenología”.

La Lección cuarta se intitula “Filosofía, vocación e historia” y en ella San Martín defiende la unidad de la fenomenología trascendental. Hay entre *Investigaciones lógicas* (1900-1901), *Ideas I* (1913) y la *Crisis* (1936) una misma preocupación y por lo tanto un despliegue de la fenomenología, no tres momentos separados sino una continuidad. La tesis de San Martín es que detrás “de la configuración de la fenomenología está *el debate por la imagen del ser humano*” (p. 128). Pero en el contexto de la Primera Guerra Mundial, ya en la etapa de Friburgo, Husserl se pregunta por la función de la fenomenología, lo cual tiene necesariamente que abordar desde un punto de vista histórico, genético, para exponer “los fallos de la cultura europea”. De este modo “lo que Husserl pretende en Friburgo es explorar la función de la filosofía, ver cómo la filosofía, en su caso, la fenomenología, puede pensar lo que había pasado, las raíces de la naturalización de la razón, convirtiéndola en un puro hecho y, si es posible, proponer soluciones” (p. 129). Pero esta línea fue desconocida por los partidarios del Husserl convencional. Por ejemplo, la función práctica de la fenomenología, como la llama San Martín, queda expuesta en cuatro temas. “El primer tema básico sería el del sentido de Europa y la cultura filosófica que parecía definir dicho sentido, puesto en cuestión por el fracaso que la guerra supone. El segundo es la ética, pues para la evaluación de la cultura, es imprescindible contar con una ética. El tercero... [trata de] la función de la filosofía... El cuarto tema... [se refiere] a la vuelta de la fenomenología a la historia” (p. 132). Sobre estas cuestiones San Martín expone en el §18 “Las conferencias sobre el ideal del

ser humano” donde muestra la preocupación por la imagen del ser humano a través de las conferencias que Husserl pronunció a los combatientes de la Primera Guerra en 1917 (mismas que se publicaron por primera vez en el tomo XXV de *Husserliana* en 1987). La idea de un Husserl como “espectador desinteresado” se rompe con los análisis sobre los ideales éticos y religiosos que deben guiar a la humanidad. En estas conferencias se deja ver que Husserl “se toma en serio los problemas más acuciantes de la vida humana, pero con las armas de la filosofía” (p. 142). Siguiendo a Fichte, habla entonces de la necesidad de un orden moral del mundo en sentido práctico. Como consecuencia “Con estas conferencias Husserl marca el camino que seguirán su ética, su filosofía de la historia y su filosofía de la cultura, que son los tres grandes núcleos temáticos que va a tratar en los años de Friburgo” (p. 143). Acto seguido San Martín expone en el §20 “Las lecciones de ética y la idea de una cultura filosófica” donde comenta la importancia de las lecciones de ética de Husserl de 1920 que repetirá después en 1924. En ellas sobresalen dos cosas: por un lado, el valor que alcanzan los sentimientos o la vida afectiva para la ética y, por otro lado, la exposición del imperativo categórico de la ética de Husserl. El imperativo dice: “haz lo mejor en cada momento, según las circunstancias posibles” (p. 146). San Martín da continuidad a estos análisis en el §21 donde expone “Los artículos sobre renovación del hombre y la cultura” que Husserl escribió entre 1922 y 1924 para la revista japonesa *Kaizo* y los cuales se publicaron en *Husserliana* XXVII en 1988. Hasta aquí la conclusión de San Martín es la siguiente: “Con estos escritos, el Husserl «convencional» queda superado, ya que estos textos deshacen desde su raíz la idea de un Husserl solo teórico y ajeno a la historia” (p. 150).

Finalmente, la Lección quinta la dedica San Martín a “Los dos comienzos de la filosofía: desde las ciencias humanas y desde las ciencias naturales”. Ante la visión convencional de Husserl en la que se identificaba su fenomenología con un cartesianismo, San Martín muestra cómo el propio Husserl desarrolló una crítica muy seria al camino cartesiano como vía de acceso a la reducción trascendental. Aquí se vale San Martín de las *Conferencias de Londres* que Husserl dictó en 1922, a la altura de sus reflexiones sobre *Renovación*. En efecto, en ellas Husserl desarrolla una fenomenología crítica que ya había anticipado desde las lecciones de 1910 sobre los *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Dicha crítica de 1922 abre la puerta para una revisión del método fenomenológico e incluso para evaluar los alcances de la fenomenología. La crítica al camino cartesiano de la reducción, abre la posibilidad de nuevos caminos que Husserl va a explorar,

como son el caso del camino a través de la psicología y el camino del mundo de la vida (*Lebenswelt*). En las primeras páginas de las *Conferencias de Londres* es posible percatarse de la importancia que había alcanzado la ética en sus reflexiones y de cómo para Husserl “la tarea de la filosofía es una tarea práctica” (p. 163). La filosofía representó para Husserl una “renovación”, e incluso llegó a pensarla a través de la reducción trascendental como una “conversión religiosa”. La filosofía implica una “*conversión personal*” la cual no puede estar separada de una “*conversión moral*” (p. 163). En este sentido la filosofía se despliega en la constante preocupación por alcanzar una humanidad auténtica. “Para Husserl –dice San Martín–, en la conversión o giro filosófico está implícito un modelo normativo o regulativo al que se subordina el resto de las actividades. La filosofía implica un «despertarse éticamente» (Hua XXXV 58, 2003) y tomar aquella determinación radical por la que se decide a ser un ser humano verdadero, un ser humano ético, que aspira a una vida nueva, una vida desde la conciencia moral, una conciencia que se legitima de manera clara ante sí misma” (p. 165). El §23 lo dedica San Martín a la presentación de “Los cursos de 1922/23 y 1923/24” que son los cursos de Husserl sobre la *Introducción a la filosofía* y sobre *Filosofía primera*. El libro termina exponiendo en el §24 “*La crisis de las ciencias europeas: algunas notas sobre su sentido*”.

A la luz de *La nueva imagen de Husserl* de Javier San Martín ¿cómo podríamos seguir tomando en serio al Husserl convencional y sobre todo a quienes obstinadamente se mantienen en esta postura y desde allí intentan desacreditar el rigor científico al que aspira la fenomenología? Este libro muestra el camino que hay que seguir en las futuras investigaciones fenomenológicas; muestra también el valor práctico de la fenomenología e implícitamente la función humana de la filosofía fenomenológica a través de la ética. Al mismo tiempo, expone la actualidad de Husserl y la vigencia de sus ideas de cara al horizonte filosófico contemporáneo.

