

EL NUEVO HUSSERL. ENTREVISTA A JAVIER SAN MARTÍN SALA

Rubén Sánchez Muñoz
Cintia C. Robles Luján
Universidad Veracruzana

A medida que pasan los años las obras de Edmund Husserl siguen publicándose. Este acontecimiento tiene su razón de ser en el hecho de que Husserl publicó relativamente poco en vida. La mayoría de sus investigaciones quedaron inéditas. Resultó decisivo que a su muerte el franciscano belga Hermann L. van Breda pudiera rescatar dichos textos de más de 40 mil folios, mismos que hoy conforman el Archivo Husserl en Lovaina. La publicación de *Husserliana* que a la fecha consta de XL tomos —aunque en su mayoría sigue estando sin traducir al castellano y por tanto sigue siendo desconocida por el gran público interesado en la fenomenología husserliana— ha abierto la sospecha —que por cierto no es nueva— de que el pensamiento de Husserl nos ha llegado de un modo demasiado fragmentado y que, en comparación con las obras inéditas del filósofo de Moravia, los textos que se publicaron al inicio del movimiento fenomenológico de Husserl, y que llegaron a nuestras manos gracias en un primer momento a las traducciones de Manuel García Morente y José Gaos, son bastante escuetos y dicen muy poco de lo que la fenomenología en su conjunto, como proyecto filosófico y científico, se propone o, al menos, de que lo expuesto en dichos textos es oscuro y, por tanto, no es del todo comprensible. Y esta

es una de las razones, habría que mencionar aparte las incomprensiones de los términos y su relación con el resto de la obra, que han dado vida y difusión al conjunto de herejías, como suele decir Paul Ricoeur, respecto de la fenomenología y su historia.

Para hablar de fenomenología, especialmente del nuevo Husserl y sus relaciones con otras ciencias como la antropología, nos encontramos con el profesor Javier San Martín Sala de la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), quien ha estudiado por muchos años al menos tres ámbitos filosóficos importantes: la fenomenología, la antropología y la filosofía de Ortega. Es autor de *La estructura del método fenomenológico* (1986), *Teoría de la cultura* (1999) y, de reciente publicación, *La fenomenología de Ortega* (2012), entre otros libros y una gran variedad de artículos en revistas especializadas.

Cintia Robles (CR): ¿Cuál sería en su opinión la actualidad y el aporte de la fenomenología husserliana al quehacer filosófico actual?

Javier San Martín (JSM): Hay dos puntos básicos que suponen la ruptura del método cartesiano y que son los dos caminos de acceso a la filosofía desde las ciencias naturales y desde las ciencias humanas. Yo creo que la fenomenología fundamenta con rigor la normatividad de las ciencias naturales y la normatividad de las ciencias humanas, y esa fundamentación se hace desde una noción de ser humano que es imprescindible para la teoría, por supuesto, pero también para la práctica, para la política, porque esa es una tesis fundamental de Husserl: que el desplome o el fracaso en la teoría es un fracaso en la práctica; o más bien, que el fracaso en la razón teórica es un fracaso en la razón práctica. O sea, que si somos incapaces de fundar una normatividad en las ciencias, sean naturales o humanas, es porque hemos deconstruido, hemos destruido, el ser humano y un ser humano destruido es un esclavo, un ser incompetente racionalmente y, por tanto, incapaz para la política. Y eso es el totalitarismo...

Rubén Sánchez (RS): Cuando iniciamos la lectura de Husserl o de algún comentarista, creemos entender por dónde van las cosas más o menos en la fenomenología. Sin embargo, al paso del tiempo, al leer o releer, da la impresión de que no hemos entendido nada o que aquello que creíamos entender es incompleto, está a medias o en el peor de los casos simplemente

estamos equivocados. Esta experiencia, que por cierto usted señala en alguno de sus libros, ¿a qué se debe? Porque en muchas formas es una experiencia amarga y decepcionante...

JSM: Yo me refiero a eso en el prólogo a mi libro *La estructura del método fenomenológico* porque es cierto, es desesperante. Ortega también sistematizó ese método. Le llamó el método de Jericó. Los israelitas consiguieron conquistar Jericó dando vueltas y vueltas alrededor de las murallas con el sistema de las trompetas hasta que cayeron. No sabemos cómo con las trompetas se hicieron caer las murallas (risas), pero la metáfora es interesante. Es decir, los temas difíciles solamente pueden ser abordados en series dialécticas, que es otra palabra que utiliza Ortega, en series de aproximación.

En Husserl esto es absolutamente imprescindible. Primero por la propia naturaleza de la fenomenología; segundo por la propia naturaleza de las obras de Husserl; tercero por la dificultad del tema. Hay muchas razones que hacen que creamos que hemos entendido la primera lectura aunque, en una segunda lectura, nos daremos cuenta de que habíamos entendido de modo muy limitado, que no lo hemos entendido o que lo hemos entendido al revés. Eso es muy frecuente y es amargo. Pero, qué le vamos a hacer, la fenomenología es una ciencia muy novedosa del siglo XX y su fundador tuvo que luchar con cantidad de desencuentros, de malas interpretaciones, y si se hubiera pasado la vida aclarándolas no habría hecho otra cosa.

Yo creo que ante la primera decepción de los de Gotinga, de pensar que ese idealismo trascendental era una traición a las *Investigaciones Lógicas* él ni se preocupó, siguió. Luego, al final, en una carta de 1933 o 1934, dice: “me acusan de ser idealista, yo soy el menos idealista en el sentido tradicional de la palabra, palabra que por lo demás ya no uso”. Porque realmente no tiene sentido, en el sentido del idealismo trascendental, sino que es justamente un idealismo metodológico que queda superado por el cuerpo, un idealismo metodológico que nunca ignora que entre los hechos físicos descritos por la física y la vida humana está el mundo del sentido que es el mundo humano. Es decir, el mundo humano es el mundo real de la física envuelto en el sentido humano que es la cultura. Porque sentido humano es la cultura, pero también el mundo animal, que el mundo animal no es el mundo del físico: los colores, el horizonte, es mundo animal y ese

mundo animal no es físico, es animal. La vida introduce vectores en el mundo físico que no son físicos. Entonces el mundo humano es un mundo animal y un mundo cultural que re-eleva ese mundo animal al sentido humano. Esto es muy importante tenerlo en cuenta y la fenomenología nos lo enseña y no tiene nada que ver con el idealismo, con el idealismo en el sentido de que estamos encerrados en nuestra propia realidad, en un subjetivismo. Nada de eso. La fenomenología en el sentido tradicional es realista, pero no se trata de un realismo físico, sino que estamos en el mundo humano que es el único mundo real. El mundo humano pleno de sentido animal y cultural...

RS: Habla usted de un nuevo Husserl. Quisiera que nos hablara de ello. ¿Cómo hay que comprender esta expresión?

JSM: Es el título que le dio Donn Welton a su libro, *The new Husserl: a critical reader*, con el que afloraba un Husserl muy distinto al Husserl convencional que se había manejado, que se maneja en la escuela, en los textos tradicionales de la historia de la filosofía y que es un Husserl que los que hemos leído los manuscritos del propio Husserl o las obras de Fink, de Klaus Held, de Merleau-Ponty, pensamos que es el Husserl con el que hemos tenido contacto siempre; y “nuevo” es porque, ahora que están publicadas la inmensa gran mayoría de las obras inéditas de Husserl, sus escritos póstumos, sabemos que ese Husserl que explica Fink o Landgrebe, o en el que se basa Merleau-Ponty es el único Husserl que es el Husserl auténtico y que es el que hemos estudiado todos lo que hemos leído los manuscritos como Enzo Paci y otros italianos. Y es “nuevo” por esta coyuntura de que por fin nadie piensa que ese Husserl convencional es el Husserl real sino que eso es una caricatura de lo que estaba haciendo Husserl...

RS: Pero hasta dónde Husserl mismo hizo posible esta caricatura ya que publicó muy poco en vida...

JSM: Claro...

RS: Es decir, ¿por qué razón Husserl no publicaba sus manuscritos?

JSM: Eso es difícil de responder. ¿Por qué no publicó las *Ideas II*? Pues, porque nunca se sintió satisfecho con ellas. Pero este texto hubiera resuelto muchos problemas de falsa comprensión de *Ideas I*. Es difícil decirlo. Quizás la preparación de un texto para la publicación lleva mucho trabajo y Husserl no estaba dispuesto a sacrificar su trabajo por el tiempo de preparación que

es un tiempo inútil, es decir, no es un tiempo de producción profesional, sino que es un tiempo dedicado a una tarea obligatoria, pero accidental.

Luego las *Meditaciones cartesianas* no las quiso publicar en alemán, porque estaba todo preparado. ¿Por qué? Pues porque no estaba tampoco contento con ese texto en alemán. Pensó tal vez que para los alemanes este texto no vale, para los franceses sí que no entendían mucho de fenomenología, pero para los alemanes que son más exigentes no vale. Lo mismo le pasó con los *Londoner Vorträge* de 1922 que estaban también preparados para publicación. Natorp le pidió que lo publicara, y él dejó a algunas personas el texto, pero él no lo quiso publicar. Y claro, eso ha tenido consecuencias: de ahí se ha constituido ese Husserl convencional que ha supuesto un rechazo, una pérdida de la fenomenología en cantidad de sitios y que está costando trabajo superar.

Pero yo creo que ahora empieza a tener la fenomenología una vigencia muy superior a la que podíamos esperar hace treinta años. Hace treinta o cuarenta años éramos motivo de broma con lo de la *epojé*. Ahora ya se nos toma más en serio. Y eso es general. En México pasó lo mismo. Después de la muerte de Gaos la fenomenología desapareció en México. Los discípulos de Gaos, como Luis Villoro, todos se pasaron a la filosofía analítica y abandonaron la fenomenología. Hasta Antonio Zirión es cuando realmente empieza a haber un renacimiento de la fenomenología en México. En España lo que ocurrió con Ortega fue funesto, pues como dice que abandonó la fenomenología, la fenomenología también en gran medida desapareció. Y nos costó mucho volver a recuperarla. En Francia al menos entre Merleau-Ponty, Derrida, Ricoeur mantuvieron la fenomenología viva. Pero en Alemania también desapareció muchísimo. En Alemania en las cátedras, quien dominaba era Heidegger. De Husserl se hacía poquísimo. Yo creo que en gran medida esto se debió a la falta de textos, la dificultad misma de la fenomenología y es curioso que siendo una filosofía alemana tenga mayor vigencia en cualquier otro país que en la propia Alemania. Es curioso.

RS: Desde el inicio de la fenomenología, estamos pensando en las *Investigaciones Lógicas* publicadas en 1900-1901 la primera edición, Husserl elabora unas críticas fuertísimas al relativismo en distintas vertientes. ¿En qué sentido aquellas críticas de Husserl al relativismo tanto epistemológico

como cultural son aún vigentes? ¿Podría orientarnos sobre este asunto? Dicho más ampliamente: ¿aquellas críticas de *Investigaciones Lógicas* tienen alguna relación con “el olvido del mundo de la vida” que leemos en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*?

JSM: Claro. Es que precisamente la crítica al relativismo cultural, por ejemplo, procede de *La crisis de las ciencias europeas*. No específicamente del texto, ya que en el propio texto de *La crisis...* hay una ruptura que yo trato en mi libro *Fenomenología y antropología* en la tercera parte. En él identifico con toda precisión dónde está el lugar en el que falta precisamente la crítica al relativismo que es necesaria. Porque ahí Husserl, en el camino del mundo de la vida, hace una exposición de lo que serían las ciencias humanas del mundo de la vida que necesitan ellas mismas una fundamentación, y después dice que estas ciencias del mundo de la vida, que son las ciencias humanas del mundo de la vida, no son suficientes, que tenemos que pasar a una nueva tarea. Claro, no explica por qué no son suficientes. Pero eso lo explica en *El origen de la geometría*. ¿Por qué las ciencias del mundo de la vida no son suficientes? Porque ellas mismas necesitan una fundamentación que las lleve más allá del relativismo, porque las ciencias del mundo de la vida, la antropología cultural por ejemplo, se basan en un relativismo cultural. Y si las ciencias del mundo de la vida siguen el relativismo cultural, no podrán hacer ciencia del mundo de la vida. Por tanto, es necesario fundamentar esa superación del relativismo cultural.

Yo abordo ese problema también en mi libro *Para una superación del relativismo cultural*, porque me parecía que es absolutamente imprescindible la superación del relativismo cultural para hacer ciencia antropológica. Pero claro, quien realmente fundamenta la superación de este relativismo cultural es la fenomenología. Ella es una filosofía que pretende, a partir de la vivencia de la verdad, de la vivencia de la percepción, poner las bases de la verdad originaria, de la vivencia originaria, de la razón originaria, siempre más allá de cualquier cultura.

Uno de los problemas actuales de las ciencias humanas es que dan por hecho que el relativismo cultural es el horizonte irrebalsable. ¿Pero cómo vamos a hacer una ciencia humana desde el relativismo cultural? Con ello se quiere decir que una cosa vale para este pero para aquel no; para este pueblo

vale y para el otro pueblo no vale. Claro, no valdrá en la medida en que esos dos pueblos estén aislados y cada uno de ellos esté viviendo inmerso en su cultura, en una cultura en la cual no entra la ciencia. No es que no valga porque no vale para esos pueblos, sino porque la cultura de esos pueblos no tiene ningún lugar en el cual encajar la ciencia, pero si encajamos la ciencia como toda cultura desarrollada por sí misma permite desarrollar la ciencia, entonces la antropología cultural debe valer para todos. No se puede decir que la antropología cultural está en el horizonte del relativismo cultural. Eso es un disparate, pero ahora es un dogma de las ciencias humanas. De la antropología cultural es un dogma absoluto y eso es lo que dicen algunos: la única salida para la antropología cultural es el relativismo cultural. Pero entonces han dejado de hacer antropología cultural como ciencia, porque desde el relativismo cultural no se puede hacer ciencia antropológica.

RS: Personalmente, ¿usted qué opina del movimiento fenomenológico en general y particularmente qué opina de Husserl?

JSM: A mí me parece que el movimiento fenomenológico es el gran movimiento filosófico del siglo XX. Los mayores pensadores de ese siglo están en el movimiento fenomenológico. Prácticamente en toda Europa y en Estados Unidos, curiosamente, ahora el movimiento fenomenológico tiene una fuerza inmensa y desde hace mucho tiempo grandes comentadores de la fenomenología de Husserl proceden de Estados Unidos.

La fenomenología de Husserl a mí me parece que es una filosofía muy amplia, que es difícil, compleja, pero que, en mi opinión, tiene respuesta a la mayor parte de los problemas que se plantean en la filosofía. Como es difícil es muy abierta y es difícil que nos pongamos totalmente de acuerdo sobre su verdadero sentido o sobre cómo se tratan los problemas, porque son problemas sumamente difíciles, pero es una filosofía en pleno vigor. Nos será difícil tener una visión clara de todas las obras de Husserl, porque cada vez que publican una es abrir una nueva tarea y no es fácil estar continuamente abriendo nuevas tareas. Llega el momento en que uno ya no puede seguir las publicaciones, ni siquiera las de Husserl.

CR: Por otro lado, ¿qué recomendaciones podría darnos a quienes iniciamos el estudio de las obras de Husserl y, por tanto, cómo podemos introducirnos en la fenomenología no sólo como método, sino como una forma de hacer filosofía?

JSM: A Husserl hay que tomarlo con mucha paciencia y partiendo de que todo lo que se aprende debe servir solamente como un primer peldaño para subir al siguiente peldaño, en el cual habrá que revisar prácticamente todo lo que se ha hecho en el primero. Esto pasa con muchos pensadores. También pasa con Kant. Pero con Husserl es especialmente significativo. Yo recomendaría las obras más sencillas de Husserl: *La idea de la fenomenología*, los “Prolegómenos a la lógica pura” contenidos en el primer tomo de *Investigaciones Lógicas*. Estos hay que leerlos a fondo. Son fáciles de leer. El artículo de *Logos*: “La filosofía como ciencia estricta”, que es muy importante y es sencillo también de leer; las *Meditaciones cartesianas* sin perder tampoco tanto tiempo en ellas, porque la quinta meditación ya es un poquito más complicada y si uno quiere entender a Husserl a la primera, pierde el tiempo. Es preferible hacer una lectura rápida, luego leer bibliografía secundaria, tres o cuatro introducciones a la fenomenología, y luego volver otra vez sobre esos textos. Cuando uno tenga un poquito más de humor hincarle el diente a las *Ideas 1*, leer *La crisis de las ciencias europeas* que ya es más importante pero en una segunda instancia. En un primer momento hay que leer los textos fáciles, pero sin invertir mucho tiempo, porque es preferible ir un poquito rápido y volver después en una segunda lectura, en una tercera y en una cuarta que habrá que hacer... y luego hasta que uno considere que ya es un entendido (risas), pero eso tarda en llegar.

CR: Me gustaría que nos hable un poco de las relaciones que hay entre la antropología y la fenomenología. ¿De qué forma la fenomenología puede ser un soporte para las investigaciones de antropología filosófica actual?

JSM: Bueno, ese es un poquito mi centro de formación profesional, porque cuando empecé a estudiar fenomenología, siempre me gustó la antropología y cuando leí los textos de la intersubjetividad en el año de 1973, que es cuando se publicaron, a mí me pareció muy importante hacer una antropología desde la fenomenología, como dice Husserl, hacer una antropología fenomenológica.

Lo que pasa es que en Husserl es un problema muy arduo, porque la fenomenología husserliana mantiene con la antropología una relación muy ambigua. Yo escribí un artículo que se titula “Fenomenología y antropología” en el que demuestro que si la postura explícita de la fenomenología de Husserl

es que la fenomenología no es una antropología, la postura implícita es que es una antropología porque el sujeto trascendental es lo que constituye más íntimamente al ser humano. De manera que, si la antropología filosófica no es capaz de incorporar lo que Husserl dice de ese sujeto trascendental, pierde lo más específico del ser humano y, por tanto, no es antropología, hace otra cosa. Entonces, la fenomenología husserliana, realmente, yo diría que es el marco o la matriz que tiene que servir para la antropología filosófica.

Ahora mismo el texto de Blumenberg, *Descripción del ser humano*, es muy importante. Se publicó el año pasado (2011); son unas lecciones de 1977 en las que Blumenberg se plantea muy bien esta relación ambigua de la fenomenología de Husserl con la antropología, porque empieza diciendo que la fenomenología no puede ser una antropología porque justamente la fenomenología busca un concepto de conciencia que no sea humano, que sea general y por tanto trasciende a cualquier antropología. Pero resulta que, para que la fenomenología sea una ciencia, para que el sujeto de la razón tenga vigencia, necesita de los otros y los otros se me dan mediante su cuerpo, en la intersubjetividad y, por tanto, estamos hablando de seres humanos, por ende, estamos haciendo antropología. La antropología es la condición de posibilidad de la propia fenomenología. Blumenberg sigue de modo muy agudo esa problemática, esa duplicidad y ambigüedad de la fenomenología husserliana respecto de la antropología de una forma muy interesante, por la necesidad que la fenomenología tiene de la intersubjetividad. Y cuando hablamos de intersubjetividad estamos hablando de personas humanas concretas. Yo sigo trabajando en una investigación que inicié en 1989 sobre este tema, porque me parece que es un tema de mucho vigor, de una gran vigencia.

Voy a decir algo más: el lugar profesional en el que el fenomenólogo se encuentra más cómodo es en antropología filosófica. Eso quiere decir algo. Evidentemente un lógico puede ser fenomenólogo o un fenomenólogo puede ser lógico, pero sabe que si es lógico está dejando de lado muchísimas de las preocupaciones de Husserl que yo creo que terminan siendo propias de una antropología filosófica, que se hace el lugar natural, diríamos, del fenomenólogo, pero además puede hacer filosofía de la historia, metafísica, puede hacer de todo evidentemente. Pero creo que la parte que más gusta a

los fenomenólogos es la antropología filosófica. Por ejemplo Landgrebe tiene un artículo precioso de antropología filosófica en el libro *Individualidad y facticidad* que es una recopilación de artículos, porque antes o después el fenomenólogo siempre tiene que plantearse la pregunta “¿qué es el ser humano?”. Y en realidad la fenomenología responde a eso...

Notas

* La entrevista se realizó el 17 de abril de 2012 en la ciudad de Guanajuato, Gto., en el marco del curso *El nuevo Husserl* dictado por el profesor Javier San Martín en la Universidad de Guanajuato.

Recepción de la entrevista: 18 de mayo de 2012

Aceptación de la entrevista: 9 de julio de 2012