

SAN MARTÍN, JAVIER (2024). *Mundo, Cuerpo e intersubjetividad*. Puebla: Lambda Editorial, pp. 260.

Marcela VENEBRA MUÑOZ

*Universidad Autónoma del Estado de México*

mvenebra@uaemex.mx

*Mundo, cuerpo e intersubjetividad* es el libro más reciente de Javier San Martín, obra que recupera en nueve capítulos los temas centrales y más consistentes del amplio trabajo del filósofo navarro: los tres principales que el título señala y que se desarrollan en el marco de la fenomenología husseriana. Esta distinción es importante en relación con la ordenación del texto, pues toda la primera parte y hasta el capítulo V, es una aclaración de la estructura y el desarrollo, primero, de la reducción fenomenológica, siguiente, de la teoría fenomenológica de la intersubjetividad y del mundo, pero a partir del capítulo VI las líneas de investigación se abren en un sentido especialmente contemporáneo, precisamente porque lo hacen a través de la aclaración del lugar central que la fenomenología del cuerpo juega en el desarrollo del proyecto trascendental.

El primer capítulo ordena los términos y problemas relativos a la epojé fenomenológica. El autor opera en estas primeras páginas las distinciones necesarias para comprender la «estructura de la reducción fenomenológica» —como titula este primer apartado. Comienza distinguiendo la epojé, y desarrollando su sentido husseriano, su intención en la estructura del método. Para su aclaración, por así decir, práctica, se sirve de las imágenes orteguianas de la suspensión de la realidad ordinaria y el ensimismamiento. De entre estas imágenes, la del viaje en tranvía es una de las más ricas, pues permite entender el significado de la neutralización de la doxa, de la tesis dóxica que pone sus objetos como reales. A partir de aquí se entienden dos interpretaciones de la epojé que se complementan, su dimensión histórica y su faz crítica o problemática. En lo que a su fondo histórico se refiere, la epojé no es sólo el movimiento del fenomenólogo que comienza con la tarea de sus descripciones, sino la renovación o reactivación histórica del principio dinámico y existencial de la filosofía. La epojé es el movimiento del filósofo que comienza, no sólo del fenomenólogo, y para Husserl, como lo expone San Martín con detalle, este movimiento es común a Platón, a Descartes, a todo principiante. En gran medida esto es lo que define

el carácter perenne de esa condición inicial, más bien iniciática, del filósofo que comienza. En la vía crítica, San Martín recupera el contexto en el que Husserl propone la epojé, y sus motivaciones científicas, pero al mismo tiempo señala la limitación del representacionismo inherente a la epojé fenomenológica. Así, por un lado, la epojé es el necesario desprejuiciamiento, el recogimiento humilde del filósofo sobre su ignorancia; por otro, su revisión hace visible el último de los supuestos que arrastra su ejecución y que es el supuesto del mundo, de la realidad del mundo de la que no se puede prescindir a riesgo de perder la razón, pues esto significa su condición de horizonte absoluto de lo pensable como real o irreal, ese trasfondo último es el criterio de racionalidad. De tal modo que poner en tela de juicio la realidad del mundo, o incluso, ‘aniquilar’ idealmente el mundo, sólo nos pone delante la posibilidad de enloquecer.

Lo que sostiene la trama de la realidad es la unidad de la corriente interna del tiempo, el temporalizar de la percepción se despliega conforme a una estructura coherente, que determina lo esperable en cada curso experiencial. Esa coherencia está en el fondo de la objetividad e implica la posibilidad de otros recursos experienciales coincidentes y entrelazados en cada identidad objetiva. Lo que Zubiri pensaba como «cualquieridad», la objetividad de lo real como un ser así para cualquiera, San Martín lo pone en términos de un «ser así para todos». De tal modo que el problema de la objetividad en Husserl aparece originariamente ligado al de la intersubjetividad, lo que determina la deriva de la reducción trascendental en una «reducción intersubjetiva», operada primero sobre el recuerdo, luego sobre la experiencia del otro. Pero hasta aquí la reducción intersubjetiva, como momento estructural de la reducción trascendental, se muestra sólo como el resultado, una suerte de consecuencia de la reducción apodíctica, en el sentido cartesiano que Husserl critica en la “Segunda meditación”. La inadecuación del ego cogito como evidencia, es lo que detona una suerte de proceso de concreción creciente del sujeto trascendental, pues genera una re-estructuración del aparato conceptual de la fenomenología estática. Este será un tema del siguiente capítulo. Hasta aquí quedan expuestos los problemas de la epojé tal como se presenta en la estructura de las *Ideas* de 1913. Y es que, en este punto, debemos considerar la orientación hermenéutica de San Martín como *scholar* de Husserl, la dirección retrospectiva de su lectura desde *La crisis* hacia las *Ideas*. Su posición respecto de la interpretación convencional de la epojé fenomenológica es crítica en Husserl, no respecto de los intérpretes mismos. Y así dialoga con Fernando Montero Moliner, y recurre pragmáticamente a Heidegger.

El análisis y la exposición de la estructura del método fenomenológico que San Martín lleva a cabo en el segundo capítulo aclara este mismo desarrollo como función de algo más importante, en sentido histórico se trata de “la reivindicación de un modo de ser abrigado frente a toda facticidad o contingencia” (60) El método, la clarificación de la estructura del método fenomenológico está ya siempre motivada por un ideal filosófico de racionalidad y de vida humana (auténtica). Por un lado, a través de la crítica del método que desarrolla en los tres primeros capítulos, el autor desensambla la lectura convencional de la epoé fenomenológica fundada en una lectura acrítica de *Ideas I*, por otro lado, a partir de la fenomenología del cuerpo que abre algo así como una segunda sección del libro, asienta las consecuencias de esa superación del representacionismo limitante de la epoé psicológica como neutralización. Estas consecuencias ataúnen a la vida trascendental en su mundo, tema que tratará de la mano con Fernando Montero en el capítulo IV.

El capítulo III deshebra el problema (y la teoría husserliana) de la intersubjetividad, a partir del curso de 1910-11 sobre los *Problemas fundamentales de la fenomenología*. Texto del que además el autor es traductor, es decir, conoce de manera muy precisa el documento, lo que abona un recurso de investigación especialmente útil. Este capítulo es una disección crítica de las Lecciones, de la estructura de la epoé fenomenológica y el residuo psicológico (p. 69) que deja o con el que debe contar. La vía cartesiana de la reducción se muestra insuficiente en la medida en que con esa evidencia apodíctica ganada por la meditación dubitativa, no se puede hacer realmente nada, sobre todo, como señala el autor, no se puede hacer ciencia. El reconocimiento husserliano –en las Lecciones– de este problema, obliga a un reacomodo o refundición de los conceptos de inmanencia y trascendencia. Pues si la epoé en primera instancia deja fuera toda trascendencia en el sentido cartesiano, debe dejar fuera, también, las implicaciones temporales de la estructura continua que sostiene la realidad, lo que, como antes se aclaró, es en verdad la posibilidad de enloquecer. Esto significa, que la inmanencia debe dar lugar a ciertas trascendencias, o bien resignificarse para abarcar lo que está implicado y co-dado en la evidencia puntualmente presente del ego-cogito: lo que puede darse, lo que se ha dado. La estructura de la conciencia interna del tiempo implica trascendencias esenciales. Los contenidos implicados pueden localizarse en el recuerdo deben ser también ‘depurados’ fenomenológicamente, lo que conduce a una nueva y necesaria distinción entre la reducción eidética, por un lado, y a la intersubjetiva, por otro. Esta última se presenta en sus dos niveles, como reducción en el recuerdo y, luego, como reducción intersubjetiva. Las trascendencias esenciales de la conciencia son las del yo del pasado y el yo del

otro, del otro sujeto como yo. El recuerdo y la empatía tienen la misma estructura intuitiva puesta en lo no dado. La alteridad del otro, lo que no se da es lo que constituye la empatía. Aquí San Martín opera una distinción fundamental entre *Einfühlung* y *Fremderfahrung*, la primera como reconocimiento y captación de un quién, que define con un contenido concreto la identidad del otro, y la experiencia inmediata de un tú, o un animal como otro, que se mueve por sí mismo, que veo en sus semejanzas inmediatas conmigo, sin conocer o alcanzar a ver todavía *quién* es como otro, o cómo nos distinguimos, etc.

Una característica especialmente valiosa del libro es la pulcritud con la que se conducen las distinciones conceptuales en Husserl. Así, respecto de la alteridad, San Martín vuelve sobre la distinción entre empatía auténtica e inauténtica, en relación con el anterior deslinde entre *Einfühlung* y *Fremderfahrung*. Lo que hace visible la estructura de niveles o grados en los que se constituye la alteridad en el humano. La intersubjetividad es una condición de la constitución del mundo objetivo como mundo con otros sujetos. De alguna manera este descubrimiento pone en cuestión el ideal científico de apodicticidad, pero quizás sólo es así en la superficie, pues las Lecciones elaboran toda una ingeniería conceptual que tiene como centro la trascendencia en la inmanencia, una ampliación o expansión del concepto de inmanencia en el antiguo sentido cartesiano. Ese reajuste de la apodicticidad abre la vía de una mayor concreción de la vida trascendental.

En el capítulo IV San Martín expone la última limitación de la epoje fenomenológica, que consiste en su estancamiento en la esfera psicológica de la conciencia, lo que de hecho sirve como un motivo de revisión de todas las distinciones en las que se juega el deslinde entre fenomenología y psicología, y que el autor aprovecha para puntualizar diferencias metodológicas que ya han ido apareciendo a lo largo del texto. La relación entre psicología y fenomenología arrastra en sí misma problemas y temas en los que se aclara la dimensión propia del análisis fenomenológico frente a las ciencias empíricas, trayectoria que comienza en la crítica al psicologismo con la que abren las *Investigaciones lógicas* (los “Prolegómenos a toda lógica pura”), pero que San Martín retomará desde la tesis doctoral de Husserl (*Filosofía de la aritmética*) en la que Frege señala una fuerte tendencia psicologista en relación con el papel esencial que Husserl concede, en las bases de la aritmética, al acto de contar. En realidad, esta crítica le sirve a Husserl, y a San Martín, para aclarar y ordenar el más amplio marco conceptual de la epoje psicológica, tanto como de sus limitaciones. En estas aproximaciones San Martín nos lleva, por así decir, de la mano con Husserl, nos muestra las motivaciones racionales del proyecto trascendental, y el modo en el que Husserl mismo amplifica

los problemas de la epojé de la vía cartesiana en más de un momento a través de sus introducciones. En relación con la psicología y su deslinde fenomenológico, la epojé arrastra el problema de su operación como neutralización, modificación de la actitud natural que se vuelca en una experiencia que tiene y describe como un “puro espectáculo” (p. 97), o ‘mero espectáculo’ —habría que decir—, pero, más allá, se trata de que desde esa posición neutral conceptos fundamentales como ‘razón’, ‘evidencia’ o ‘verdad’ se desplazan hacia una opacidad fenomenológicamente insostenible. La fenomenología, para San Martín, es una filosofía de la razón, y esto quiere decir que existe “un compromiso práctico en los juicios que tienen que ver con el sentido de la vida humana” (100). Y esta es la diferencia entre psicología y fenomenología, que la primera se desarrolla en la asepsia metodológica que la desembaraza del compromiso vital que a la fenomenología le inhiere. Y en este punto San Martín asienta y aclara los motivos y el fondo de su dedicación filosófica a la aclaración del método, y es que en este ejercicio de clarificación, se juega el sentido científico de la fenomenología trascendental, en tanto “teoría de la razón que reivindica una imagen del ser humano.” (100) Esa imagen es histórica y brota en la historia misma de la filosofía. La diferencia entre psicología y fenomenología es la diferencia misma entre representación y presentación, entre representación y realidad o es sobre este plano mediato sobre el que nos deja la epojé como neutralización.

Casi al final del capítulo San Martín recurre al ejemplo de la inteligencia artificial para ilustrar las consecuencias de los reduccionismos psicológicos de la conciencia. La IA funciona sobre este gran presupuesto psicologista que reduce la vida a proposiciones (*Satz*), y esta simplificación de la existencia, como en la epojé de la vía psicológica, hace visible la excedencia o el *plus* de la existencia humana, racional, más allá de la facticidad accidental de las cosas del mundo, y más acá de la determinación lingüística de la realidad.

Según San Martín *La crisis* marca el paso de la psicología a la fenomenología trascendental (104), pues se desarrolla primero como una crítica de la cosificación científica de la existencia humana, y el escenario de esta ‘naturalización’ ha sido, sobre todo, la propia psicología, que funciona sobre una idea de conciencia como una “caja negra en la que se forman representaciones” (p. 105). La conciencia no es una cosa del mundo sino experiencia que se vive en un mundo con significado, y en tanto vida animal, con pleno sentido. La realidad animal es realidad cualitativa, y esta condición es la que deja fuera el naturalismo psicologista y la que la fenomenología recupera para la filosofía. Aquí se deslindan psicología y fenomenología, en la conformación de las bases de una psicología trascendental.

Ahora bien, el siguiente problema se abre a ras de lo que la neutralización deja fuera, y que son los elementos racionales que ordenan la realidad munda, propiamente humana. Este es el tema del Capítulo V. “Significatividad y adecuación del mundo”, donde San Martín saca todo el provecho al hallazgo husserliano de la clasificación de lo real, de la realidad como orden de mundo en una clasificación, de tal modo que el mundo no es sólo una realidad fáctica (en la neutralidad que la psicología empuña) sino que es el mundo de los hechos clasificados, ordenados, con un sentido.

Este Capítulo V es casi una exposición del contexto del capítulo 6, introduce algunos de los elementos centrales de la filosofía fenomenológica de la cultura que San Martín ha desarrollado en décadas de investigaciones publicadas. Esta filosofía de la cultura arranca ahora de uno de los existenciales heideggerianos «ser-en-el-mundo», como clave estática, según el autor, de una filosofía de la cultura. El recorrido y, sobre todo, la puesta a prueba de sus limitaciones le permite a San Martín introducir una clave constitutiva de su propia filosofía de la cultura, husserlianamente fundada. Podría pensarse que en este capítulo se produce el quiebre en el que se hace visible la posición teórica de San Martín en Husserl, no más allá —ni cíterior al trascendentalismo husserliano. Esta posición es en primera instancia la de la fenomenología genética, aunque no sea tema de explícito de este V capítulo, es algo que sale a relucir en la determinación de las limitantes heideggerianas de la comprensión de la cultura como mundaneidad del mundo, o «estructura de ajuste». Antes de precisar la espina crítica del argumento, se hace necesario reconocer la sensibilidad científica de San Martín, que le ha permitido incorporar muy horizontalmente los logros teóricos de la antropología y de las ciencias sociales. Y esto se hace especialmente notorio en estas líneas argumentales en las que claramente señala que la limitación del esquema de Heidegger sale a flote en el través del análisis comparativo de la teoría de la cultura, que hace visible la necesaria conexión y vinculación entre mundos culturales entre los que existen elementos universales que no provienen de la estructura de ajuste, esa supra-estructura en la que devienen y se predeterminan los usos instrumentales, pero que, precisamente por su determinación estructural, sincrónica, se cierra al devenir histórico del cambio y las variaciones suscitadas en los contactos culturales efectivos. Esto sólo sirve a San Martín para mostrar el momento de la fenomenología genética o su función en la fundamentación de una auténtica filosofía de la cultura: “La estructura total de ajuste remite al mundo como horizonte de realidad” (p. 127) y esa realidad es material primero y espiritual después. Los instrumentos tienen una corporalidad también significativa. De la trama de este significado, del mundo como sentido del ser real, se ocupará en el capítulo VI.

La mitad de este libro la ocupa el tema del mundo en la fenomenología de Husserl, sí, pero a través de la interpretación de Fernando Montero Moliner, lo que en cierto modo indica que se trata de una aproximación a una vía de recepción de la fenomenología (una sección fundamental de ella) en la tradición filosófica en español —o iberoamericana. Sobre esto es importante llamar la atención en varios sentidos. Por un lado, una de las mayores cualidades de San Martín como investigador, ha sido el mantener tanto un diálogo abierto y horizontal con sus pares generacionales, y, desde luego, con los formadores de la tradición moderna de la filosofía en español. Ortega sí, el primero, pero también Villoro, y Gaos, etc. Fernando Montero representa otra puerta al trascendentalismo en español, en una línea interpretativa afín, aunque con ciertas limitaciones, respecto de la suya propia. El análisis de *Mundo y vida*, de Montero Moliner, le sirve a San Martín como una suerte de ‘mesa de disección’ en la que, a través de una quirúrgica distinción de los niveles o planos del mundo en sentido fenomenológico, irá mostrando las virtudes y los límites de la apropiación husserliana de Fernando Montero. Este trabajo es de arado, o cuidado del campo de cultivo de una tradición a la que se pertenece. Ese humilde diálogo en el que se cuece la historia del pensamiento filosófico, y San Martín ha dialogado con casi todos los filósofos de su horizonte crítico. Sin duda, entre ellos, Fernando Montero ocupa un lugar especial.

El mundo de la vida concreto, el mundo originario, el mundo primordial, el mundo espiritual o de la vida ordinaria, el mundo material, el lógico o ideal, el mundo circundante y el mundo objetivo. Desde luego, se trata aquí de rasgos correspondientes a la experiencia del mismo mundo, pensado, y experienciado desde distintas disposiciones, actitudes o necesidades prácticas que Fernando Montero desgrana, y en sus aclaraciones localiza los mayores desajustes de la reducción fenomenológica: la primacía de la conciencia (el problema del residuo) y la existencia de los otros, que puede solventarse en los desarrollos de una fenomenología de la intersubjetividad. No obstante, equipara muy pronto el mundo primordial como mundo humano, espiritual, y hace de la primordialidad, de su irreducible y profusa diversidad, la base y justificación de la diversidad cultural. El problema de fondo parece ser la prisa con la que comprende la primordialidad, su sentido o dimensión animal, y la relación en la que se encuentra con la vida espiritual de la persona concretamente humana. Por otro lado, San Martín destaca la forma “magistral” en la que Montero Moliner expone la reducción fenomenológica, distinguiéndola por principio de la reducción eidética que pone de fuera de juego las estructuras fácticas, que la reducción fenomenológica recupera. Esta exposición hace visible aquellos aspectos en los que San Martín coincide

con Montero Moliner. La posición compartida respecto del mundo de la vida como concepto esencial de la tarea fenomenológica en la historia de la filosofía, su condición de criterio último (absoluto) de racionalidad. Esta racionalidad tiene una base lógica pero de carácter trascendental, no puramente formal. La diferencia entre estos campos es su ancla o distancia del mundo. La lógica formal sólo puede ocuparse, desde una posición neutral, de juicios sobre objetos individuales, mientras la lógica trascendental se aboca al análisis del mundo como campo universal de las vivencias, constituido por el mundo en su facticidad y su idealidad, “el mundo hilético y noemático” (p. 144), es *el mundo de los hechos clasificados*, y esto ya quiere decir el mundo de la co-existencia. Desde la perspectiva de San Martín, es posible que la diversidad cultural derive, más bien, de la diversificación del núcleo de sentido lógico, racional y universal desde el que se despliega la existencia humana (p. 153). El capítulo VI, concluye en la franca inevitabilidad de la fenomenología de la corporalidad, que funciona aquí como bisagra entre la teoría y crítica del método, y la filosofía fenomenológica de la cultura que San Martín desarrolla con esos instrumentos.

Los “Apuntes para una teoría fenomenológica del cuerpo”, en realidad establecen uno de los cimientos de la posición originalísima, en el sentido de rotundamente propia de San Martín respecto de la trascendentalidad. La centralidad del tema es notoria al ver la dimensión de este capítulo respecto de los otros ocho. La fenomenología de la corporalidad simplemente pone sobre la mesa el problema de la encarnación de la vida trascendental, que San Martín hace tema antropológico fundamental, de tal modo que, como se muestra en este capítulo, el problema de la encarnación del ‘sujeto trascendental’ es otra cara del problema de la animalidad del ser humano, y aquí desemboca la defensa metodológica (la superación de la epojé como neutralización) de la racionalidad como criterio práctico y filosófico de las ciencias, en la materialidad y la mundanidad de la vida trascendental.

El espíritu es “el resultado de la vida humana (...) introduce la ausencia en la presencia, introduce la reflexión sobre la vida” (158). San Martín encadena los rasgos estructurales de la existencia magistralmente: la reflexión sobre la vida implica una toma de postura que básicamente sitúa o hasta perfila al yo, este yo de la toma de posición es el presente de una estela de sedimentaciones materiales que orientan sus actos, al tiempo que inciden, desde el presente, sobre esos mismos sedimentos. “La realidad queda impregnada de los actos del yo” (158). Y bien, esta es una de las gracias de la prosa filosófica, el lector, más bien estudioso, debe detenerse a masticar, rumiar la frase, a desmenuzar sus capas y deleitarse

en su complejidad fenomenológica. La vida trascendental, como vida humana tiene dimensiones o facetas, como en un prisma: la materia o vida orgánica, el alma y el espíritu. La estructura de la fundamentación comienza en este esquema tripartita que en la ordenación epistemológica de Husserl se reducirá a dos dimensiones, a saber, naturaleza y espíritu, que se corresponden filosófica y científicamente, con las que separan u oponen a los saberes disciplinares de la naturaleza y la cultura (p. 162). Al volver sobre la primera distinción vemos que el cuerpo pertenece por necesidad a ambas dimensiones y, por lo tanto funciona como una suerte de “trampolín” (como lo llama Husserl) de una esfera a otra. San Martín hará un recorrido por las estructuras de la sensibilidad, en la entraña de *Ideas II*, donde el problema es el mismo de la unidad anímico espiritual de la persona, desde la carnalidad o materialidad individual. Las sensaciones son el medio de conexión, o el puente por el que afluyen el mundo y el yo. En este terreno San Martín señala dos aspectos fundamentales que muestra la fenomenología de la corporalidad, el primero creo que es el concepto del “contenido del cuerpo”, que en artículos publicados expuso también como “unidad de base” entre el cuerpo y el mundo entorno, las formas de afeción absolutamente pasivas en las que el cuerpo pertenece a la trama causal del mundo externo al yo, es decir, más allá de su voluntad sobre la carne. El segundo aspecto es su sutil y husserliana distinción entre las sensaciones como ubiestesias siempre táctiles, y los datos visuales que no son necesariamente sensaciones en la medida en que, a diferencia del omniabarcante campo háptico, no tienen una localización en el cuerpo ni lo hacen patente a él mismo. El contenido del cuerpo es la continua presencia del cuerpo, en su anonimato o su presencia en primer plano, en el dolor o el gozo.

Ahora bien, en la parte central de este extenso capítulo San Martín expone una serie de distinciones que abarcan lo fundamental de la fenomenología del cuerpo que es la carne, el alma y el yo. Si bien hace del alma el auténtico puente de paso entre el yo, como conciencia, recurso temporal trascendental no empírico, y la carne, no es enteramente claro, por lo menos en las líneas iniciales, lo que distingue, por ejemplo, al alma del yo, que en algún punto hace equivalentes, alma como yo anímico. Y es verdad que este es un terreno farragoso en *Ideas II* donde, no obstante, en algún momento Husserl mismo señala que no toda alma llega a ser un yo, lo que significa que no son dimensiones equivalentes (de lo viviente). La cascada de distinciones que se derivarían de aquí puede ser fascinante y se abre en los análisis de San Martín, pues ciertamente, se trata del nudo crítico en el que se juega, no sólo una teoría de la corporalidad entre otras, ni una filosofía (del movimiento, de la acción, de la historia) entre otras, sino, más allá, la condición encarnada, histórica y mundana de la vida trascendental.

Esta mundanidad está más cerca de la teoría de la mundanización de la *Sexta meditación cartesianas*, que de la mundaneidad heideggeriana.

El cuerpo no es un eslabón ni un puente de paso, sino que el sustrato de la sensibilidad, el subsuelo que constituye la individualidad de todo ser anímico está en el centro, es la materialidad compartida por el alma y por el yo, es el núcleo de la encarnación como proceso histórico de constitución de la carnalidad, como cuerpo propio. La “constitución de la carne” que es aquello por lo que pregunta Husserl, es la “Unidad de los elementos que integran el cuerpo” (180), la naturaleza de esa unidad es espiritual, es concretamente humana. El sujeto trascendental es un sujeto encarnado, es vida anímica y animal. San Martín considera que esta consecuencia descriptiva de la trascendentalidad rompe con la interpretación estructural (y convencional) de *Ideas I*, creo que el problema va mucho más allá, y es que rompe con una idea *quasi* escolástica (o escatológica) del alma y de la condición humana. Según la ordenación de los conceptos que el autor lleva a cabo, esto puede resumirse en la afirmación filosófica de un alma material y por lo tanto mortal, o corporal, que es como la define Husserl, como principio anímico del cuerpo, en un sentido, si se quiere, mucho más aristotélico. Lo que es un hecho es que la condición carnal y animal de la vida trascendental es un punto de inflexión en la fenomenología de Javier San Martín, expuesta sistemáticamente en este libro.

La génesis material de la vida, como vida trascendental, sitúa a la fenomenología en un terreno de interrelación y diálogo científico más contemporáneo. La apropiación de San Martín no es la de un nuevo Husserl frente a un viejo Husserl, la fenomenología de la corporalidad unifica, da sentido unitario a los fines teóricos y prácticos de la fenomenología husserliana, y hace del método y del marco crítico de la teoría de las ciencias, un terreno fértil para pensar los acuciantes problemas de nuestro tiempo, y pensarlos sí, desde un marco de racionalidad universal. El análisis del capítulo que sigue, el Capítulo VIII, es una exposición de la potencia que otorga al método la fenomenología de la corporalidad en el terreno de la alteridad, en cuanto tema antropológico. Áreas críticas tan delicadas como filosóficamente apropiables, como la empatía animal y la posición del género otro, de los cuerpos otros, etc., son campos, sólo algunos de entre los que es posible participar de un diálogo científico. Planos críticos en los que nos encontramos con un Husserl revitalizado, contemporaneizado.

Finalmente, el capítulo IX está dedicado al análisis de la ética fenomenológica de Ortega, y análisis tanto como aclaración de las distorsiones históricas en las

interpretaciones del filósofo madrileño. San Martín ordena (en medio de todo el ruido) la teoría estimativa, o de los valores que Ortega construye. En realidad, habría que decir que este capítulo es un corolario, un guiño estético al culto vocacional que el autor le profesa a Ortega como filósofo y como fenomenólogo, y Ortega está en todas partes, salpicado organizadamente en todo el libro. Ejemplos e intuiciones brillantes, señalando limitaciones y abriendo nuevos problemas. Ortega está casi en el trasfondo. No es posible decir que la apropiación fenomenológica de San Martín es orteguiana, eso sería un error y un anacronismo, pues es San Martín quien reconstruye y sistematiza la lectura fenomenológica de Ortega, y se muestra así, como desembocadura de su trabajo en este libro.

Este libro se convertirá en una obra de consulta para los estudiosos de Husserl, sin duda, y como tal no es reprochable su uso fragmentario, su recurso a una parte del mismo, lo que es posible gracias a su estructura, sin embargo, es más bien recomendable su visita unitaria y entera, pues los niveles en los que presenta y sintetiza las líneas principales de décadas de investigación filosófica y científica son múltiples y complejos. Al revisitar sus análisis se muestran siempre conexiones más sutiles y más firmes entre la trascendentalidad, la vida y la existencia.

A lo largo de cuatro décadas los libros de Javier San Martín nos han servido a muchos como introducción y guía en la lectura de Husserl, pues tiene esta virtud magistral de llevarnos con claridad entre las líneas, la obra, las intenciones y las motivaciones del proyecto husserliano. Sin embargo, este libro, quizás sin dejar de cumplir esa primera función, tiene ahora un segundo uso, y es la de servir como introducción a la obra de Javier San Martín, una introducción al trabajo y las líneas más originales del autor: el mundo, el cuerpo y la intersubjetividad, aquellas en las que ha expandido el método husserliano a la interdisciplina científica, hacia la psicología y hacia la antropología. El desarrollo sistemático que este libro nos otorga una visión especialmente contemporánea de la fenomenología trascendental, con una vocación claramente humana y racional. Tanto, como una visión de conjunto del proyecto de Javier San Martín sobre Husserl.