

Entrevista a Javier San Martín*¹

Rodrigo CÁRCAMO AGUAD

Rodrigo Cárcamo: Profesor San Martín, usted nos ha enseñado a distinguir entre una fenomenología crítica y una fenomenología descriptiva; y aunque hay ciertas tensiones entre ambas, la distinción es fundamental para defender el proyecto filosófico de Husserl como un todo coherente. Para comenzar nuestra entrevista desearía preguntarle: ¿por qué es tan importante esta distinción?

Javier San Martín: Dentro del proyecto husserliano, la fenomenología descriptiva es una fenomenología de la experiencia; y para tener seguridad de que opera bien debe ser sometida a control. Husserl toma como modelo el método científico: el primer paso son los descubrimientos, los primeros hallazgos; luego, un segundo paso necesario es someter esos hallazgos a la posibilidad de ser repetidos por la comunidad científica. Sin este segundo paso no hay ciencia porque necesitamos verificar los descubrimientos, los procedimientos y los resultados; es decir, hay que protocolizar los elementos. En el caso de la fenomenología, este segundo paso sería la fenomenología crítica. En un principio, a esta distinción apenas se le dio importancia, aunque hay que tener en cuenta que la primera vez que apareció fue en las lecciones de 1910-1911, que fueron publicadas recién en 1973 como *Los problemas fundamentales de la fenomenología*. Pero donde Husserl desarrolla propiamente la fenomenología crítica es en las lecciones de 1922-23, que son las que hoy están publicadas como *Einleitung in die Philosophie*, y que también permanecieron inéditas, hasta 2003. Yo expuse la idea de esa fenomenología crítica en la introducción a la traducción de *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, que publicamos en 1995. Esta traducción va a salir nuevamente porque esa obra de Husserl de 1910-1911 es muy importante. Además, es relativamente desconocida porque está casi descatalogada. Pero hasta que no imparte las lecciones de 1922-23, Husserl no va a llevar a cabo la fenomenología crítica.

* La entrevista que se publica a continuación apareció en el libro del profesor Rodrigo Cárcamo Aguad *Filosofía en diálogo* (2020). Se reproduce aquí con su permiso y el de la editorial Prometeo. *Investigaciones Fenomenológicas* quiere agradecer a ambos su ayuda y generosidad.

¹ La entrevista se realizó el 26 de septiembre de 2018 en las dependencias de la Universidad de Valladolid, en Valladolid, España.

RC: ¿En estos años Husserl comenzaría a decir que, para llevar a cabo la fenomenología, se necesita ampliar el campo de la inmanencia a lo implicado en la experiencia?

JSM: Claro, aunque en las lecciones de 1910-1911 ya hay una corrección que consiste en redefinir el concepto de inmanencia; pero esto no es todavía una crítica; es solo una corrección al método. Husserl se da cuenta de que, en realidad, las cosas tienen una implicación de otras experiencias posibles, y como al principio estas experiencias no están dadas en inmanencia, habían sido excluidas. Pero entonces corrige y dice: «No, no, lo inmanente no es solo lo que se me da, sino también lo que se me puede dar, lo implicado. Como el objeto total no se me puede dar, por tanto, esto es lo que quedaría sometido a la *epojé*». Esta es la corrección: si eliminamos lo implicado, entonces el fenómeno desaparece. Nos quedamos sin la realidad del mundo.

RC: ¿Esta corrección es uno de los puntos fundamentales de defensa en contra de los críticos de Husserl que señalan que nunca pudo escapar del fantasma del solipsismo?

JSM: Exacto, porque si lo implicado está en el hecho fenomenológico, entonces el otro está metido en el método tal como lo está todo aquello que se puede dar, aunque, en el caso del otro, la única diferencia es que este otro implica algo que no se puede dar; que es, precisamente, la experiencia propia del otro. A esto llega Husserl en una de las leyes que propone en *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, la ley que dice que las conciencias no se pueden sumar, que eso es imposible. No se pueden hacer esos experimentos en que se mezclan dos conciencias, porque esa imposibilidad es lo que hace que el otro sea un otro. Pero, a su vez, esa imposibilidad es lo que hace que la vista del otro haga constituir el mundo como una objetividad irrebasable a mi experiencia propia, porque todos los otros tienen vistas propias sobre lo mismo que tengo yo; pero son otras. Esto es lo que constituye la densidad objetiva del mundo.

RC: Si esa obra se publicó recién en 1973, muchas críticas a la fenomenología solo responderían al desconocimiento de los textos que no fueron publicados por Husserl, y tengo entendido que son más del noventa por ciento de su obra. ¿Podríamos incluir las críticas de Lévinas o de Buber?

JSM: Sin duda. En el propio Lévinas, finalmente, hay una vuelta a Husserl cuando reconoce que no conocía toda la teoría del otro. Porque lo que desarrolla Husserl en *Meditaciones cartesianas* es muy reducido, terriblemente reducido. En *Meditaciones cartesianas* explica al otro desde una experiencia individual constituida cuando, en realidad, esa experiencia individual constituida no es individual porque hay una génesis del yo en interacción con el tú que, de entrada, hace que ese yo del que parte en *Meditaciones cartesianas* ya no sea un yo, sino un yo con un tú. Pero esto se desconocía; por eso, cuando estos desarrollos se hacen públicos, ciertas críticas a la fenomenología quedan desfasadas. Hay un texto muy interesante que es la contribución de Roberto Walton al homenaje que se le hizo a Guillermo Hoyos. Allí, Walton le hace una crítica a Hoyos. Guillermo Hoyos abandonó la fenomenología y se pasó a la teoría crítica frankfurtiana tomando a Lévinas como modelo de la crítica a la fenomenología; entonces Walton hace una crítica a Hoyos, pero, en realidad, no a Hoyos, sino a Lévinas, porque dice que la teoría de Lévinas queda totalmente desfasada con las publicaciones de Husserliana y, entonces, también Hoyos queda totalmente desfasado.

RC: De la reducción intersubjetiva se conocía poco, y esto condujo a los malentendidos...

JSM: ¡Es que de la reducción intersubjetiva no se conocía nada! La reducción intersubjetiva se cita solo dos veces: una, en el prólogo a *Meditaciones cartesianas*; y la otra sale en el mismo texto, pero en las anotaciones de Husserl, en donde dice: «Aquí empieza la reducción intersubjetiva».

RC: ¿Esta es la reducción intersubjetiva realizada por Fink cuando redacta la *Sexta meditación*?

JSM: Sí. Fink la realiza en la Sexta; pero más precisamente, Fink la hace en el tomo dos de su *Sexta meditación*, que es un texto de reformulaciones de las *Meditaciones cartesianas*, y es en la reformulación de la quinta meditación donde habla mucho de la reducción intersubjetiva. Pero en un principio no teníamos más que esas dos referencias a la reducción intersubjetiva; por tanto, era muy difícil poder dar contenido a esas dos referencias.

RC: Tengo entendido que también Landgrebe la nombró en un texto.

JSM: Sí, Landgrebe la mencionó, pero era un concepto completamente desconocido y poco trabajado; mientras que yo, siguiendo esas dos indicaciones

de las *Meditaciones cartesianas* de Husserl, dediqué la última parte de mi tesis doctoral a la reducción intersubjetiva.

RC: ¿Cuál fue el descubrimiento más relevante del trabajo desarrollado por usted en Friburgo?

JSM: De mi estada en Friburgo creo que lo más importante fue la clarificación de la relación entre *epojé* y reducción porque este ha sido un tópico totalmente malentendido; hasta el propio Husserl confunde reducción y *epojé* hasta muy adelante en su obra. Husserl hablaba de la *epojé* reductiva, e incluso en 1922 utiliza una expresión en la que se ve que aún no tiene clara la diferencia entre *epojé* y reducción, aunque ya a partir de esa lección traza la diferencia porque dice que la *epojé* tiene que ser llevada a reducción.

RC: ¿Se puede hablar, entonces, de una superación de la *epojé*?

JSM: Claro, y ése es el tema fundamental de mi tesis doctoral: distinguir hasta dónde llega la *epojé*, cuándo empieza la reducción y cuál es la diferencia entre ambas. Sucede que Husserl recién toma conciencia de la diferencia en las lecciones de 1922-23. Lo que pasa es que si se entiende la reducción como *epojé*, estamos en una situación algo confusa porque ya no sabemos de qué estamos hablando; y como era así en los textos publicados de Husserl, para todos la reducción y la *epojé* eran lo mismo. Pero después, en el texto de *La crisis* ya dejaba claro que no son lo mismo. Entonces, en el libro *La estructura del método fenomenológico*, en donde está lo fundamental de mi tesis doctoral, clarifico con toda precisión la diferencia. Incluso encontré un texto manuscrito –que ahora está publicado en el tomo 34 de *Husserliana*– en el que Husserl dice que si la *epojé* es la puesta entre paréntesis, entonces una vez que se practica la reducción ya se pueden quitar los paréntesis, y por tanto, se supera la *epojé*.

RC: Al superar la *epojé*, ¿supera la modernidad porque supera el problema de la representación?

JSM: Una vez que se practica la reducción se supera la modernidad porque la reducción es la superación de la representación. Lo que nos da la fenomenología crítica respecto a este tema se encuentra en dos lecciones; primero, en la de 1922-23, en la que Husserl hace la crítica a la experiencia fenomenológica mediante lo que llama «reducción apodíctica»; y en segundo lugar, en la lección de 1923-24 llamada *Erste Philosophie*, que tiene dos partes: en la segunda parte muestra que

no solo tiene relevancia la crítica a la experiencia fenomenológica y sus logros, sino también el cómo se ha llegado a esa experiencia; es decir, el método. Esto está en el tomo octavo, que es un tomo terriblemente aporético porque empieza de un modo y termina de otro. Husserl empieza desarrollando la teoría de la *epojé* basándose en la parcialidad de la experiencia ordinaria, pero luego dice que, en realidad, esta crítica de la experiencia es muy aburrida, y que, en realidad, con ella no se llega a ninguna parte, así que va a tomar otro camino. Entonces, allí deja el camino cartesiano y empieza el camino de la psicología describiendo la vida humana; pero llega un momento en que la vida humana no puede estar basada en representaciones, y tiene que dar con la realidad y con la vida plena. Este es el paso a la reducción porque la reducción es la reconducción de la experiencia representativa a una experiencia de donación originaria.

RC: Profesor, me gustaría preguntarle ahora por sus investigaciones sobre la obra de Ortega. Usted sostiene que la fenomenología atraviesa la obra de Ortega a pesar de que él fue muy crítico con ella; por ejemplo, en *El hombre y la gente*. Incluso Ortega llegó a decir que solo en *La crisis* hay un salto desde la conciencia a la vida, pero que ese texto fue escrito por Fink y no por Husserl.

JSM: Yo escribí la entrada sobre Ortega en el libro *Handbook of Phenomenological Aesthetics*, editado por Hans Rainer Sepp y Lester Embree, que está publicado en Springer; y aunque Rainer Sepp conocía bien mis estudios sobre Ortega, Lester Embree no estaba muy convencido y preguntaba:

«¿Por qué vamos a poner a Ortega en un texto de estética fenomenológica?». Entonces, tuve que salir a aclarar que, desde el principio de su trayectoria filosófica ya consagrada, desde *Meditaciones del Quijote*, Ortega hace fenomenología en sentido estricto, hace descripción de la experiencia y la hace basándose en el método fenomenológico; es decir, haciendo reconducción de lo dado a la experiencia y descripción de esa experiencia; y esto lo hace en su estética y en todas las partes de su filosofía. Y, claro, esto contradice la opinión del propio Ortega a partir de 1929 y la opinión de todos los intérpretes que hacen eso que Pedro Cerezo llamó “hermenéutica venerativa”, que es asumir venerativamente las palabras de quien ha dicho algo, asumirlas como un dogma de fe. Conviene aclarar que Cerezo ya no usa más ese término, que afectaba a Antonio Rodríguez Huéscar, Gaos, Granell, y a todos los discípulos de Ortega en España.

RC: ¿Cómo se explica este malentendido?

JSM: Ortega dice que abandonó la fenomenología tan pronto como la conoció, en 1912, y eso se repite una y otra vez, aunque es completamente erróneo. Ortega se excede en esa autoapreciación porque en 1918 propone la fenomenología como filosofía primera en el discurso escrito por él para entrar en la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Finalmente, Ortega no leyó ese discurso porque no ingresó en la Academia, pero luego hizo un resumen de ese discurso y lo publicó como «Introducción a una estimativa» eliminando todos los aspectos críticos y las referencias a Husserl porque, vamos a decir, eran referencias solo para entendidos. En el texto original dice que los análisis del modo de donación a la conciencia es la filosofía primera –que es lo que hace Husserl en *Ideas*–, pero, claro, no conocíamos este texto original. Luego, cuando muere Scheler, Ortega escribe una necrológica muy interesante titulada «Scheler, un embriagado de esencias», que es de 1928, y allí vuelve a reconocer la importancia de Husserl. Pero ¿qué pasa después? En 1929 llega Rafael Dieste, un estudiante gallego que ha estado en Friburgo y le dice a Ortega que Husserl ya no existe en Friburgo, que ahora domina Heidegger. Ortega lee *Ser y tiempo* y se da cuenta de que ese libro ha descrito de modo sistemático la vida humana tal como él la estaba persiguiendo sin lograrlo; se da cuenta, entonces, de que Heidegger le ha pisado su teoría y su modo de hacer filosofía. Entonces, trata de recuperar terreno. Como Ortega ha leído *Lebensphilosophie und Phänomenologie*, el libro de Georg Misch, en donde Misch –basándose en Natorp– hace una crítica a la noción de «conciencia» atribuyéndole erróneamente a Husserl la idea de una conciencia refleja como conciencia objetivante, Ortega asume esta crítica y dice que él ya ha dejado el concepto de «conciencia», lo que no es cierto porque ese concepto siempre está en Ortega.

RC: No lo ha subordinado completamente al de «vida».

JSM: No. Él sigue hablando de conciencia. En el artículo de Ortega titulado «Estética en el tranvía», la conciencia sale continuamente. Entonces, no es cierto que él abandona la fenomenología apenas la conoce, en 1912, pero la hermenéutica venerativa se atiene a eso y no considera toda su obra. Tampoco considera que Ortega no haya superado el concepto de conciencia y que la conciencia no es algo distinto de la presencia del mundo; es decir, para la fenomenología, la conciencia no es una caja donde entran las cosas, sino que es, como en alemán, ser consciente. Heidegger también cae en ese error. No hay que entender la conciencia como algo sustantivo; la conciencia no es nada sustantivo; es ser consciente de las cosas, de la presencia, de las apreciaciones y de las acciones.

RC: También se pretende criticar cierto intelectualismo cuando los vitalistas sostienen que la fenomenología privilegia la conciencia refleja.

JSM: Misch comete el error de pensar que para Husserl la conciencia refleja es anterior a la conciencia directa. Ortega escribió en 1934 el «Prólogo para alemanes» para la edición alemana de *El tema de nuestro tiempo*, aunque no lo publicó por los sucesos de Múnich de 1934. Finalmente se publicó en 1958 como prólogo a la edición alemana de *La rebelión de las masas*. Pero la traducción alemana era imperfecta porque si no se tiene conocimiento de la fenomenología, los términos pueden variar. Entonces decidimos hacer una nueva traducción a partir del texto publicado en 1958, y cuando llegamos a la objeción que Ortega le hace a Husserl ¡faltan diez páginas!, precisamente las páginas en donde Ortega plantea su objeción al método fenomenológico. La objeción consiste en lo siguiente: cuando el fenomenólogo va a la búsqueda de una conciencia, se encuentra con la conciencia refleja y la pone a ella como fundamental por sobre cualquier otra. Ortega cuenta que esta objeción no se la pudo hacer a Husserl porque ya estaba muy viejo y no entendía estas cuestiones, así que Husserl lo remitió a Fink. Entonces Ortega va y le hace la objeción a Fink. Más tarde, la objeción reaparece en otro texto de Ortega llamado *La idea de principio en Leibniz*; pero si lees los dos textos, resulta que las objeciones son distintas porque en el primero va a buscar un principio fundamental y se encuentra con la conciencia refleja; y en el segundo, Ortega dice que el fenomenólogo va a la búsqueda de una conciencia fundante y se encuentra con la conciencia directa. Cambia completamente el relato. Si el «Prólogo para alemanes» no se publicó en vida de Ortega y en la traducción faltan diez páginas sin que se note, ¿qué deduzco yo de todo esto? Primero, que el corte lo hizo Ortega porque el corte es perfecto; el lector no nota nada; otro no lo podría haber hecho: faltan diez páginas, pero en el corte pasas de una frase a la otra y no se pierde el sentido. La segunda deducción es que, cuando Ortega le hizo la objeción a Fink, seguramente Fink le dijo: «¡No, don José, por favor! La conciencia refleja es el fenomenólogo, y esta conciencia se encuentra con la conciencia directa –la de la vida normal y ordinaria– que es la analizada por el fenomenólogo». Pero, claro, para que el fenomenólogo no tenga prejuicios tiene que analizar esa conciencia tal como se le presenta, pero la *epojé* la practica el fenomenólogo, la conciencia directa no practica ninguna *epojé*. Entonces, la objeción está desenfocada, Ortega se da cuenta y la quita de la versión alemana del «Prólogo para alemanes», y la original española no la publicó en vida. Pero luego viene Julián Marías, y sin saber nada de esta historia hace públicas las ideas del «Prólogo para alemanes» sin compararlo con el texto de *La idea de principio en Leibniz*, que también era un texto inédito. Marías tendría que

haber confrontado las objeciones de los dos textos. En *La historia de la filosofía* de Marías, toda la reflexión sobre la relación entre Ortega y Husserl se basa en el «Prólogo para alemanes» ¡con la objeción incluida!

RC: Entonces, es toda una generación de discípulos de Ortega que comete estos errores ¿También a Zubiri hay que leerlo con cuidado?

JSM: Hay que leerlo con mucho cuidado porque Zubiri tuvo muchos cambios: hace su tesis sobre la teoría del juicio en Husserl, conoce muy bien el psicologismo y la metodología de la fenomenología, e incluso se la explica a Gaos; pero Zubiri lee a Misch, lee a Heidegger y asume a Heidegger. Después, en 1934, Zubiri se va a Roma a pedir la dispensa porque se ha enamorado de Carmen Castro, y esperando la dispensa lo sorprende la guerra civil. Un tanto descolocado en Roma, se dedica a estudiar escritura cuneiforme, ¡que no le va a servir para nada!, pero estando en Roma le llega la publicación de *La crisis* de Husserl, y se queda absolutamente impactado: el texto estaba en una onda distinta de lo que él pensaba de la fenomenología. Entonces, lo lee a fondo y le escribe a Malvine Husserl para ver si le puede pasar el resto. Ella le dice que no hay nada que le pueda pasar. Luego, en 1936, Zubiri se encuentra en París con Ortega, y mi opinión es que Zubiri le enseñó ese texto a Ortega porque son muy amigos y lo normal sería que estos amigos se comenten ese tipo de cosas; entonces, Zubiri le debe haber dicho a Ortega que eso ya no es lo que ellos pensaban de Husserl porque ahora está metido el problema de la historia. Luego, como Zubiri no puede volver a Madrid porque el franquismo y la jerarquía eclesiástica no lo dejan volver a dar clases donde ha sido cura, vuelve a la cátedra, pero en Barcelona, y la última lección que da en Barcelona es el primer capítulo de *Naturaleza, Historia, Dios*, que es una especie de comentario al texto de *La crisis*, que tanto le ha impactado. Tanto es así que, en ese momento, Zubiri abandona a Heidegger e inicia una nueva etapa de su filosofía que coincide con la etapa del realismo zubiriano de la inteligencia sentiente; pero lo interesante es que él no toma nota de que ese Husserl de *La crisis* encaja perfectamente con toda su teoría de la inteligencia sentiente, porque si él acusa a la fenomenología de quedarse solo con el sentido es porque desconoce toda la teoría de la corporalidad de Husserl, desconoce que el sentido es encarnado. Entonces, la etapa que inicia Zubiri en Barcelona coincide con el texto de *La crisis*, ¡pero él no sabe que coincide porque no conoce la conexión del texto de *La crisis* con el Husserl anterior!

RC: Zubiri sería otra de las víctimas de los textos sin publicar...

JSM: Pero Zubiri fue muy coherente, porque si la obra de Husserl se entregó por píldoras, eso te obligaba a ir revisando, y por eso la obra de Zubiri es muy interesante.

RC: Respecto de las influencias del propio Husserl, ¿se puede mencionar a Bergson? ¿Ha encontrado alguna cita?

JSM: Roman Ingarden le dijo una vez a Husserl que le parecía que los análisis realizados por él acerca del tiempo estaban también en Bergson; pero Husserl ni se dio por enterado porque quizás Husserl no había leído a Bergson. Son temas propios de la época; tengamos en cuenta que también en Minkowski estaba la cuestión del tiempo vivido, pero yo no he encontrado citas de Bergson. Es más importante el hecho de que Husserl dependa del trabajo de William James, porque James es el que habla de la corriente del tiempo como corriente fundamental de la conciencia, y Husserl ha trabajado muy bien *Los principios de psicología*, así que depende en esto más de James que de cualquier otro.

RC: Profesor San Martín, me gustaría llevarlo hacia sus trabajos sobre antropología y preguntarle por su crítica al relativismo cultural. Usted ha llegado a hablar de la antropología como *fi* primera, aunque entendiendo que sus bases están en la fenomenología. Pero si la fenomenología asume como fundamentales los principios lógicos para poder hacer la crítica al psicologismo y sostener que la verdad no depende de los hechos, ¿qué piensa usted cuando escucha a ciertos antropólogos decir que hay comunidades cuyo pensamiento no responde a los principios lógicos clásicos, que las *fi* orientales no responden al principio de no contradicción sino al de complementariedad, por ejemplo? ¿Cómo se posiciona usted frente a estos antropólogos?

JSM: Esto es muy interesante y complejo, pero en la fenomenología lo primero que hay que hacer es asegurar la refutación del psicologismo, la que consiste en rechazar que la verdad de los principios lógicos y los valores matemáticos tengan algo que ver con procedimientos cerebrales, porque ellas son verdades por sí mismas al margen de lo que pueda ser el cerebro humano o algún proceso fisiológico. Pero esos principios tampoco pueden ser reducidos a algún proceso cultural. Las culturas no crean los principios lógicos; en todo caso, los descubre o los formula, pero no los crea. Lo mismo pasa con la matemática: tres más tres son seis aquí y en Roma. Otra cosa es que, según el sistema que se utilice, pueda haber diferentes formas de demostrar un mismo teorema matemático. ¡Hay cincuenta formas de demostrar el teorema de Pitágoras! En la India lo demuestran

de un modo distinto que como lo hacemos nosotros, lo hacen de un modo más complejo, pero, de todos modos, perfecto; y es así como lo aprenden en la escuela, pero el resultado es el mismo. No podemos pensar racionalmente que el teorema de Pitágoras, según la cultura, sea distinto. Esto es lo que Husserl dice en su texto *El origen de la geometría*. Respecto del relativismo cultural o histórico, Husserl dice que los hechos culturales o sociales aducidos por el relativista para mostrar que las cosas son relativas a un mundo, una vez establecidos como hechos, son hechos para cualquier cultura; entonces, como hechos sociales, tienen una necesidad con toda su contundencia. No puedes decir: «Este hecho social aquí sí y allá no» o «en este momento sí y en este momento no». La razón es obligatoria: obliga, liga, no puedes desligarte de la razón. Tuve hace unos años una experiencia muy interesante y muy curiosa: yo daba clases en la misma facultad donde se da el grado de antropología cultural; entonces, un profesor edita un libro recopilatorio y en el prólogo dice que el relativismo cultural es la esencia de la antropología cultural. Luego, me invitaron a una charla en donde expondría un antropólogo que había colaborado con ese profesor; entonces, fui preparado para criticar el relativismo cultural. Pero el antropólogo empieza diciendo que va a defender el relativismo cultural y luego dice que en la antropología hay dos etapas: una que es descriptiva y que tiene como fin describir las comunidades, y otra que trasciende a la primera, en la que se habla en un nivel científico; es decir, no para la gente de esa comunidad que está en sus tareas ordinarias, sino para la comunidad científica, en donde rigen los principios universales propios de toda ciencia. Finalmente dice que la antropología cultural se ubica en este segundo nivel. ¡Entonces yo me quedé sin objeción! Es que no tiene sentido que rijan el relativismo cultural en el nivel científico.

RC: Es una variante de la refutación del relativismo por parte de Husserl: quien defiende el relativismo no puede aplicárselo a sí mismo.

JSM: Las prácticas ordinarias se basan en la contradicción, en la complementariedad, en la metáfora, en la metonimia, etc. En las prácticas están todas las mezclas posibles, y se puede defender este pluralismo porque cada cultura tiene sus modos; pero en el momento en que reconoces un hecho como hecho, cambias de nivel. Pongamos como ejemplo una costumbre que se daba en Galicia –aunque luego descubrí que se da también en algunos lugares de Latinoamérica–, que es la curación de la paletilla. La paletilla nadie sabe bien dónde está porque no es el omóplato ni el diafragma, total que la caída de la paletilla es una enfermedad que en Galicia se conjura con el verso de una santa, y que, en el norte de Chile, de Argentina y en el sur de Bolivia, también se conjura de un modo

parecido, aunque ya no en gallego, sino en castellano. Vamos a describir ese hecho antropológico: hay un nivel que es el de la curandera que practica el conjuro. Si no resulta, la curandera dirá que ha practicado mal el conjuro. Entonces está el hecho de la práctica y la explicación de por qué funciona o no funciona. El antropólogo capta y describe todos esos hechos, pero hay una cuestión muy importante: la curandera le puede decir al antropólogo que ha recogido mal el hecho o que ha recogido mal sus palabras; entonces, la curandera tiene plena conciencia de que el antropólogo tiene que recoger exactamente lo que ocurre y, si no lo hace, se lo reprocha. Entonces, cuando la curandera hace eso, cambia de nivel, cambia al nivel del antropólogo al que le exige que sea objetivo. En ese momento, ya no hay relativismo cultural.

RC: Pero esto supone que se pueden comprender perfectamente las dos partes; se hablan, se traducen bien...

JSM: Sí. Incluso puede haber discrepancias entre ambos, pero el ejemplo es para demostrar que el antropólogo se mueve en un nivel que ya no es el de la práctica ordinaria. Si la curandera dice: «El conjuro no ha sido eficaz porque yo he hecho mal el conjuro», el antropólogo recoge eso, aunque el antropólogo seguramente no se lo cree; ¡no ha funcionado porque no ha funcionado! Pero si él le dice a la curandera que el conjuro no ha funcionado porque un conjuro no tiene nada que ver con la enfermedad, ahí le estaría traspasando su ontología a la otra, estaría traduciendo, y eso no tiene sentido; no puede decir como antropólogo que no ha funcionado porque ha pronunciado mal los conjuros ni puede introducir la medicina contemporánea. Hace su descripción y dirá: «En el mundo de este pueblo, las causas se entienden así; y cuando no funciona, dice que ha hecho mal el conjuro».

RC: Entonces, por el hecho de que una curandera también busca una justificación para sus propias prácticas y las explica, ya sube a un nivel que frenaría el relativismo. Es objetiva a su manera porque también valora los hechos...

JSM: Claro; entonces, no distinguir esos niveles es no distinguir los principios de lo que llamamos «ciencia», y todos los científicos suben a ese nivel: el antropólogo japonés se tendrá que situar en ese nivel y no en el nivel de la cultura popular japonesa, sino en el nivel para ser entendido por todos los antropólogos del mundo. Entonces, los resultados científicos son criticables, pero lo son en virtud de los mismos cánones de las ciencias, y así ya no puede haber relativismo cultural.

RC: Para defender el relativismo tendríamos que decir que también son relativos los cánones de las ciencias, que hay inconmensurabilidad en los criterios de evaluación y problemas de traducción en la propia ciencia.

JSM: Y eso ya no podría ser ciencia.

RC: Profesor, ahora me gustaría preguntarle por la fenomenología como ciencia europea. En su texto *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, usted nos explica cómo la filosofía griega tiene su continuidad en una Europa que pudo dar a luz a la fenomenología. Dice usted: «Por eso Europa lleva en sí misma una idea absoluta, una idea que, aunque latente, está en todo ser humano y en todo grupo humano, independientemente de sus condiciones; y si la humanidad quiere sobrevivir, será también necesario reivindicarla»; y luego cita al Husserl de *La crisis* cuando dice:

«Europa no es un tipo antropológico meramente empírico como la China o la India». Y lo comenta diciendo: «Esto no se ha de ver como un etnocentrismo desfasado; más bien, lo contrario; solo desde estas ideas se entiende el lugar del etnocentrismo. La reivindicación del carácter absoluto de lo representado por Europa constituye, a mi entender, uno de los pilares básicos de la fenomenología, decisivo, además, en toda epistemología de las ciencias humanas y sociales». ¹ Le pregunto, entonces: ¿en qué sentido, con estas ideas, podemos entender el lugar del etnocentrismo? Se lo pregunto porque usted comprenderá que, cuando leemos en Latinoamérica ciertos pasajes de Husserl, se pueden interpretar de modo diferente a como se interpretan acá, en Europa.

JSM: Por supuesto; además ese texto fue utilizado por Derrida para decir que Husserl era racista. Cuando Husserl dice eso respecto de Europa, lo que está diciendo es que en la modernidad europea se generó un nivel de la humanidad que es el de la ciencia a nivel universal, que no quiere decir que la ciencia sea propia de Europa —porque en China y en Egipto claro que tenían ciencia—, pero en Europa se universaliza y se sistematiza. Incluso se diseña una sociedad que se basa en la ciencia, aunque finalmente es un fracaso. La Primera Guerra Mundial fue ese fracaso. Entonces, lo que hace Husserl es identificar la cultura europea con una cultura filosófica como búsqueda de un sujeto racional; es decir, que sea competente tanto en ciencias como en ética y en moral; e identifica esta cultura como la teleología de la humanidad, sobre todo teniendo en cuenta el problema

¹ San Martín, Javier, *La fenomenología de Husserl como utopía de la razón*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2008, pág. 136.

de la tecnología; es decir, que toda sociedad, sea la que sea, si quiere sobrevivir en un mundo global, tiene que asumir los principios que ha desarrollado la sociedad europea, pero la sociedad europea científica. Entonces, por encima del nivel cultural europeo particular —que además está dividido entre todos los países— está el nivel científico que se ha desarrollado en Europa y que después pasa a América, pasa a India, a China, a Japón y se hace mundial. Es una construcción europea que se ha universalizado; y la idea de Husserl es que, efectivamente, ese era el *telos* de la humanidad. Pero yo hago una distinción: la difusión de esa idea universal se puede hacer de dos maneras: con conquista o sin conquista. A América llega por conquista, pero luego se desarrolla autónomamente. A Japón llega sin conquista, y aunque llega todo el esfuerzo por cristianizarlo, Japón dice que no; aunque dice que sí a la ciencia y la desarrolla. Incluso los japoneses procuran por todos los medios extraer de los misioneros todo su saber para desarrollarlo sin que los contaminen por religión. Solo les importa la parte universal. Ellos pudieron distinguir perfectamente la cultura europea particular —sus costumbres y religión— y la parte universal —que es asimilable por cualquier cultura—. Precisamente, esto es lo que quiere decir Husserl: que la idea universal de Europa es la ciencia europea que es *telos* de toda la humanidad, y que la humanidad solo sobrevivirá en la medida que la asimile y asuma todo el diseño social que se basa en esos principios de la modernidad europea. Husserl no está diciendo que solo los alemanes pueden hacer ciencia, o solo los europeos, sino todo ser humano racional competente. Entonces, ¿en qué sentido el etnocentrismo solo se entiende desde estas ideas? Porque será etnocéntrico todo aquel que no acepte este carácter universal. Quien diga:

«Es que ésa es una idea europea; por tanto, es etnocéntrica» está siendo etnocentrista. En un libro muy interesante llamado *La Paix Blanche* se cuenta que dos africanos, hartos de que se diga que la lógica no vale para ellos, se van al Museo del Hombre de París para ver que la lógica vale tanto para ellos como para cualquiera. Pero esto no quiere decir que en el nivel de una cultura particular de África la lógica no sea mágica o mítica, que digan que el cielo es la tierra, que la vida es la muerte, etc., así como el cristiano dirá que Dios es uno y trino; pero en el nivel de la ciencia, la cosa es distinta.

RC: De todos modos, Husserl critica el modo como se estaba haciendo ciencia en su época, solo que no le atribuye a la ciencia por sí misma los males de la época. ¿Es una especie de crítica a la razón instrumental?

JSM: Husserl se adelanta a la Escuela de Frankfurt porque en las lecciones de Londres de 1922 distingue muy bien entre el científico y el filósofo. Husserl

dice que el filósofo tiene que utilizar el rigor de la ciencia, pero el científico no tiene preocupación por la emancipación de la humanidad, ni tiene preocupación por la creación de una humanidad auténtica regida por principios de responsabilidad moral; por su parte, el filósofo sí tiene esta preocupación porque tiene un saber más amplio. Pero la traducción que se hizo al español de esas lecciones tiene graves errores; en una de ellas se le hace decir a Husserl todo lo contrario. El científico nos tiene que enseñar cómo hacer las cosas; el filósofo, sabiendo cómo se hacen las cosas, nos dirá para qué se hacen esas cosas, y este saber «para qué» es un saber más amplio que el saber cómo.

RC: El filósofo y no el científico es el que se preocupa del saber «para qué», de las metas y de las preguntas éticas en general porque, según entiendo, el mundo científico está fundado en lo que Husserl llamó la «actitud naturalista». Hablamos, entonces, de un mundo neutro y apersonal que es necesario para lograr la objetividad y la universalidad científica, pero que carece de todo tipo de valoración humana. Pero si ahora nos situamos en la llamada «actitud personalista», ¿cómo podemos, desde la filosofía, desde la fenomenología, formular normas morales objetivas y universales sin volver a caer en los formalismos de las éticas de Kant y de Brentano, ni postular éticas del discurso como las de Apel o las de Habermas, ni ligar la ética con lo divino, como lo hacen algunos franceses del giro teológico de la fenomenología?

JSM: Es una pregunta sumamente complicada que seguramente exigiría un considerable rodeo. Primero, tendríamos que establecer una diferencia en dos etapas de Husserl, globalmente: antes de la Gran Guerra y después. Antes de la Gran Guerra, Husserl quería establecer una correspondencia entre la refutación del psicologismo lógico y el relativismo ético a través del establecimiento de una axiología como filosofía de los valores, que son los determinantes de la voluntad. El imperativo categórico que configura la voluntad es la elección de lo mejor posible en cada momento. La teleología del ser humano es la elección racional de acuerdo con ese imperativo; eso es lo ético que, obviamente, no siempre se cumple. En esta primera etapa, la ética como filosofía de la axiología y de la práctica pertenece a la filosofía segunda, pues la filosofía primera es el análisis de la vida del ser consciente lograda por la *epojé* y la reducción. La segunda etapa va a dar un giro a esa posición de la ética por la nueva posición del sujeto trascendental, que es el ser consciente, pero en compañía esencial con los otros. El tema de la intersubjetividad, que se estaba abriendo paso desde las lecciones de 1910-11, se convierte en los años de la Guerra en uno de los temas fundamentales de la reflexión fenomenológica. Esa reflexión hará que la fase inicial

de la fenomenología, el descubrimiento del sujeto trascendental por la *epojé* y la reducción, se convierta en un elemento decisivo de esa filosofía primera propuesta en *Ideas I* al descubrir que ese sujeto trascendental es una intersubjetividad. El reconocimiento de esa intersubjetividad, como el sujeto que debe ser descrito por el fenomenólogo, es ahora una condición de posibilidad de la fenomenología misma, de la constitución misma del sujeto que hace fenomenología, que es un sujeto sometido a la responsabilidad moral de los otros. Y eso cambia la posición de la ética porque podríamos decir que se convierte en parte de la filosofía primera. Esto sería, dicho de manera breve y sucinta, la posición del último Husserl sobre el tema.

RC: Y respecto de la otredad como diferencia de género, ¿cómo debe la fenomenología defender la idea fundamental según la cual las estructuras de la subjetividad son comunes a toda vida humana asumiendo, al mismo tiempo, que solo mediatamente podemos acceder a los distintos modos de vivir el cuerpo, precisamente, por las diferencias de género?

JSM: Este tema fue núcleo de mi reflexión en una conferencia pronunciada por mí en un Congreso en Santiago de Compostela, en marzo de 1997, en la que evaluaba la nueva posición de la fenomenología sobre todo de cara al siglo XXI. Y ahí comentaba que lo fundamental es asumir en todo su alcance ese rasgo de la alteridad que es inherente al sujeto trascendental, una alteridad que no es abstracta, sino concreta. Hay tres tipos de «otros»: el otro género, el otro de otras culturas y el otro que no habla; y en este último caso, los hay de dos tipos: uno que hablará –los infantes– y los otros del futuro. Pero hay otros que nunca hablarán, pero que también son nuestros otros, los seres del resto del mundo animal, para los cuales también tenemos deberes éticos. Este texto, que había permanecido inédito, se publicó en el número uno del Acta Mexicana de Fenomenología en 2016, y más recientemente en inglés en el libro *Perception, Affectivity and Volition in Husserl's Phenomenology*, en *Phaenomenologica* 222. Considerar la posición de la ética en el lugar en que se abre el campo trascendental con las clases de alteridad antes indicadas abre la ética como responsabilidad por el otro, en la que está incluida también la responsabilidad por nuestro mundo, que es el mundo de los otros, y sobre todo de los otros que aún no hablan –las generaciones futuras–, y los que nunca van a hablar, pero que comparten con nosotros nuestro mundo. La ecología como ciencia del cuidado del mundo tiene ahí su enraizamiento. Ni qué decir que la consideración de estas alteridades tiene consecuencias metodológicas importantes para el cumplimiento de las exigencias de la descripción fenomenológica. Además, en ese descubrimiento de la alteridad, la fenomenología del

cuerpo es el eslabón fundamental, con lo cual la fenomenología en este siglo XXI es la avanzadilla en la filosofía del cuerpo.

RC: Una larga tradición filosófica occidental acentuó las diferencias cualitativas entre la vida humana y la vida animal no humana. Si el animal no humano carecía de voluntad, carecía también de libertad y, entonces, no era más que un autómatas, un ser sin espíritu. En algunos de sus trabajos, usted nos ha explicado la naturaleza animal de la propia subjetividad trascendental. Entonces, le pregunto: ¿en qué medida tal naturaleza animal nos obliga a replantearnos, con Husserl, las distancias cualitativas entre ambas vidas y, a su vez, replantearnos la idea de la libertad humana?

JSM: En cierta medida la respuesta está adelantada en la anterior, pero como esta descende a un plano muy concreto de esa respuesta, vamos a ello. Si en 1997 escribí ese texto, era porque el tema de la alteridad –primero, de los otros humanos en el tema de la reducción intersubjetiva y, luego, en la animalidad– había sido para mí motivo de reflexión desde hacía años. El tema de la intersubjetividad, en el formato de la reducción intersubjetiva, había sido tema de mi tesis doctoral ya en 1972. Por entonces, el tema de la reducción intersubjetiva era un ítem inexistente en la bibliografía. Después, ese tema iba a ser la tercera parte de *La estructura del método fenomenológico*, pero no llegué a ultimarla, aunque en todos mis resúmenes de la estructura de la reducción cuento con ella. En cuanto al tema de la animalidad, participé con un artículo en el número dedicado en la revista *Alter* de 1995, que escribí en 1994. El núcleo de ese artículo es mostrar que del mismo modo que los otros se me aparecen en sus cuerpos, también en sus cuerpos se me aparecen los otros vivientes sensibles, los otros animales; así que también respecto a ellos alcanza la reducción intersubjetiva. El descubrimiento de la trascendentalidad de los animales, simultánea del descubrimiento de la trascendentalidad de los otros, me hace descubrir mi propia animalidad, mi pertenencia a la cadena de la vida animal y, por tanto, la corriente inabarcable de la vida. Así, el mundo ya no es correlato solo de la vida humana, de la intersubjetividad trascendental humana, sino de la totalidad de la vida. Esta, obviamente, se da con grandes diferencias a las que solo puedo llegar mediante una deconstrucción de elementos que se dan en mi experiencia de una manera muy limitada y con barreras infranqueables, y que solo me permiten saber que allí hay algún tipo de vida sensible sin poder alcanzar ninguna otra apercepción de contenido, por ejemplo, sobre cómo las hormigas organizan su mundo desde sus percepciones químicas. El hecho de que también los otros animales sean subjetividades trascendentales nos obliga a depurar este concepto –al artículo

de 1995 le di un sentido «profiláctico»– de adherencias no filosóficas, pero eso no implica nivelar la vida humana con la vida animal. No parece que los rendimientos de la intuición categorial estén al alcance de los animales no humanos. Y con ella van la ponderación racional, la capacidad de comprender las características de las cosas, contar con ellas para operar de modo muy diverso con ellas, y con todo esto, la libertad. Ahora bien, la asunción de nuestra animalidad tiene muchas consecuencias, por ejemplo, que en el campo de la vida consciente del mundo real los mecanismos no han de ser muy distintos de los que disponen los animales al menos más cercanos a nosotros, y que el sistema afectivo vital que precede al cognitivo también ha de ser muy parecido. Todo eso hace que podamos aprender mucho de la investigación sobre los animales, y que también sobre ellos aprenderemos a partir de los análisis de nuestra vida afectiva y emotiva. De todas maneras, todos estos son campos que aún están en sus inicios en la fenomenología.

RC: Profesor San Martín, se ha hablado profusamente sobre el problema de la mediación lingüística y la constitución del sujeto trascendental de la fenomenología: una y otra vez se debate si es posible eliminar esa mediación de la conciencia, si la apodicticidad no es también deudora de algún *a priori* lingüístico implícito, si en el soliloquio nos podemos hablar a nosotros mismos sin comunicarnos algo, etc. Desearía preguntarle, para terminar, ¿qué distinciones son imprescindibles para saber ingresar en estos debates y evitar de entrada confusiones que, a su juicio, son recurrentes y alimentan la idea de que la fenomenología menosprecia la relevancia del lenguaje humano en el ejercicio de la filosofía?

JSM: Es muy interesante su pregunta para terminar, porque, efectivamente, hemos tenido que enfrentarnos con tanta intensidad a lo que Lester Embree llamaba el «lingualismo radical» que puede ser que hayamos caído en el extremo opuesto. Para el lingualismo todo es lenguaje, del mismo modo que para una hermenéutica radical todo es interpretación, y como la interpretación humana es lenguaje, todo es narración. Con el triunfo de la posmodernidad parecía que esos puntos eran definitivos. Frente a ellos, la fenomenología daba más importancia a los factores previos al lenguaje, pero justo por eso parecía que éramos filosóficamente retrasados, como si fuéramos retrasados mentales en el terreno de la filosofía. Personalmente puedo decir que para mí siempre fue un desafío porque tenía que convivir con defensores de un giro lingüístico que parecía anegar todo. Para colmo, el segundo Heidegger se nos echó encima con la tesis del lenguaje como la esencia del

ser humano, un lenguaje que a su vez creaba al ser humano, y no al revés, que el ser humano creaba el lenguaje. El segundo Heidegger, con esa idea, fue una especie de clima en el que a veces nos resultaba difícil respirar. Teníamos suficiente con sobrevivir. Es en este clima en el que hemos tenido que reflexionar, pensando en que también debía de haber alguna parte de razón, pero no toda la razón. En mi libro *Teoría de la cultura* traté de dar una respuesta a la forma en que el lenguaje entra en la vida humana en formación—sobre el comienzo *Ignoramus et ignorabimus*— como un sonido material que se vincula con las cosas de manera insuprimible, como los nombres propios que son la piel de las cosas. El lenguaje es entonces un elemento material vinculado al resto de las apariciones de las cosas, a sus perspectivas, con la ventaja de que las representa a todas las posibles, estén presentes o no, y con la segunda inmensa ventaja, además, de que el sonido lo oigo en mí y en los otros, a diferencia de las perspectivas que solo veo yo porque no veo las de los otros. En estas condiciones, el lenguaje sustituye al mundo sin ninguna dificultad. Pero eso no significa que todo sea lenguaje, porque la base del lenguaje siempre serán las cosas mismas (cuyo ropaje o vestido es el lenguaje), y cuya realidad se me da a través de esas apariciones que se vinculan con el lenguaje, y en las que, en definitiva, se asienta la experiencia de la realidad de las cosas y del mundo. Creo que así respondo suficientemente la pregunta.

RC: Profesor, le agradezco muchísimo sus respuestas a mis preguntas.