Sobre el propósito original de la filosofía en Husserl¹

On the Original Purpose of Philosophy in Husserl

ANTONIO ZIRIÓN QUIJANO

Seminario-Taller de Estudios y Proyectos de Fenomenología Husserliana
(UNAM-UMSNH)

Acta fenomenológica latinoamericana. Volumen V (Artículos)
Círculo Latinoamericano de Fenomenología
Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú
2016 - pp. 323-340

¹ Este trabajo se presentó en el Coloquio Internacional "Edmund Husserl: perspectivas actuales de la fenomenología (En memoria del 70 aniversario de su muerte)", celebrado los días 25, 28 y 29 de abril de 2008 en la Ciudad de México, y fue publicado en las memorias de dicho Coloquio: Chávez, Román Alejandro, Pedro Enrique García y Édgar Sandoval (comps.), *Edmund Husserl: Perspectivas actuales de la fenomenología. En memoria del 70 aniversario de su muerte*, Editorial Académica Española, 2011, pp. 406-425. Se publica aquí con leves modificaciones en los dos primeros párrafos.

Esta contribución aborda la cuestión del sentido de la filosofía para el sujeto que la hace (tema llamado del "propósito original de la filosofía") revisando los "atisbos" husserlianos de descripción de la situación vital prefilosófica en que nace la vocación filosófica. Más allá de la tesis de que para Husserl el propósito original de la filosofía es práctico, no teórico, el artículo propone que en la vocación filosófica hay un ingrediente de rebelión en el sentido de Albert Camus. El repaso de aquellos atisbos concluye que el núcleo de la vocación filosófica estriba en la conciencia clara del fondo de negatividad o irracionalidad de la vida y la decisión de enfrentarlo radicalizando el ejercicio mismo de la racionalidad que ya obra en la vida prefilosófica.

This essay deals with the question of the sense of philosophy for the subject who pursues it (the issue called "the original purpose of philosophy"), reviewing the Husserlian "glimpses" of description of the vital prephilosophical situation in which the philosophical vocation emerges. Beyond the thesis that for Husserl the original purpose of philosophy is practical, not theoretical, the paper proposes that in the philosophical vocation there is an ingredient of rebellion in the sense of Albert Camus. The inspection of those glimpses concludes that the core of the philosophical vocation lies in the clear consciousness of the background of the negativity and irrationality of life and the decision to confront it by way of radicalizing the very same exercise of rationality already operative in prephilosophical life.

Der Idee nach ist jeder strebende Mensch notwendig "Philosoph" im ursprünglichsten Wortsinne.

EDMUND HUSSERL, *Husserliana* XXV, 50

Creo que vale la pena iniciar esta contribución recordando el homenaje que se le rindió a Edmund Husserl en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1959, el año del centenario de su nacimiento. Fue esa una conmemoración singular, en la cual "se inició en México una discusión acerca de la naturaleza de la filosofía, que <al decir de Fernando Salmerón> anunciaba un cambio de rumbo"². El homenaje se realizó en el Seminario de Filosofía Moderna dirigido por José Gaos, y consistió en la presentación y discusión de una serie de trabajos acerca del ensayo de Husserl *La filosofía como ciencia rigurosa*, y en particular acerca de la distinción que se establece en él entre la concepción de la filosofía como sabiduría o como visión del mundo y la concepción de la filosofía como ciencia rigurosa. Participaron en él, además de Gaos, Alejandro Rossi y Luis Villoro (quienes muy poco tiempo después fundarían junto con Salmerón la revista *Crítica*, con motivaciones nada alejadas de las que fueron discutidas en aquel homenaje), así como otros dos jóvenes profesores, Emilio Uranga y Ricardo Guerra. Los trabajos fueron publicados dos años después, en 1961, en el *Anuario de Filosofía* de la Facultad; valdría mucho la pena reeditarlos ahora. Tal vez se dio en aquella ocasión una de las más agudas reflexiones acerca de la naturaleza de la filosofía que haya tenido lugar en esa Facultad y quizá también en México. Por el tema que aquí quiero tratar, me interesa referirme, durante sólo un momento, a algunos puntos de la contribución de Gaos, que tituló simplemente "Notas sobre Husserl".

² Salmerón, Fernando, *Obras*, 8 tomos, tomo IV, México: El Colegio Nacional, 2004, p. 217.

Las "Notas" son una diatriba sin tapujos en contra de la idea husserliana de una filosofa cientifica y de la fenomenologfa como pretendida ciencia de los fundamentos de todo saber. Condensan en forma muy apretada una serie de objeciones a las tesis centrales del ensayo de Husserl. Sin embargo, quiz6 la m6s en6rgica de estas objeciones queda expresada en las "Notas" s6lo de manera impl6cita. Cerca del final de su texto, Gaos sugiere que Husserl, a pesar de su lema "Volver a las cosas", no ha sacado de las cosas los fundamentos que postul6 para ellas, a saber, "las esencias y la conciencia pura". Pero adem6s no podrfa haberlos sacado de ellas, porque, seg6n 6l (Gaos), los "principios de todo", que son el objeto de la filosofa, son necesariamente "subjetivos", son "principios dentro de la vida individual". Gaos mismo conceptua las ideas que se ha hecho "de la subjetividad de las filosofas, no de historicismo, sino de personalismo". Y explica: "Para m6 es lo decisivo la individualidad irreducible de los sujetos; la sucesi6n o simultaneidad de 6stos, cosa secundaria. Para lo que tengo una sensibilidad radical, es para la individualidad, solitaria en su intimidad 6ltima. Me ha llevado a formar el concepto de soledad hist6rica del individuo en medio de su tiempo, que es muy coherente con el mentado personalismo"³. La tesis husserliana que afirma la posibilidad de una filosofa cientifica, e incluso la fenomenologfa misma como intento de realizaci6n de esa posibilidad, s6lo serfan una filosofa subjetiva m6s, por ser expresi6n, o mejor, confesi6n personal, del "soberbiamente anti-historicista e incientificamente fil6sofo Husserl"⁴. Aqu6 puede leerse entre l6neas la insinuaci6n velada de que al menos una parte de la falla de Husserl estarfa cifrada en su ceguera o su falta de sensibilidad para la individualidad, para la individualidad "solitaria en su intimidad 6ltima".

En varias de sus obras, Gaos plante6 muy vivamente, por un lado, la cuesti6n de la posible relaci6n entre los tipos de filosofa y los tipos de personalidad –es la cuesti6n relacionada con la sentencia fichteana: "Qu6 clase de filosofa se tenga depende de qu6 clase de hombre se es", que 6l tanto gustaba de citar–, y por otro lado, la cuesti6n m6s general de la espec6fica personalidad o car6cter del fil6sofo frente a las personalidades o el car6cter de los no-fil6sofos, que en Gaos se decidi6 en el sentido de que el fil6sofo es el soberbio d6bil, el impotente afanoso de un poder total, de un dominio completo sobre los principios o lo principal, incluyendo a Dios mismo. Por su parte, como se sabe, Husserl declara, en el ensayo que Gaos critica, que la filosofa entendida como ciencia rigurosa, que es la que 6l propugna, es impersonal, con lo que parece negar toda posible relaci6n entre esta filosofa y el car6cter personal. Y aunque para 6l el car6cter personal est6 m6s bien relacionado con la concepci6n opuesta de la filosofa como visi6n del mundo o como sabidurfa, tambi6n seala que

³ Gaos, Jos6, *Obras completas*, 19 tomos, M6xico: UNAM, 1999, tomo X, p. 70.

⁴ *Loc. cit.*

la personalidad aislada "es una 'abstracción'"⁵, y que la sabiduría es más bien un logro de la comunidad cultural y de la época. Pero, matices aparte, Husserl asignaría sólo a la filosofía entendida como cosmovisión esa vinculación con la personalidad que para Gaos es propia de toda filosofía, con similares consecuencias relativas a su modo de ser comunicadas y enseñadas⁶. Pero a pesar de ello, la filosofía científica es para Husserl todavía posible, y es a ella a la que él convoca en múltiples llamamientos dramáticos. ¿Cómo se da esta curiosa relación entre el carácter impersonal de la filosofía y la apelación a la vocación filosófica más íntima? ¿Cómo es que Husserl puede decir, por un lado, que la reducción fenomenológica, clave de su propuesta filosófica, no tiene necesidad de arrogarse ningún motivo, y que si el fenomenólogo los tiene, ellos son "asuntos privados"⁷, mientras que, por otro lado, cuando en 1930 defiende, una vez más, la validez de la meta de una filosofía como ciencia rigurosa y el camino que hacia ella representa la fenomenología trascendental, hace un llamado inequívoco al individuo, esto es, al enamorado de la filosofía que lucha por comenzarla, y le asegura que él mismo, ese mismo filósofo en ciernes, tendrá que decirse que ahí, en la fenomenología, no se trata de otra cosa que de sí mismo? Es lo que significan las palabras finales del "Epílogo a mis *Ideas*": "*tua res agitur*", "aquí se trata de tu asunto" o "tú eres quien está aquí en cuestión"⁸.

No entraré aquí, al menos no de lleno, en el complejo y fascinante tema del individuo como tema de la fenomenología, es decir, del yo que hace la fenomenología como tema de sí mismo, ni en el problema que para esa posibilidad de un radical examen fenomenológico *de sí mismo* parecen representar las dos reducciones: la trascendental, que me separa de mi yo empírico, mundano, personal, y la eidética, que estrictamente deja de hablar de mí para hablar de una esencia que comparto con un número infinito de otras almas posibles. El tema que me interesa tiene algunas colindancias con éste, pero es en cierto sentido anterior a él: se trata del sentido de la filosofía (filosofía en sentido husserliano) para el sujeto que la vive y la hace; se trata del tema que he llamado *el propósito original de la filosofía*.

⁵ Husserl, Edmund, *Aufsätze und Vorträge* (1911-1921), *Husserliana*, vol. XXV, edición de Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff Publishers, a member of the Kluwer Academic Publishers Group, 1987, p. 49. En adelante, *Hua XXV*.

⁶ Véase, por ejemplo, la siguiente cita: "La filosofía como visión del mundo enseña tal y como enseña la sabiduría: una personalidad se dirige a otra personalidad" (*ibid.*, pp. 58-59).

⁷ Husserl, Edmund, *Problemas fundamentales de la fenomenología*, traducción de César Moreno y Javier San Martín, Madrid: Alianza Editorial, 1994, § 21, p. 92 (Husserl, Edmund, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, *Husserliana*, vol. XIII, edición de Iso Kern, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973, pp. 156-157. En adelante, *Hua XIII*).

⁸ Husserl, Edmund, "Epílogo", en: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero*, nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos por Antonio Zirió Q., México: FCE, 2013, p. 490 (Husserl, Edmund, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, *Husserliana*, vol. V, edición de Marly Biemel, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971, p. 162. En adelante, *Hua V*).

En otra ocasi3n me ocup3, muy someramente, del mismo tema en la obra de Franz Brentano, el 3nico maestro de Husserl⁹. Ah3 defin3 –repito s3lo lo esencial– este prop3sito original de la filosof3a como la meta de la filosof3a que se vincula fenomenol3gica, es decir, intencionalmente, con la motivaci3n que efectivamente lleva a alguien a filosofar. Sostengo que la motivaci3n que nos lleva a la filosof3a propone por s3 sola, es decir, sin esperar a m3s, la meta del filosofar.

Ahora bien, aunque la complejidad del tema resulta mucho mayor en la obra de Husserl que en la obra de Brentano, y convierte todo lo que pudiera decir en este espacio en unos meros apuntes preparatorios, hay que empezar se3alando una coincidencia muy notable entre ambos, que toca adem3s un punto que en mi opini3n es principal. Si en la obra de Brentano no encontramos ninguna descripci3n de la situaci3n vital que desencadena la inquietud entra3ada en la vocaci3n filos3fica, y tenemos que inferir cu3l es para 3l el prop3sito original de la filosof3a solamente a partir de las metas que le asigna y de algunos otros rasgos de su pensamiento, en la obra de Husserl hallamos apenas algunos fragmentos de esa descripci3n, que son algo as3 como gui3os para dar a entender que el tema no ha sido olvidado del todo, atisbos casi siempre incidentales y s3lo en pocos casos expuestos con cierta deliberaci3n. Sin embargo, esos atisbos pueden muy bien servir como unos primeros pasos en la descripci3n y el an3lisis que son indispensables para comprender las razones por las cuales la filosof3a puede present3rse a alguien no s3lo como una actividad atractiva o deseable, sino digna de sus mayores esfuerzos. Estos atisbos son los que tenemos que exponer e interpretar aqu3. Pero antes hay algunos otros puntos que repasar.

Una coincidencia entre Brentano y Husserl m3s b3sica que la apuntada es desde luego la de su concepci3n fundamental de la filosof3a como ciencia rigurosa. Por supuesto que las especificaciones o cualificaciones que introducen las "reducciones" que Husserl propone producen una reforma filos3fica de tal magnitud que el resultado es una noci3n de filosof3a que ser3a ingenuo tratar de conciliar con la de Brentano. Pero aqu3 me refiero s3lo a la concepci3n de la "filosof3a como ciencia rigurosa", la cual incluye al menos dos factores: el primero es la tesis de que la filosof3a conforma o, idealmente, debe conformar, junto con las ciencias, un s3lo cuerpo de conocimiento, si bien complejamente estratificado y jerarquizado, en el cual la filosof3a ocupa un lugar primordial y desde luego fundamental. El segundo factor es m3s importante para el tema que nos ocupa: se trata del principio de autonom3a racional, o de racionalidad aut3noma, que Brentano defiende y por el cual Husserl aboga pr3cticamente en todos los lugares en que reflexiona sobre la filosof3a. Con ello obtiene, claro est3, el mismo corolario que Brentano: la filosof3a, la teor3a pura, no puede dejarse subordinar a ninguna otra instancia de autoridad, a ning3n poder, a ninguna consideraci3n de 3ndole pr3ctica o utilitaria.

⁹ Cfr. Ziri3n, Antonio, "Sobre el prop3sito original de la filosof3a en Brentano", en: Xolocotzi, 3ngel (coord.), *Actualidad de Franz Brentano*, M3xico: Universidad Iberoamericana, 2006, pp. 47-59.

Sin embargo, y ésta es una tercera coincidencia que toca ya a lo que me interesa mostrar aquí, descubriremos que para Husserl, como lo era para Brentano, el propósito original de la filosofía es un propósito práctico, no teórico. Por lo pronto, es fácil ver que en esta cuestión del propósito original de la filosofía, es decir, del fin o la meta que obra como motivo para filosofar –para comenzar a filosofar pero también para seguir filosofando–, se entrelazan de modo singular las dos nociones de filosofía que Husserl quiso separar en *La filosofía como ciencia rigurosa*. Y es que, aunque Husserl solamente lo insinúa como una posibilidad, ni siquiera en las que él llama “naturalezas teóricas” el interés, y hasta el interés apasionado por la filosofía científica, puede proceder o desprenderse, como una tesis o una conclusión, de la ciencia filosófica misma, sino que tiene que provenir de ciertas “necesidades afectivas”, por ejemplo, de “necesidades de la cosmovisión”¹⁰. Pero tampoco se trata, naturalmente, de abordar el asunto desde la gama infinita de las motivaciones individuales, que pueden ser tan variables y multiformes como todo lo humano y que en los hechos son absolutamente inabordables¹¹. Lo que se trata de averiguar es la motivación que se vincula fenomenológicamente, es decir, intencionalmente, con la meta de una filosofía como la que Husserl propone: una fenomenología trascendental desarrollada como filosofía primera y de manera rigurosamente científica. Esa motivación no tiene que ser fácticamente, para cada individuo, su única motivación, ni acaso la que él juzgue como la más importante de todas las que pueda tener; pero tiene que estar ahí, en su vida de conciencia, cuando se enamora de una filosofía de ese estilo, y luego también tiene que seguir ahí en cada momento posterior mientras sigue enamorado de ella. Al punto de decir que, si en verdad no la tuviera o no la viviera, eso sólo podría deberse a que en realidad no es esa la filosofía que persigue, no es esa la filosofía de la cual se ha enamorado.

Pero aunque no se desprenda de la ciencia filosófica, esa motivación que encierra la conciencia de la meta de la filosofía fenomenológica y que por eso llamo *propósito original de la filosofía*, puede ser, y a mi juicio debe ser, tema justamente de esa filosofía. Es lo que aquí propongo que sea, a pesar de la resistencia que parece que hay en Husserl a ocuparse de ella, tal vez debido a su cercanía a las temáticas propias de las cosmovisiones o de la sabiduría o de esas filosofías de la vida o la existencia que tantas sospechas le despertaban.

No es preciso insistir en el hecho de que la tan frecuente impresión de que en Husserl o en la fenomenología husserliana falta toda consideración de las cuestiones

¹⁰ Husserl, Edmund, *La filosofía como ciencia estricta*, traducción de Elsa Tabernig, Buenos Aires: Nova, 1973, tercera edición, p. 99 (Hua XXV, p. 53).

¹¹ Karl Schuhmann se ocupó de las motivaciones cosmovisionales del propio filosofar de Husserl (cfr. Schuhmann, Karl, “Horizontes de cosmovisión en la filosofía husserliana”, en: Rizo-Patrón de Lerner, Rosemary [ed.], *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*, Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1993, pp. 85-104). La cuestión que tratamos aquí es más general, pues no queremos referirnos sólo a las motivaciones del individuo Edmund Husserl.

6ticas, morales, humanas, existenciales o vitales, de que en ella s6lo se trata de cuestiones l6gicas o metodol6gicas, cognoscitivas o en todo caso meramente intelectuales, muy alejadas de las preocupaciones m6s 6ntimas y hondas de la humanidad, e incluso de los temas hist6ricos, sociales, pol6ticos, culturales, se justificaba s6lo en un primer acercamiento a su pensamiento, en una lectura parcial, determinada como se quiera por la evoluci6n misma del pensamiento de Husserl y por la manera como 6l decidi6 difundirlo, pero el d6a de hoy ya no podr6a ser otra cosa que un craso malentendido. Pero no se trata aqu6i de revisar los distintos cursos y textos que Husserl dedic6 directamente a la 6tica como disciplina o a distintos temas 6ticos. Es bien cierto que la mayor parte de su trabajo filos6fico no vers6 sobre esta tem6tica. Lo que me interesa es se6alar ese hecho, que aparentemente encierra una paradoja muy aguda, de que el prop6sito original de la filosof6a que aspira a ser ciencia aut6noma, pura teor6a libre de objetivos pr6cticos, en el fondo es un prop6sito pr6ctico y, adem6s, *extracient6fico*, un prop6sito que, por ende, cae necesariamente en la esfera de la 6tica. Pues no se trata del mero prop6sito pr6ctico que en toda ciencia vive y que consiste en el af6n de cultivar y llevar adelante esa misma ciencia. La normaci6n y regulaci6n de *esta* pr6ctica es asunto de la l6gica y la cr6tica del conocimiento. No apuntamos aqu6i a esta trivialidad, que no es tampoco, en otros respectos, una trivialidad tan desde6able. Apuntamos m6s bien a lo que mueve en su ra6z a ese af6n cient6fico; queremos entender en qu6 preciso sentido la filosof6a primera se subordina a la 6tica y se entrelaza con ella.

La 6tica que Husserl desarrolla sigue tambi6n, al menos en sus trazos generales y en sus inicios, el cauce abierto por los estudios 6ticos de Brentano –y 6sta es la cuarta coincidencia entre ellos, y la 6ltima que mencionar6 aqu6i–. Este cauce consiste en la analog6a entre los juicios o los actos te6ricos en general, que admiten una evaluaci6n relativa a su verdad o falsedad, y los actos de amor u odio o actos valorativos y volitivos, que admiten una evaluaci6n relativa a su correcci6n o incorrecci6n, su bondad o maldad. La misma filosof6a primera de Husserl puede entenderse como una 6tica en un sentido ampl6simo: como teor6a y cr6tica 6ltima de la raz6n en sus tres dimensiones o esferas: te6rica, valorativa y pr6ctica¹². La l6gica y cr6tica del conocimiento, disciplinas que mencion6 hace un momento, y tambi6n la cr6tica del arte, por ejemplo, son en este sentido ampl6simo ramas de la 6tica, pues se trata en todos estos casos de los principios y las normas de una pr6ctica. Sin embargo, por otro lado, y es este otro lado el que aqu6i nos concierne, esa misma filosof6a primera de Husserl, es decir, la fenomenolog6a trascendental, se propone alcanzar, adem6s de sus metas cognoscitivas y en cierto sentido mediante ellas, ciertas otras metas que no son precisamente cognoscitivas, respecto de las cuales se exige del fenomen6logo una peculiar

¹² Cfr. Rizo-Patr6n de Lerner, Rosemary, "La dimensi6n 6tica de la reducci6n trascendental de Husserl", en: Gius-ti, Miguel (ed.), *La filosof6a del siglo XX: balance y perspectivas*, Lima: Pontificia Universidad Cat6lica del Per6, 2000, pp. 343-354.

vocación y un peculiar sentido de responsabilidad. Husserl, ciertamente, pretende lograr con su fenomenología trascendental una fundamentación radical o última de todo conocimiento filosófico y/o científico, incluida ella misma como disciplina teórica; pero al mismo tiempo le otorga a esa misma fenomenología la función de ser el órgano para alcanzar una vida dichosa, venturosa o bienaventurada, y no sólo ni principalmente para el fenomenólogo que la cultiva, ni siquiera para su propia comunidad o sociedad, sino para la humanidad en total o en su conjunto. Husserl asume cabalmente, en efecto, el sentido socrático-platónico de la filosofía como función y órgano de la praxis racional de la vida: la filosofía como el "fundamento racional, (...) condición de posibilidad por principio, de una comunidad racional verdadera o de una vida de comunidad racional verdadera"¹³. Con la filosofía, surge la idea de una cultura fundada en la razón. Esto significa, con toda claridad, que la acción filosófica-teórica no tiene su fin en sí misma. El proceder o hacer científico-filosófico se vuelve él mismo una rama del hacer ético en sentido estricto, aunque ciertamente sea a la vez el medio necesario de todo hacer ético en general¹⁴. Si es posible con más expresividad o elocuencia, en las *Conferencias de Londres*, de 1922, Husserl hace suya, con las siguientes palabras, la concepción platónica de la filosofía: "Recuerdo todavía que para el socrático Platón, la filosofía en sentido pleno y amplio, no es mera ciencia, y que la teoría o la razón teórica tiene su dignidad solamente en hacer posible la razón práctica"¹⁵. La meta de la filosofía, y por ende de la fenomenología, está vinculada, pues, a los intereses y metas generales de la vida. Por ello pudo Husserl formular la idea de su fenomenología trascendental como un grandioso programa de reforma o, más conforme con sus términos, de "renovación del hombre y la cultura", como reza el título de los ensayos que escribió entre 1922 y 1924 para la revista japonesa *Kaizo*. Este programa coincide desde luego también con el que se propone más tarde, en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, en el centro del cual está la concepción del filósofo como "funcionario de la humanidad". No nos asombra que esta obra, la última que, aunque parcialmente, publicó Husserl en vida, se haya considerado casi como una retractación con respecto a la concepción de la filosofía como ciencia rigurosa. Pero en el fondo no hay ninguna retractación, sino el pleno desenvolvimiento de las motivaciones éticas y culturales que actuaban en su filosofar desde el principio –aun en el momento en que Husserl no era más que un dotado discípulo de Brentano–. Pues el desarrollo de la idea de la filosofía, o específicamente de la fenomenología, como el único órgano posible para la resolución de la crisis cultural de la humanidad provocada en última instancia por el objetivismo unilateral del racionalismo moderno, aunque superficialmente pueda considerarse que contradice directamente

¹³ Husserl, Edmund, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23, Husserliana*, vol. XXXV, edición de Berndt Goossens, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 2003, p. 54. En adelante, *Hua* XXXV. La traducción es del autor.

¹⁴ *Cfr. ibid.*, p. 55.

¹⁵ *Ibid.*, p. 314. La traducción es del autor.

algunas tesis b6sicas de Brentano relativas a la idea de la filosofa, hall6 su impulso –no debe cabernos duda alguna– en esa misma concepci6n brentaniana de la filosofa cuya adopci6n por parte de Husserl fue su primer paso dado como fil6sofo.

La palabra clave para la misi6n de la filosofa es "renovaci6n". No digo "renovaci6n moral" o "6tica", pues esto ser6 estrictamente un pleonasma, ya que Husserl ve el n6cleo esencial de una vida genuinamente moral (o 6tica) justo en la renovaci6n, que ante todo consiste en el deseo y la voluntad de una autorregulaci6n racional universal, es decir, de reconfigurar "en el sentido de la raz6n la vida personal *entera*"¹⁶. Este deseo y esta voluntad de autorregulaci6n son ya lo que Husserl llama "conciencia de responsabilidad de la raz6n" o "conciencia 6tica"¹⁷. De aqu6 surge la idea del "hombre aut6ntico" y de la "humanidad aut6ntica", y de su vida como vida vivida "en la raz6n", en la que se encierra, en el l6mite, el ideal de la perfecci6n o la vida perfecta en los tres planos o en las tres esferas de la raz6n: una vida que alcanza siempre evidencias perfectas (plano te6rico), valoraciones perfectas (plano valorativo o afectivo) y decisiones pr6cticas perfectas (plano pr6ctico o volitivo). Ahora bien, no s6lo este ideal de la perfecci6n absoluta, sino ya el ideal de la perfecci6n relativa, del ser humano que hace en cada caso "lo mejor" dentro de lo que le es posible, que vive seg6n la conciencia moral "mejor posible", es decir, pues, que procura siempre alcanzar la racionalidad perfecta aunque no siempre la consiga, es un ideal que, en palabras de Husserl, "lleva en s6 ya impreso el sello de la infinitud"¹⁸.

6ste es, pues, el fin, la meta de la filosofa, o sea, tambi6n, de la fenomenolog6a trascendental: lograr al menos que los hombres individualmente y la humanidad en su conjunto se pongan en camino hacia la meta, situada por siempre en el infinito, de una vida de racionalidad perfecta, de una vida absoluta y radicalmente responsable de s6 misma. Ciertamente, Husserl cree descubrir en toda vida de conciencia una impl6cita *teleolog6a*. 6sta es el motor, podr6 decirse, del proceso mismo de la raz6n: la raz6n consiste ella misma en la aspiraci6n a lo verdadero, lo bueno, lo bello, y en la b6squeda de la comprobaci6n o verificaci6n 6ltimas de la genuinidad de esa verdad, de esa bondad y de esa belleza. Siempre se vive, si se es un ser racional, en ese movimiento que va de la oscuridad del error a la luz de la verdad, del horror de la maldad al regocijo de la bondad o la justicia, de la tristeza de la fealdad a la alegr6a de la belleza. Esto es as6 ya en la vida precient6fica, preart6stica, e incluso pre6tica, entendiendo por 6tica una conciencia de normatividad por poco cient6fica o te6rica que sea. Tanto m6s lo es la vida cient6fica, art6stica, 6tica. Y la filosofa puede concebirse como la asunci6n deliberada de esa orientaci6n teleol6gica de la vida para llevarla a su perfeccionamiento.

¹⁶ Husserl, Edmund, *Renovaci6n del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, traducci6n de Agust6n Serrano de Haro, Barcelona: Anthropos / Universidad Aut6noma Metropolitana, 2002, p. 34 (Husserl, Edmund, *Aufsätze und Vorträge* (1922–1937). *Mit ergänzenden Texten*, *Husserliana*, vol. XXVII, edici6n de Thomas Nenon y Hans Rainer Sepp, Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 32. En adelante, *Hua XXVII*).

¹⁷ Aqu6 "conciencia" es traducci6n de "Gewissen", lo que com6nmente se entiende como "conciencia moral".

¹⁸ *Ibid.*, p. 35 (*ibid.*, p. 34). No me atengo estrictamente a la traducci6n.

A mí me parece que una reflexión detenida, que aquí apenas iniciaré, sobre la descripción que hace Husserl de la manera como esa asunción se da inicialmente en un individuo –sólo secundaria o ulteriormente en una comunidad–, la manera, pues, como el individuo hace suyo el propósito original de la filosofía, la manera como brota en él la *vocación* filosófica, puede hacernos ver que en ella hay, como un ingrediente esencial, una especie de *rebelión* muy similar a la rebelión que fue noción central en el pensamiento del escritor argelino Albert Camus; o en otras palabras, que lo que Husserl llama *renovación* quizá contenga en su seno tanta *rebelión* como para que éste resulte un nombre tan adecuado como ese mismo de *renovación*¹⁹. Hacerlo ver así exige, sin duda, una exposición de la situación que podemos llamar, no necesaria ni únicamente en sentido temporal, “prefilosófica”, es decir, de la condición ante la cual surge, como una toma de conciencia y una toma de posición radicales, la *rebelión filosófica*. Pero para esta exposición, por desgracia, Husserl no nos ayuda mucho. Como Brentano, Husserl no se introduce lo suficiente en las motivaciones vitales del filósofo en ciernes o, mejor dicho, del *prefilósofo* o del *protofilósofo*, ni describe suficientemente su manera de vivir y de sentir su vida, o su manera de sentir y vivir la situación vital crítica a la cual la filosofía va a enfrentarse.

Es particularmente interesante la falta de una exposición suficiente de la situación prefilosófica en los textos de Husserl si tomamos en cuenta la gran atención que le dedicó a los temas entrelazados de la *filosofía primera*, del comienzo de la filosofía y del filósofo que comienza. Además, como se sabe, varias de sus obras publicadas más conocidas fueron concebidas como introducciones a la fenomenología. En el “Epílogo” a *Ideas*, al que ya me referí antes, acusa a los “bosquejos filosóficos de la tradición” de falta de sensibilidad para la “seriedad del comienzo” y achaca al “no haber visto o el haberse ocultado rápidamente las enormes dificultades de un acertado comienzo” el hecho de no tener ahora la “filosofía UNA que tienen por base como idea todas las pretendidas filosofías”²⁰. Ahí mismo, Husserl afirma haber acosado una y otra vez y haber trabajado concretamente los problemas que emanan del comienzo de la fenomenología descriptiva, es decir, el comienzo del comienzo, pues esta fenomenología ya es, como filosofía “primera”, la ciencia del comienzo²¹. Suena además como un timbre de orgullo para él haber podido llegar a llamarse “un verdadero principiante”²². Sin embargo, sus reflexiones sobre el comienzo, o sobre el comienzo del comienzo, tratan en su mayor parte cuestiones metodológicas y epistemológicas relativas a la primera evidencia y a su apodicticidad o adecuación, o cuestiones relacionadas con la superación del escepticismo, el acceso a una experiencia trascendental y el asegura-

¹⁹ Sobre la relación entre el título de “Renovación” dado a los artículos destinados a la revista japonesa *Kaizo* y el nombre de esta revista (que significa “renovación”), y sobre el sentido que el término había adquirido para Husserl en los años de la posguerra, véase la introducción de los editores de *Husserliana* XXVII (cfr. *ibid.*, pp. xi-xiii).

²⁰ Husserl, Edmund, “Epílogo”, en: *op. cit.*, p. 488 (Hua V, pp. 160-161).

²¹ Cfr. *ibid.*, pp. 474-475 (*ibid.*, p. 147).

²² *Ibid.*, p. 488 (*ibid.*, p. 161).

miento del campo de trabajo de la fenomenologfa trascendental. Pero aun cuando rebasan estas cuestiones, como las hondas meditaciones sobre la vocaci6n filos6fica y la consagraci6n a la filosoffa en el inicio de la segunda parte del curso *Filosoffa primera*²³, que apuntan ya sin duda al v6nculo entre la vida del fil6sofo en ciernes y su decisi6n de transformar su vida en una vida filos6fica, y aluden, por otro lado, al 6ntimo lazo entre la esfera del conocimiento y las otras esferas de la raz6n²⁴, no se encuentran –como he dicho– m6s que atisbos de la situaci6n y de la condici6n prefilos6ficas que tuvieron que dar lugar a las motivaciones por las que el sujeto hubo de llegar a ser un fil6sofo en ciernes o un fil6sofo en trance de comenzar a filosofar, que son las motivaciones que en mi interpretaci6n desembocan en una rebeli6n o consisten ya en ella²⁵. Esa situaci6n y esas condiciones serfan, por asf decirlo, la prehistoria de aquel primer comienzo, que ser6 a la vez el de la fenomenologfa y el de la filosoffa. Repase-mos algunos de esos atisbos.

En el § 6 del curso de *Introducci6n a la filosoffa*²⁶, Husserl destaca la 6ntima relaci6n de la idea de raz6n, de aspirar a la raz6n, de una vida segun normas de raz6n, con la idea de bienaventuranza (*Gl6ckseligkeit*) o ventura (con el t6rmino de Fichte [*Seligkeit*]) y vida dichosa²⁷, como una vida en satisfacci6n pura y consecuente. La "vida de yo" se lleva a cabo en diferentes especies de intenci6n o menci6n: judicativas, valorativas (o del sentimiento), volitivas. En todas ellas, hallamos las formas posibles del cumplimiento o satisfacci6n y la contraria del incumplimiento: de la supresi6n, desvalorizaci6n, negaci6n. Si llamamos (propone Husserl) al cumplimiento o a la satisfacci6n *ventura* o *dicha*, hay una ventura cognoscitiva que es la evidencia, en la cual la mera menci6n se confirma al cumplirse. Todo hacer cient6fico intelectual es, en s6, tomado aisladamente, vida venturosa, pero s6lo un fragmento de vida venturosa en una vida total que no necesita ser venturosa. Tambi6n toda vida en la evidencia del valor (est6tico, por ejemplo) es un fragmento de vida venturosa. Una vida total venturosa serfa una vida unitaria que, en todas sus intenciones, en todas sus aspiraciones, transcurriera siempre en la forma del cumplimiento puro. La ventura puede ser moment6nea, los valores descubiertos pueden manifestarse como impuros o inaut6nticos; puede surgir una pugna entre valores, acaso sea forzoso abandonar metas y obras ante

²³ Cfr. las lecciones 28 a 30, en: Husserl, Edmund, *Erste Philosophie* (1923/24). *Zweiter Teil: Theorie der ph6nomenologischen Reduktion*, *Husserliana*, vol. VIII, edici6n de Rudolf Boehm, Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959, pp. 3-26. En adelante, *Hua* VIII.

²⁴ "Si ya se ha despertado el amor por la belleza pura en cualquiera de las esferas de la belleza, entonces puede ponerse en acci6n, y en general se pone tambi6n, el amor por las bellezas de otras esferas (...)" (*ibid.*, p. 15).

²⁵ El an6lisis mismo de la crisis en *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenologfa trascendental* concierne 6nicamente a los factores fundamentales o radicales que Husserl encuentra en las desviaciones cuasi-metodol6gicas en relaci6n con el olvido o el alejamiento del mundo de la vida.

²⁶ En *Hua* XXXV.

²⁷ Ambos sustantivos alemanes (y sus adjetivos correspondientes) admiten una gama de traducciones al espa6ol: bienaventuranza, dicha, felicidad, beatitud, etc. Aquf elijo para el primero "bienaventuranza" y para el segundo "ventura". "Venturoso" puede entenderse f6cilmente como sin6nimo de "feliz", "dichoso".

valores superiores nuevos, etc. La pasión ciega, la costumbre, el accidente, la coerción ajena, impiden además una vida en verdadera concordancia y satisfacción. Pese a singulares venturas genuinas, la vida total puede ser discordante y estar acompañada por la conciencia de la desvalorización. Así, el hombre vive en resumidas cuentas una vida desventurada; está constantemente preocupado por sus valores adquiridos, por saber si se han mantenido firmes, por ver si todavía se alegra con ellos, por ver si se conserva firme el mundo de bienes de su mundo circundante. Además el hombre siempre toma en cuenta la posibilidad del pecado, de la caída en un actuar pasional sin valor. Surgen las cuestiones siguientes: ¿cómo yo y cómo la humanidad social podemos alcanzar satisfacción verdadera?, ¿cómo puedo vivir una vida venturosa en sentido genuino?, ¿cómo me despierto a mí, cómo se despierta a la humanidad entera hacia los bienes duraderos, los que sin falta hacen feliz? Estas cuestiones implican otras: ¿cómo me aseguro de mi actuar, de sus metas, de sus logros?, ¿cómo supero la duda, la oscuridad, la negación, el desvalor?, ¿cómo vivo en certeza confiable y me vuelvo señor de mí mismo? Pero todo ello no sólo cognoscitivamente, sino en todas las direcciones de la vida intencional. En cada una de ellas, debe haber una vida no sólo subjetivamente satisfactoria, sino de firme y seguro saber y tener conciencia (moral), que se mantenga ante toda crítica reflexiva y que se justifique perfectamente. Según ello, podemos entender la doctrina de la razón filosófica universal como la ciencia de la vida racional o verdaderamente buena, o de la vida venturosa, para conservar la expresión de Fichte. Es la ciencia de su esencia, de las condiciones de su posibilidad y de sus normas. Y puesto que la subjetividad es esencialmente subjetividad en comunidad y vive en la forma de comunidad, puesto que la vida singular sólo es un hilo en la trama de una vida comunitaria universal omniabarcante, esta ciencia se refiere de antemano a la subjetividad comunitaria universal y a la vida comunitaria universal. El ideal de una humanidad auténtica o buena, que vive de manera auténticamente humana, que conforma su mundo circundante en un mundo cultural auténtico y, en estas conformaciones, se cultiva ella misma de manera auténtica, es el ideal de una humanidad venturosa, de una vida venturosa y de una cultura verdaderamente buena y bella. Es el ideal al que toda vida fáctica individual y social, y toda subjetividad fáctica de esta vida tienen que estar prácticamente referidas, si han de tener la *forma de desarrollo ético*. El ideal normativo que sirve de guía es una idea que se halla en el infinito, esto es, que no está realizada en ningún estado final, sino una estrella guía precisamente ideal, que tiene que ser consciente y actuar guiando conscientemente y, con ello, dar a la vida genuinamente humana la forma de la conducción y la configuración racional de sí misma. Esto pone de manifiesto la misma teoría universal de la razón. Hay dos ideas referidas una a otra: por un lado, la idea de la subjetividad absolutamente perfecta y de una vida absolutamente perfecta, absolutamente venturosa; por otro lado, la idea de una subjetividad y una vida no ya perfectas, sino en desarrollo, pero un desarrollo ascendente genuino. Esto hace ver la teoría universal de la razón como una ética en su máxima universalidad, como ya había anunciado.

El atisbo en el § 63 del mismo curso de *Introducci6n a la filosofa* es m1s breve: ah1 tambi6n se refiere Husserl a los problemas del desarrollo teleol6gico hacia la "idea del bien" que "eventualmente se manifiesta en la historia humana" y que, afirma, "da 'sentido' al mundo en un sealado sentido"²⁸. Este sealado sentido de "sentido" no es, claro est1, el mismo concepto de sentido que es central en la fenomenolog1a y que, toscamente, puede caracterizarse como el n1cleo "objetivo" del *n6ema*. Es m1s bien el sentido en el sentido mucho m1s com1n y menos t6cnicamente fenomenol6gico en el que puede ser cuesti6n si cierta acci6n o decisi6n, o la vida en su conjunto, individual o comunitaria, tiene o no tiene sentido: aqu1 se pregunta por la finalidad, por la coherencia entre medios y fines, y a fin de cuentas por el valor o por el "valer la pena" de nuestra agud1sima expresi6n castellana. Este es precisamente el sentido en que Camus afirmaba que el "sentido de la vida es la cuesti6n m1s urgente" para la filosof1a²⁹. Es la idea del bien, dice entonces inequ1vocamente Husserl, la que da sentido al mundo.

Dos notas, ambas importantes, recaen en este punto del texto. En la primera, en referencia a la "verdadera preservaci6n de s1 mismo" que ser1a, creo entender, la fidelidad a la propia vida ordenada y dirigida racionalmente, Husserl asienta: "aqu1 est1n los problemas de la irracionalidad (del destino, del pecado, del disvalor en todo mundo) y los de la 'fe racional' en un sentido del mundo como una fe esencialmente necesaria pese a todo"³⁰. No es 6sta, creo que vale la pena aclararlo, una fe de contenido religioso, sino, por as1 decirlo, la fe de la raz6n en s1 misma, es decir, la voluntad de raz6n misma, en el sentido de la tesis que Husserl establece en otro lugar: "Ser racional es querer ser racional"³¹. Pero advi6rtase aqu1 el alcance universal de las palabras finales de la nota: "una fe esencialmente necesaria *pese a todo*". La otra nota confirma esta develaci6n de una entereza que no cede ante ning1n obst1culo: se trata de una adici6n que viene a completar el texto sobre el desarrollo teleol6gico hacia la idea del bien que da sentido al mundo, y que dice simplemente: "en lucha contra las esenciales irracionalidades destino, muerte, etc."³². Estas mismas ideas se condensan en la formulaci6n que hace en *Meditaciones cartesianas* de los problemas de una metaf1sica emanada de la fenomenolog1a: "Pero dentro de la esfera f1ctica de las m6nadas –y, como posibilidad esencial ideal, en toda esfera mon1dica pensable– surgen todos los problemas de la facticidad accidental, de la muerte, del destino (de

²⁸ Hua XXXV, p. 304. La traducci6n es del autor.

²⁹ Cfr. Camus, Albert, "El mito de S1sifo", en: *Obras completas*, traducci6n y pr6logo de Julio Lago Alonso, M6xico: Aguilar, 1968, tercera edici6n, tomo II, p. 125 (Camus, Albert, "Le mythe de Sisyph", en: *Essais*, Paris: Gallimard, 1965, p. 99).

³⁰ Hua XXXV, p. 304.

³¹ Hua VI, p. 275.

³² Hua XXXV, p. 304.

la posibilidad –exigida, en una acepción especial, como ‘plena de sentido’– de una vida humana ‘auténtica’ (...)”³³.

Los pasajes de *Renovación* son también muy claros: “De la esencia de la vida humana es, además, el que discurra constantemente en la forma del empeño, del afán”³⁴. Un poco más adelante: “En suma, el sujeto vive en lucha por una vida ‘plena de valor’, asegurada frente a las desvalorizaciones, decadencias, vaciamientos de valor y decepciones que puedan sobrevenirle. Vive en lucha por una vida de creciente densidad axiológica, vida que pueda procurarle una satisfacción global que discurra con coherencia y seguridad”³⁵. Destino, muerte, facticidad, pecado, desvalorizaciones o vaciamientos de valor, decepciones, etc.: de nuevo, lo que Husserl agrupa en las notas mencionadas bajo el rubro de “irracionalidad”. Éste es el trasfondo de la vida que, estando necesariamente presupuesto por la doctrina del comienzo de la filosofía, por el planteamiento mismo de una filosofía primera como fenomenología, no siempre sale a relucir en las obras de Husserl y, cuando lo hace, salvo en pocas excepciones, lo hace en atisbos más o menos velados. Y contra ese trasfondo, el empeño, la lucha, el afán... No hace violencia al espíritu de los textos husserlianos encontrar en el núcleo de la vocación filosófica la conciencia clara de ese trasfondo de negatividad o irracionalidad y la decisión de enfrentarlo del modo más radical posible, con la radicalización del ejercicio mismo de la racionalidad que está en obra ya en la vida prefilosófica. En el nivel superior de la libre espontaneidad, dice Husserl en *Renovación*, “el sujeto no es ya mero escenario pasivo de la pugna entre motivos enfrentados”, sino que “contempla en conjunto su vida, y como sujeto libre aspira a conciencia, y de distintas formas posibles, a configurar su vida como una vida satisfactoria, vida ‘dichosa’”³⁶. El pasaje que sigue a éste es pieza clave de mi interpretación. Dice así:

El motivo originario para desconectar el juego de su afectividad y dar paso al libre examen que sopesa y pondera, es la vivencia penosa de la negación y la duda; vivencia de la aniquilación efectiva o amenazante de las “creencias” judicativas, valorativas y prácticas que se tienen, e incluso de las ponderaciones y las decisiones que ya se han llevado a cabo libremente –en la medida en que también éstas pueden tornarse dudosas y ser sometidas a nueva crítica³⁷.

El término “creencias” está aquí entre comillas. Significa, claramente, toda mención, toda intención afirmativa, que toma una determinada posición. Su aniquilación en la negación o en la duda no se restringe tampoco al campo del conocimiento o del

³³ Husserl, Edmund, *Meditaciones cartesianas*, traducción de José Gaos y Miguel García-Baró, México: FCE, 1986, segunda edición, p. 230.

³⁴ Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 26.

³⁵ *Loc. cit.*

³⁶ *Ibid.*, pp. 26-27.

³⁷ *Ibid.*, p. 27.

juicio. Se trata, entonces, aqu4 de la siempre posible aniquilaci6n de cualquier vivencia que afirma, que cree, que valora, que desea, que quiere, que ama, que anhela, que se conmueve, que se entusiasma, que se alegra, etc. Pero al lado de esa "vivencia penosa de la negaci6n y la duda" o "de la aniquilaci6n", "se alza" por la otra parte –sigue el texto de Husserl–

la claridad intuitiva, la "evidencia", la "clarividencia", como conciencia de captaci6n cabal directa de aquello que uno cree... Tal captaci6n cabal se convierte en una fuente de normas verificadoras, fuente que ahora es valorada y perseguida de modo especial. As4 se entiende, pues, lo peculiar del *empe6o de la raz6n*: es un empe6o por dar a la vida personal, a sus tomas de postura judicativas, valorativas y pr6cticas, la forma de la evidencia, de la clarividencia, o bien, por adecuaci6n a 6sta, la forma de la *legitimidad, de la racionalidad*³⁸.

Para que a partir de aqu4 pueda hablarse de vida filos6fica, es decir, de vida 6tica en sentido te6rico-pr6ctico, falta todav4a la conciencia de la radicalidad, de la universalidad, de la infinitud de ese "empe6o de la raz6n", pero sobre todo, falta la conciencia de la pertenencia a una comunidad y finalmente a una humanidad, conciencia que trae consigo la comunidad y el entrelazamiento, si no interpenetraci6n, de las voluntades. Pero el esquema fundamental que hemos destacado se mantiene: quiero decir, est4 ya en el origen mismo, es decir, en la prehistoria del comienzo de la filosof4a. Este esquema se explicita en estas palabras de Husserl: "El comienzo de todo autodesarrollo es la imperfecci6n. Y la perfecci6n es la idea-meta que gu4a de manera coherente el desarrollo. La mera voluntad de llegar a ser perfecto no trae de golpe la perfecci6n, cuya realizaci6n pasa m4s bien por la forma necesaria de un combate infinito y un fortalecimiento en el combate"³⁹. Porque este combate es por esencia combate con las "tendencias que rebajan al hombre", Husserl lo denomina una "renovaci6n permanente". Yo no encuentro ninguna raz6n para no llamarlo, o mejor, conceptualizarlo, como una rebeli6n, una rebeli6n, por cierto, tambi6n permanente.

No ser4a, en mi opini6n, un buen reparo el que recordara que, en el mismo texto de *Renovaci6n* en el que nos estamos apoyando, Husserl afirma que la vida humana termina siempre por adoptar la forma de un empe6o *positivo* y busca conseguir valores *positivos*, y que todo empe6o negativo, o sea empe6o por evitar disvalores, es s6lo un tr4nsito hacia el empe6o positivo. La rebeli6n no es precisamente una mera reacci6n ante disvalores (Husserl pone el caso de la evitaci6n del dolor sensible), sino que presupone que la vida est4 plena precisamente de empe6os positivos y no ser4a nada sin ellos. La rebeli6n surge justamente por la constataci6n de que al lado de esos empe6os positivos est4 siempre la acechanza de su aniquilaci6n, y en muchos casos la penosa conciencia de su aniquilaci6n real. Ya la misma insistencia de Husserl en la

³⁸ *Loc. cit.*

³⁹ *Ibid.*, p. 40.

infinitud de la tarea de la filosofía sólo se justifica por la infinitud de esa misma acechancia. El primer texto complementario del volumen en que se publica la segunda parte del curso de *Filosofía primera*, termina con estas palabras: "Esencialmente permanecen siempre espacios de juego del desconocimiento, de la indeterminación, del peligro, del error, del pecado, etc. El progreso infinito del conocimiento es un progreso del estrechamiento de los límites y de los peligros, pero es un progreso infinito, y hacia lo infinito permanecen el peligro, el pecado, etc."⁴⁰. Pero así como permanecerán por siempre, puede decirse que siempre han permanecido, y que así como su presencia no puede menos que seguir suscitando nuestra rebelión, su presencia fue lo que la suscitó desde el primer momento.

Aunque no parece haber realmente ninguna ruptura en el ascenso que va de la vida precientífica, preartística, preética, a una vida que pueda llamarse ya filosófica, tampoco parece que ese ascenso pueda darse únicamente mediante una complicación o sofisticación gradual del trabajo de la razón, por así decir, o simplemente porque el hombre, gracias a sus extraordinarias facultades, ha sido capaz de llevarlo a cabo —a diferencia, digamos, de los animales, que, como el mismo Husserl dice, están idealmente adaptados a unas circunstancias estables aunque azarosas, gracias a un instinto ciego—⁴¹. Naturalmente, se requieren esas extraordinarias facultades, y singularmente la "conciencia de sí mismo"; pero también el hombre se encontraría más o menos bien adaptado a sus circunstancias, y no vería ninguna razón para querer modificarlas e iniciar el camino de su propio progreso ético y filosófico, si ese fondo de error, de dolor, de mal, de oscuridad, de muerte, en fin, de irracionalidad, no se le hiciera tan claramente manifiesto, tan patentemente adverso, tan resistente a dejarse integrar en una cosmovisión plenamente armónica y llena de sentido. Husserl no está precisamente ciego ante este fondo de la vida, como lo muestran los atisbos que he mencionado, y sobre todo el resorte de rebelión que he intentado mostrar en su exposición del propósito original de la filosofía. Sólo que en su pensamiento funciona, así me parece, como un presupuesto que, normalmente, de tan sabido se calla, y al que no se le concede en ningún momento una atención sostenida ni una elaboración o descripción teórica, analítica. Pero así como él mismo, al final de su vida, puso en el primer plano de su atención el *mundo de la vida*, que obraba como un presupuesto olvidado o desatendido en la filosofía y el pensamiento científico de sus días o anterior a sus días, como por ejemplo en el pensamiento de Kant, para nombrar quizá al antecesor más ilustre al que Husserl le achaca ese olvido, creo que es también una exigencia de la misma construcción de la fenomenología, y por ende una tarea fenomenológica posible e inaplazable, traer ahora al primer plano de la atención ese fondo de irracionalidad (quedémonos con esta expresión husserliana y también camusiana) que parece ser esencial al modo como fácticamente se desenvuelve nuestra

⁴⁰ Hua VIII, p. 202.

⁴¹ Cfr. Husserl, Edmund, *Renovación del hombre y de la cultura*, p. 36.

vida⁴². De esta manera, no ser4a tan dif4cil ver, me parece, que los fines de la filosof4a te6rica, cient4ficamente rigurosa, est4n vinculados con los prop6sitos vitales, existenciales, de cada uno de los individuos que se inician en ella. Pues cada uno de ellos podr4a decir, como la m4s llana y clara expresi6n de su vocaci6n filos6fica, estas palabras de uno de los personajes de Camus que, como espero haber hecho ver, Husserl tambi6n suscribir4a: "Estoy en la oscuridad y trato de ver claro"⁴³.

No quiero decir con esto que todo empe6o, toda lucha, todo af4n humanos son ya filos6ficos. Pero s4 quiero decir que, en la rebeli6n filos6fica, m4s que un grito, un destello de furia o de ira, y sobre todo m4s que desesperanza o desencanto, lo que hay es una suerte de insistencia (Camus dir4a "obstinaci6n") en el mismo trabajo de buscar luz, de abrir puertas y caminos, de enfrentar la negatividad y la irracionalidad, la oscuridad y el sinsentido en todas sus manifestaciones, que es ya la impl4cita actitud y conducta del hombre que, antes de toda filosof4a, se esfuerza en su vida por sus humildes o no tan humildes verdades, bellezas y bienes. Creo que por ello Husserl pudo escribir, y termino con estas palabras suyas: "En idea, todo hombre que se empe6a es necesariamente 'fil6sofo' en el m4s primigenio sentido de la palabra"⁴⁴.

⁴² Nota sobre *La crisis*: la 6ltima obra de Husserl es una propuesta de superar la crisis de la humanidad europea mediante la filosof4a, o sea mediante la fenomenolog4a trascendental. Esta crisis es un fen6meno cultural m4s o menos bien localizado hist6rica y geogr4ficamente. Puede considerarse, sin duda, que sus principales determinantes forman parte del "fondo de irracionalidad" al que me refiero aqu4. Pero 6ste no puede identificarse, ni dejarse caracterizar, por ning6n fen6meno o suceso particular, sino que conforma una condici6n f4ctico-eid6tica (quiz4 podr4amos decir "metaf4sica" en el sentido de Husserl) que ha estado, est4 y estar4 necesariamente presente en todo tiempo, mientras haya una vida humana o an6loga a la humana aqu4 o en cualquier mundo posible. Con todo, es cierto que *La crisis* es, de todas las obras de Husserl, aquella en que mejor se trasluce el esquema de una rebeli6n en el sentido camusiano.

⁴³ Camus, Albert, "La peste", en: *Obras completas*, traducci6n y pr6logo de Federico Carlos S4ainz de Robles, M6xico: Aguilar, 1971, quinta edici6n, tomo I, p. 301 (Camus, Albert, "La peste", en: *Th4atre, R4cits, Nouvelles*, Paris: Gallimard, 1962, p. 1322).

⁴⁴ *Hua XXV*, p. 50, pero la traducci6n es m4a. (Hemos puesto estas palabras en su idioma original como ep4grafe del presente trabajo). Queda pendiente, por supuesto, el cotejo sistem4tico y completo de este esquema de rebeli6n que trasluce en el prop6sito original de la filosof4a en Husserl con la noci6n camusiana de rebeli6n, as4 como tambi6n la consideraci6n de los obst4culos y dificultades que puede f4cilmente prever en un intento semejante quien conozca a ambos autores, sus contextos hist6ricos y culturales, sus estilos personales, etc.