

HUSSERL Y EL SENTIDO DE LA HISTORIA A LA ALTURA DE 1923

Agustín Serrano de Haro

agustin.serrano@cchs.csic.es
Instituto de Filosofía, CSIC

RESUMEN

El ensayo toma en consideración la paradójica perspectiva de los escritos de Husserl relativos a *Renovación del hombre y de la cultura*, publicados (parcialmente) en 1923-24 en Japón. Se parte en ellos del reconocimiento inequívoco de que la cultura europea ha sucumbido en la Gran Guerra, pero a la vez se propugna que la única novedad en que se puede y debe confiar es la de una nueva ciencia racional acerca de la subjetividad individual y colectiva. La filosofía de la Historia que supone este enfoque deja, pues, en cierta oscuridad las condiciones de posibilidad de la catástrofe bélica, pues para Husserl la libertad autorreflexiva, la ciencia, teórica y práctica, y con ellas la Modernidad en progreso benéfico eran por esta fecha nociones inseparables. También la extraordinaria ética individual esbozada en los escritos como una vida autorregulada por la razón práctica precisaría de un contraste más agudo con la explosión intersubjetiva del mal en el mundo histórico de la vida.

Palabras clave: Renovación ética, fenomenología, problema del mal, filosofía de la historia, ideal de perfección.

ABSTRACT

«Husserl and the Meaning of History in 1923». My paper analyzes the paradoxical point of view adopted by Husserl in the essays on «Renovation of man and culture», partially published in 1923-24 in Japan. While the philosopher unequivocally acknowledges that European culture perished in the Great War, he at the same time announces that the one and only new vision to be trusted is a new rational science concerning individual and collective subjectivity. Therefore, the underlying philosophy of History leaves in obscurity the conditions of the possibility for the catastrophe of war itself, since for Husserl self-reflective freedom, theoretical and practical reason and Modernity in itself as beneficent progress were by this date inseparable notions. The outstanding essay on individual ethics, viewed as a human life that is self-regulated through practical reason, also requires a more vivid contrast with the explosion of evil in the historical life-world.

Keywords: Ethical renovation, phenomenology, problem of evil, philosophy of history, ideal of perfection.

La primera publicación científica que Husserl dio a conocer tras el final de la Gran Guerra, y también la primera desde la célebre aparición en 1913 de *Ideas*



para una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica, arrancaba con una llamativa proclama, a medio camino entre la serenidad y la desesperación. Pues el filósofo declaraba sin ambages que la «auténtica fuerza impulsora de la cultura europea» se había agotado. Tal extenuación de Europa como cultura no era un hecho sensible sólo a las elites intelectuales y ligado quizá sólo a los saberes humanísticos, sino que se había puesto de manifiesto, a la vista de todos y con la más siniestra claridad, en el acontecimiento mismo de la guerra. La consecuencia directa del agotamiento o desfondamiento era que la existencia humana de quienes habitaban el ámbito espiritual europeo habría perdido toda tensión creadora, en vista de que la propia cultura habría dejado de ser una «cultura de Ideas». Ni la verdad ni la justicia ni la belleza, ni la dicha personal de vivir para la verdad, la justicia o la belleza, designaban ya aspiraciones reales de los individuos, las sociedades o los pueblos europeos. La vida individual y colectiva que esta situación provocaba podría más bien describirse como un estado de «mera vida» en el que la existencia resultaba el mero consumo del tiempo que la va consumiendo a la vez que la va vaciando de sentido.

De los cinco ensayos sobre «renovación del hombre y la cultura» programados para la revista japonesa *Kaizo* —término que significa justamente «renovación»— sólo se llegaron a publicar a lo largo de 1923 y 1924 los tres primeros, y sólo el inicial apareció también, junto con la traducción japonesa, en la versión original alemana. No es de extrañar por tanto que este escrito en orden a una posible renovación radical, incompleto y casi inaccesible, quedara en el olvido. Y no ha sido hasta 1988 cuando el conjunto de los cinco ensayos, los publicados así como las versiones muy avanzadas de los dos últimos, se han puesto a disposición del público lector en la edición de *Husserliana*¹. De haber sido conocidos con anterioridad, el antiguo tópico de que Husserl sólo hacia el final de su carrera, ya en los años treinta, y ya bajo el impacto del nazismo triunfante, había vuelto su atención a la problemática histórica habría tenido una vigencia mucho más difícil y limitada. Bien es verdad que también en la práctica de la filosofía y en la difusión de su historia los tópicos hermenéuticos tienen una señalada capacidad para endurecerse, adaptarse, resistir. Sin ir más lejos, la fundación misma de la fenomenología hacia 1900 respondía ya a un afán primordial por iluminar la existencia humana individual y colectiva, y por hacerlo además en la concreta circunstancia histórica, en la urgencia del nuevo siglo. Pero la iluminación, siquiera tentativa, de la condición humana tenía que hacerse desde las fuentes de la evidencia —de haberlas—, que por ello mismo tenían primero que ser rastreadas, analizadas, identificadas con el radicalismo teórico que define a la filosofía, y que la fenomenología aspiraba a recuperar, a revitalizar y a transmitir a las circunstancias históricas venideras. Pero, en todo caso, en ese momento de la primera posguerra, en esa publicación para lectores lejanos que no tenían noticia de las aspiraciones de la fenomenología, y en ese

¹ Cf. *Husserliana XXVII: Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*—Thomas NENON y Hans REINER SEPP (eds.), Kluwer, Dordrecht/Boston/Londres, 1988. Hay traducción española de los cinco ensayos por Agustín SERRANO DE HARO: *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Antrophos/Universidad Autónoma Metropolitana de México, Barcelona, 2002 —introducción de Guillermo Hoyos Vásquez—.

país cerrado hasta hacía poco a la influencia occidental, mas en proceso exponencial de occidentalización, Husserl ofreció una presentación singularmente atractiva de la crisis de la razón². En ella se advierten también ciertas tensiones conceptuales, ciertos problemas de principio acerca del valor, fundamento y sentido de «la vida en la razón», que tiene interés subrayar por sí mismos. Los comentarios que presento a continuación son sólo una glosa sin demasiada carga hermenéutica y tratan de resaltar tales tensiones, viendo en ellas a la vez líneas de fuerza y de debilidad de la teleología de la razón que Husserl perseguía. Esta teleología, esta posibilidad de verdadero sentido —por decirlo de manera menos altisonante pero casi equivalente—, esta resistencia a renunciar a la verdad, la justicia, la belleza y, con ellas, o con retazos de ellas, también a la dicha individual y a la esperanza colectiva, es la que cobró pleno protagonismo en la reflexión del filósofo en los años siguientes y a lo largo de la década de los treinta, cuando en Europa se acentuaron los signos de la catástrofe política.

1. No está de más empezar reproduciendo, pues, las palabras íntegras del filósofo en el arranque del primer ensayo: «Renovación es el clamor general en nuestro atribulado presente, y lo es en todo el ámbito de la cultura europea. La guerra que desde 1914 la ha asolado y desde 1918 se ha limitado a preferir, en lugar de los medios militares de coacción, esos otros 'más finos' de las torturas espirituales y de las penurias económicas moralmente degradantes, ha puesto al descubierto la íntima falta de verdad, el sinsentido de esta cultura. Justo este descubrimiento significa que la auténtica fuerza impulsora de la cultura europea se ha agotado»³. Tan rotunda declaración tenía, en su contexto inmediato, un alcance sorprendente. Dado que Husserl nunca asumió una idea geográfica de Europa, ni siquiera una geopolítica, dado que las Ideas ya mencionadas, las de verdad, justicia, belleza, dicha, definían, como *norma normans*, una cultura excéntrica respecto de su propio origen territorial y desligada respecto de los espacios políticos en que había arraigado, Husserl podía también reconocer, sin ninguna clase de matices limitadores, la incorporación de Japón al círculo cultural europeo, es decir: a la cultura que no cifra el sentido en el arraigo⁴; de aquí también el que la cultura europea pueda engendrar unas prácticas, unas instituciones y unos logros objetivos universalizables, desligables de toda localización circunscrita y mejorables fuera de su ámbito histórico de origen: ciencia y filosofía, Derecho y democracia, creación artística en permanente búsqueda, etc. Pero la incorporación a la cultura excéntrica, europea, de una cultura de origen e historia extraeuropeos como la japonesa, justamente en un momento en que aquélla ya estaba afectada de una crisis vital de fundamentos, en que ella

² Para un análisis general y también evolutivo de las complejas conexiones entre teoría y práctica en el pensamiento de Husserl es de todo punto recomendable la obra de Hans RAINER SEPP *Praxis und Theorie. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Friburgo/Munich, Alber, 1997.

³ Edmund HUSSERL, *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, p. 1.

⁴ En la bibliografía española destaca a estos respectos la monografía de Jesús M. DÍAZ ÁLVAREZ *Husserl y la Historia. Hacia la función práctica de la fenomenología*, Madrid, UNED, 2003.

sufría de una crisis interna de sentido, tendría que multiplicar, supuestamente, los efectos no deseables y las patologías más peligrosas. El ensayo inicial no alude a esta particular incertidumbre, y sólo contiene unas someras alusiones a que la crisis de las ideas normativas ya se hacía sentir en las naciones europeas con anterioridad a la propia guerra.

Pese a lo rotundo del inicio, llama también la atención la sobriedad extrema con que Husserl se refiere a la guerra en esta única vez en que lo hace a lo largo de los cinco ensayos. No emplea un solo adjetivo calificativo, no menciona ninguno de sus infinitos desastres, alguno de los cuales le habían afectado en lo más íntimo, en lo más querido. La guerra como tal, tan ligada también a la historia europea, y esta guerra en particular, la guerra novísima en que la tecnología reveló su faz de fuerza de destrucción masiva, no merecen una meditación filosófica propia⁵. En el párrafo que yo he citado, la guerra se presenta además en continuidad temporal y, por así decir, en una unidad de sinsentido con las degradaciones morales y las penurias «económicas» de la posguerra. Y tampoco aquí es fácil ponderar si esta continuidad del desorden, en la guerra como en la paz, indica una marcada sensibilidad del pensamiento teórico hacia la permanencia del mal o si más bien se trata, al contrario, de una insuficiente captación de la destrucción infinita del conflicto bélico.

Pero comoquiera que sea de estos distintos detalles, el hilo central del planteamiento de Husserl nace de otro motivo básico, que guía la serie entera de los cinco artículos. Pues si el ciclo creador de la cultura europea, de Europa como cultura, ha concluido, si su vigencia, y no sólo su vigor, ha expirado, entonces —dice Husserl— «*tiene que suceder algo nuevo*»⁶, y tiene que suceder ahora. Se hace necesaria una novedad, una verdadera novedad, una ruptura en la continuidad histórica. Claro que a la vez la innovación se anhela por adelantado en la medida en que se comprende que no se trata de una mera variación del debilitamiento, la decadencia y el sinsentido precedentes y actuales, sino, justamente de lo contrario, de la buena nueva imprescindible para resistir y renovar el presente. La antigua paradoja socrática de cómo buscar lo que no se tiene, si en realidad se carece hasta de la noción de lo que se desea y de la garantía de su valor, reaparece aquí casi en sus términos literales. Y ella se soslaya, también al modo socrático, por la prefiguración clara que el propio anhelo proporciona, como si el «clamor de renovación», pese a toda su imprecisión, estuviera lleno de lucidez respecto de la alternativa de sentido que se ha vuelto necesaria.

Esta conjugación simultánea del ansia de novedad y del reconocimiento anticipado de su valor es tanto más esencial al planteamiento de Husserl por una segunda circunstancia. Y es que únicamente la acción lúcida y voluntaria de ciertos individuos, y a través de ellos de ciertos colectivos y luego de ciertas colectividades

⁵ Sólo Jan PATOČKA, cincuenta años después, con otra guerra mundial ya acontecida, y desde un país sometido al poder soviético, propuso una meditación fenomenológica completa sobre el siglo XX centrada en la Primera Guerra. Cf. el último capítulo de *Ensayos heréticos sobre la filosofía de la Historia*, Barcelona, Península, 1988 —trad. de Alberto Clavería—.

⁶ *Op. cit.*, p. 2.

más amplias, puede hacer realidad la novedad anhelada, puede introducirla en el presente y prestarle la imprescindible precisión y concreción. El *novum necessarium* es, en este otro sentido, tan contingente como los agentes mismos implicados en su búsqueda, reconocimiento y promoción; esta historia está en manos sólo de existentes humanos, de conciencias encarnadas, ningún espíritu oculto mueve los hilos, a ningún Dios cabe esperar en tranquila pasividad. Con esta implicación a título personal en el surgimiento de la novedad, con esta responsabilidad individual por ella, marcaba Husserl una distancia infranqueable, no ya frente a un Hegel hecho tópico inane o frente al Heidegger del futuro, sino directamente frente al Spengler contemporáneo del autor y cuyo diagnóstico del declive senil de Occidente hacía furor en estos mismos años en Alemania. El catedrático judío de Friburgo objeto desde Japón al profeta germánico de la decadencia de Occidente que si en verdad hubiese un *fatum* histórico de decadencia, un destino biológico reconocible, no cabría «contemplantarlo pasivamente»; es decir, no cabría dar por buena su realidad. Y lo cierto es —argumenta Husserl— que, precisamente al contrario, parece haber un destino sin posible escape, una decadencia ineluctable, porque antes se ha producido la aceptación pasiva, consciente o inconsciente, de una cultura decepcionante y de una vida colectiva llena de fracaso. Sólo existe el *fatum* —tal es el argumento contra Spengler— para quien está dispuesto a abandonarse a él y así a promoverlo⁷.

Ahora bien, más allá de unas u otras declaraciones solemnes, ¿cómo puede Husserl convocar a una renovación creadora del hombre y de la cultura? O lo que es igual: ¿cómo es posible este reconocimiento anticipado de una ruptura benéfica? El primer ensayo revela con prontitud la clave teórica en la que los restantes profundizan. La novedad en cuestión no puede ser otra que refundar la vida colectiva sobre verdaderas evidencias: reconstruir la cultura en todas sus dimensiones relevantes, y ante todo en las colectivas y políticas, sobre evidencias verdaderas. Sólo convicciones que gocen de plena racionalidad, y por ello de claridad y legitimidad teóricas, sólo afirmaciones que merezcan con todo rigor el nombre de científicas, pero que conciernen no a la estructura de la materia y del espacio, sino a la condición de los individuos humanos y de la existencia colectiva, en suma, sólo una ciencia racional del hombre como hombre, como sujeto en el mundo y como agente en la sociedad, puede ayudar en el atolladero de la cultura europea. Si trasponemos a una fórmula lo que Husserl propone a sus contemporáneos de casi las antípodas, resultaría una proposición del siguiente tenor: «Lo que necesitamos como novedad es ciencia, una ciencia inédita». Y la paradoja socrática parece entonces remodelarse; el matiz que insiste en que se trata de una nueva ciencia tiene en principio tanto peso como el que

⁷ No deja de ser curioso que por estas mismas fechas HEIDEGGER sí valoraba en alto grado las posiciones de Spengler y las contraponía a las de los «catedráticos de filosofía». Cf. el curso del semestre de verano de 1923 *Ontología. Hermenéutica de la facticidad* —trad. de Jaime Aspiunza—, Madrid, Alianza, 1988, pp. 57-58: «Spengler ha intuido lo que está sucediendo. Los demás actúan como si todo estuviera en perfecto orden»; y «los demás» alude a «la filosofía de los catedráticos, clamorosa miseria de una ostentación vacía».



reconoce que es al cabo ciencia, esto es, ciencia como la que ha buscado y en parte logrado la tradición, como la que está a la base de esa cultura europea de Ideas cuyo sentido se agotó —se ha empezado reconociendo— en el matadero de las trincheras.

Este matrimonio de novedad y tradición resulta tan profundo que la ciencia ausente pero insustituible se perfila en unos rápidos trazos que la ponen en relación con el saber eidético más genuino de la Modernidad. La ciencia que se busca es, en efecto, una suerte de «mathesis»: «la mathesis del espíritu y de la condición humana, por así decir»⁸. Es, pues, un saber apriórico, un conocimiento no inductivo sino comprensivo de legalidades necesarias, no ligado a los hechos en lo que tienen de fáctico sino a las exigencias de principio supuestas en lo fáctico. Y, prolongando todavía más el paralelismo, «la ciencia racional del hombre» no sólo presta un fundamento a las ciencias del espíritu, sino que, en conjunción con ellas, puede llegar a proporcionar «una técnica política racional» y una «técnica ética, la técnica de la autorrealización de la humanidad auténtica»⁹. A imagen cabal de la tecnología aplicada a la realidad física, se trataría de un saber derivado y aplicado en que disposiciones racionales acerca de la realidad humana permitirían orientar, sin quiebra de la libertad, las vidas individuales y la coexistencia colectiva. A fin de conjurar lo peor y de abrir paso a lo mejor, se necesita, en suma, una ciencia de la condición humana que incorpore un saber acerca de la praxis y que se prolongue en una «dirección racional de la praxis», incluida una dimensión de técnica racional.

En los ensayos sorprende la insistencia con que Husserl parangona la ciencia racional de la humanidad, de la que se carece, con la ciencia exacta de la naturaleza, de que sí se dispone. El empeño divulgativo y pedagógico, protréptico y programático, de los escritos puede explicar en buena medida este hecho. Ya que también aquí Husserl se preocupa de reafirmar expresamente cómo la racionalidad del saber relativo a la humanidad del hombre no implica ninguna homogeneidad básica, ni metodológica ni ontológica, con las ciencias de la naturaleza. Muy al contrario, rige una heterogeneidad insalvable, de principio, entre la vida individual de conciencia, que discurre en y para sí misma, y que es vida de un yo activo en relación con otros sujetos por medio de actos sociales, y la legalidad espacio-natural global y anónima que la física matemática traspone en figuras y fórmulas ideales. De acuerdo con la célebre acuñación de *Ideas I*, no cabe «una geometría de las vivencias», y por tanto tampoco una topología o una física de la vida colectiva. La plena disparidad ontológica se advierte además en que todo acto subjetivo, o al menos toda vivencia que implique una cierta espontaneidad, toda experiencia que comporte una toma de postura, sea ella teórica, estimativa o práctica, es susceptible de un análisis teórico que atienda no sólo a sus condiciones esenciales de posibilidad, sino al enjuiciamiento normativo a propósito de si esa toma de postura es valoración correcta o incorrecta, decisión justa o injusta, acción buena o mala. La indagación ontológico-descriptiva de la vida intencional, es decir, fenomenológica,

⁸ HUSSERL, *op. cit.*, p. 5.

⁹ HUSSERL, *op. cit.*, pp. 4-5, 61.



se prolonga en un análisis superior acerca de la polaridad valorativa de esa misma vida intencional, y este otro análisis es ontológico-normativo, pero seguiría siendo fenomenológico. Juzgar, valorar afectiva e intelectualmente, decidir, actuar, son acontecimientos «espirituales» que no sólo cuentan con estructuras intencionales aprióricas —nada que ver con datos anónimos, seminaturales—, sino que se someten de suyo a normas inmanentes de evidencia y de corrección —sin análogo en ninguna esfera natural—; las propias actividades subjetivas en cuestión sostienen o engendran estas normas, a la vez que pueden y deben someterse a ellas.

Un último principio, de inspiración platónica, y claramente más problemático pero que Husserl también antepone a las consideraciones posteriores, concierne a una analogía estructural entre el sujeto individual y la colectividad de que aquél forma parte, de modo que esta última puede ser considerada, aun con grandes salvedades, como «un ser humano a gran escala», como un ser de innumerables cabezas y ánimos, pero dotado de voluntad colectiva y susceptible por tanto, también él, de enjuiciamiento normativo, de progreso o decadencia moral, de autodeterminación, etc. Todo ello permite hablar, en suma, con doble o triple justificación, del saber buscado como de un conocimiento racional: es un saber apriórico acerca de la condición de la subjetividad humana; lo es en particular acerca de la razón lógica, estimativa y práctica, y tiene por ello alcance normativo; y es, en fin, aplicable no sólo a los individuos sino también a las colectividades presentes y futuras.

En el combate moral por la renovación de la cultura, nada podría sustituir a este saber filosófico que se busca; en rigor, tal combate no podría siquiera plantearse como moral si no empezara por proponerse una implacable «claridad intelectual», si no pusiera el máximo empeño en ganar, antes que todo, la mayor lucidez sobre quiénes somos y sobre a qué podemos y debemos aspirar, y sobre cómo pueda yo conocer en verdad algo de todo ello. Sin filosofía todo quedaría en retórica, amenazada por la pura propaganda y penetrada de miseria moral. En su correspondencia personal de esta época, Husserl lo decía con todas las letras: «Esta guerra, el pecado más universal y hondo de la humanidad en toda la historia contemplable, ha puesto de relieve la impotencia e inautenticidad de todas las ideas vigentes sin excepción»¹⁰; «Lo que la guerra ha revelado es la indecible miseria no sólo moral y religiosa, sino también filosófica de la humanidad»¹¹.

2. A mi entender, la invitación a la renovación radical de la cultura europea por la filosofía como nuevo saber estricto topa, en su admirable grandeza, con al menos dos zonas de oscuridad que se entrevén en el curso de los cinco ensayos. La primera zona de oscuridad guarda relación con la ética individual, examinada en el tercer ensayo. La segunda lo hace más bien con la filosofía de la Historia que esboza sobre todo el quinto. Empezaré por esta última y desembocaré sucintamente en la primera.

¹⁰ Carta a William Hocking del 3 de julio de 1920. *Apud*: Thomas Nenon y Hans Reiner Sepp, «Einleitung der Herausgeber», p. XII, en: *Husserliana* XXVII.

¹¹ Carta a Winthrop Bell del 11 de agosto de 1920. *Ibidem*.



He señalado que el frecuente paralelismo con la ciencia matemática de la naturaleza a la hora de perfilar ese saber imprescindible del que carecemos respondería al género literario exhortativo y divulgativo que al filósofo le convenía emplear aquí. Pero también hay seguramente una razón de otro orden, que apunta a la función del saber, y en particular del conocimiento científico, en la filosofía husserliana de la Historia a principios de los años 20. De acuerdo con el último de los ensayos, el espíritu de la Modernidad se describe adecuadamente como un «movimiento de libertad filosófica» que ya no admite norma ni tutela extrínseca en la fundamentación de la verdad teórica y en la determinación de la verdad práctica. La idea de ciencia estricta en y desde la libertad de la razón es la Idea matriz que define a la Humanidad europea y de la que dependen las ideas «culturales» antes mencionadas: verdad, justicia, belleza, dicha. Este descubrimiento paralelo de la libertad autorreflexiva y del conocimiento fundado no es siquiera original de la Edad Moderna, sino continuación y consumación del ideal maduro de la Antigüedad griega; es más bien el renacimiento y el triunfo del ideal de vida del filósofo socrático-platónico. La libertad autoconsciente promueve una actitud teórica dirigida al mundo como totalidad, que suscita asimismo la exigencia de una ciencia de la propia ciencia, de una lógica filosófica; claro que, también a la inversa, la filosofía teórica como tal es la que promueve, confirma y da una realidad concreta incontrovertible a la experiencia humana de libertad. Tal Idea matriz, sólo desplazada parcialmente en la Edad Media al quedar subordinada a una *norma normans* surgida de fuentes intuitivas pero religiosas —parece decir (hegelianamente) el último ensayo—, se abre paso definitivamente en el curso de la Modernidad. El pensamiento moderno persigue deliberada y tenazmente una filosofía primera y una lógica filosófica capaz de desactivar el escepticismo y de dar forma a la *universalis scientia*, construye así la matemática moderna como primicia de ciencia auténtica y concibe la universalización de tal arquetipo teórico a todos los dominios de la realidad, a la vez que, en el mismo espíritu, pugna por reconstruir las relaciones sociales bajo normas de razón y concibe el Estado como instrumento de una humanidad socializada racionalmente, etc.

En este panorama, la piedra de toque del valor absoluto del ideal moderno, la prueba objetiva de su bondad y consistencia globales, es el progreso científico desencadenado, que se acredita en la marcha ascendente de siempre nuevos saberes fundados críticamente. Al modo típico de la Ilustración europea, continental, la comprensión de la Modernidad resulta, pues, radicalmente progresista: toda ella es un proceso abierto básicamente benéfico, y todos los procesos-progresos parciales o sectoriales que engendra lo son a imagen prototípica del desarrollo continuo de los saberes, del avance coherente del saber. Ahora bien, con este enfoque ilustrado los artículos de *Kaizo* parecen quedar sorprendentemente incompletos, pues al lector no se le ofrece ningún verdadero nexo de comprensión entre las experiencias de sinsentido colectivo que se recogen en el primer artículo, y la ingente fuerza promotora de saber y sentido que es la Modernidad tal como se la describe en el cuarto y sobre todo en el quinto artículo. El arranque de los ensayos es tan impresionante y rotundo que el planteamiento de filosofía de la Historia parece no hacerse suficientemente cargo de su desconcertante impacto. Pues obviamente las refe-

rencias ocasionales del filósofo en el primer ensayo al nacionalismo pervertido, a la sofisticuería política, a la *Realpolitik*, etc., no pueden entenderse como el eslabón perdido entre la Gran Guerra y la *universalis scientia*, obra de la libertad y motor de ella. ¿Cómo podría valorarse esta circunstancia?

En los artículos de *Kaizo* queda en silencio el hecho de que el saber de renovación cuya falta tan dolorosamente se hacía sentir después de la Gran Guerra brillaba también por su ausencia antes de la Guerra, y de que en realidad toda la filosofía moderna puede mirarse como una pugna irresuelta, como una búsqueda no lograda, por hallar ese saber autofundado de la razón acerca de sí misma. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* sí destacará con cierto dramatismo, que la irresolución, el incumplimiento de la filosofía primera en la Modernidad alimentaban inevitablemente una oleada creciente de escepticismo e irracionalismo. El conjunto de los saberes modernos, con toda su exactitud y sin detrimento de su infinita pujanza, no aportaba al ser humano orientaciones significativas ante los problemas acuciantes de la renovación y la decadencia, el sufrimiento y la esperanza, el bien y el mal; las ciencias reconstruidas modernamente apenas saben algo de todo ello, pues no aplican su rigor teórico a la posibilidad de iluminar el sentido y el sinsentido de la existencia y de la Historia. Pero ocurre además que aquí no se trata sólo de una laguna teórica, de un vacío que, aunque urgente en la práctica, pueda resolverse más adelante con la construcción de saberes y tecnologías humanísticas, por así decir. Más bien, mientras falte el saber radical relativo a la razón teórica, estimativa y práctica, y a su relación con las existencias subjetivas individuales, no se cuenta tampoco con una auténtica ciencia de las ciencias; de tal modo que el reconocimiento espontáneo del progreso de la racionalidad científica adquiere el carácter de una comprobación sociológica o histórica mucho más que el de una comprensión racional; revela la presencia y potencia crecientes de la ciencia en las sociedades modernas, mucho más que la evidencia de una fundamentación libre de la verdad. A esta luz más sombría, el progreso científico se presenta, sin ninguna duda, como una potencia transformadora de la realidad, por más que la verdad y bondad intrínsecas de esta fuerza de fuerzas sigan salpicadas de dudas.

El Husserl de *La crisis de las ciencias europeas* asume por tanto una reserva del juicio a propósito de que la extensión y potenciación de la ciencia moderna pueda ser, con todo, y pese a toda su admirable grandeza —dicho sea de nuevo—, un proceso automatizado, un puro método convertido (casi pervertido) en técnica cognoscitiva, una fuerza que por principio oculta y enturbia su fuente de sentido en el mundo de la vida. Los saberes galileanos no pueden cobrar relevancia de cara a los problemas acuciantes del sentido y sinsentido, ni pueden proporcionar una filosofía primera, una teoría de la verdad, ya que la precondition para ambas posibilidades es la evidencia originaria del mundo de la vida que los propios saberes galileanos empiezan por desactivar, desconsiderar, descartar. Sólo el retroceso a otra forma de evidencia, cumplida y cumpliéndose, sólo la experiencia de la verdad teórica y práctica en el mundo de la vida, puede en su caso acompañar la búsqueda de sentido de los existentes humanos; y al así hacerlo, el redescubrimiento filosófico del mundo de la vida ayuda también a comprender el salto categorial constitutivo del racionalismo científico moderno, en cuya virtud conocimiento, sentido y verdad se trans-



fieren a un sistema conceptual formalizado y listo para objetivar, desde ninguna parte, desde ningún mundo de la vida, la realidad «en sí», según todos los sectores que la forman. Sin duda este planteamiento de *La crisis* fuerza a mirar de un modo menos confiado, más inquietante, la cultura europea de Ideas. No por serlo es ella por principio portadora de una dinámica creadora de sentido, en que la injusticia y el desastre tengan un carácter contingente, accidental, superable; más bien al contrario, precisamente por ser cultura de Ideas, alberga ella en su seno la posibilidad de ilusiones trascendentales esencialmente peculiares, como la de que «conocer es objetivar con exactitud desde ninguna parte», y puede ella desencadenar los formidables sinsentidos nihilistas que, como la Gran Guerra, explotan a ojos vista en la Historia europea o europeizada.

3. El tercer ensayo de la serie *Renovación del hombre y de la cultura* constituye la presentación más sintética de la ética individual, y seguramente la más atractiva, que Husserl alcanzó a formular. El inicio del texto fija la renovación que la vida personal puede y debe asumir en y para sí misma como el problema básico de la ética fundamental y como una condición necesaria de la ética colectiva: «La renovación del hombre, del hombre individual y de la colectividad humana, es el tema supremo de toda ética. La vida ética es en su esencia una vida que se pone conscientemente bajo la idea de renovación, que se guía voluntariamente por ella y por ella se deja configurar»¹². Y el desarrollo del ensayo es un ascenso teórico, casi en vertical, que concluye en una peculiar reasunción de la idea paulina del «hombre nuevo». Sin auxilio de nada parecido a la gracia, por su propio autoesclarecimiento racional y autoterminación hacia el bien, el «hombre nuevo» es capaz de reprobado al «hombre viejo» que él mismo ha sido, y es capaz de inaugurar una existencia auténtica que ponga en marcha y luego promueva y difunda la renovación colectiva.

Entre la idea guía de la renovación y el clímax especulativo de la nueva humanidad discurre, sin embargo, una gran línea de reflexión unitaria —de aquí la grandeza del texto—. El hilo conductor es a la vez una meditación sobre la evidencia, sobre la claridad respecto de uno mismo, y una meditación sobre el imperativo categórico, entendido como la diferencia específica entre las distintas formas humanas de vida. El ser humano es el ser capaz de autoconocerse: tal es el hecho de apariencia sencilla que adquiere rápidamente unas dimensiones desmesuradas. Pues sobre su autoconocimiento él es capaz también de fundar una autodeterminación. En efecto, la *inspectio sui*, la noticia de uno mismo, no sólo toma nota de la propia existencia en el tiempo, sino que con frecuencia incluye una valoración de uno mismo y, en su caso, una determinación de la voluntad consiguiente a la estimación. La autovaloración, por su parte, puede ejercerse sobre los propios actos o sobre los motivos que los animan y los fines que persiguen; y ni siquiera sólo sobre actos, motivos y fines efectivamente tenidos, sino también sobre los motivos y metas posibles, y por tanto sobre los fines últimos que dibujan el horizonte global de

¹² *Op. cit.*, p. 21.

mi acción. De manera parecida a como una percepción fugaz es ya una captación del mundo aun cuando ella apenas traiga a presencia intuitiva una escena mínima de mi entorno, así también una reflexión valorativa sobre un modesto acto de decisión o preferencia anuncia ya mis propios criterios de valoración y su relación con el horizonte de mi vida activa, y como tal sugiere o suscita una reflexión potencial de mayor alcance; de manera lejana, pero no del todo vacía, se exponen y agitan, hacia el fondo de mi conciencia, tanto los motivos fundamentales que me mueven, como la idea de su posible examen crítico. El hombre individual que repara, siquiera ocasionalmente, en sí mismo se sabe, pues, capaz de doblar en una reflexión estimativa todo lo que vive, todo lo que ha hecho en su pasado y lo que puede hacer en su presente, incluyendo sus propios hábitos prácticos, su carácter moral, su estilo de vida, etc.

A esta capacidad abierta de examen autorreflexivo sobre el conjunto de la vida le asiste el convencimiento —sigue Husserl— de que el horizonte de la vida humana reclama siempre un afán positivo que lo llene, un empeño orientado a la plenitud de la vida, y a una plenitud verdadera, segura, creciente. Al modesto individuo de la modesta reflexión no se le exhorta por ende, al modo schopenhaueriano, a limitar su existencia a evitar el dolor, a reducir el sufrimiento, tanto el que pueda uno padecer como el que pueda causar. La motivación inmediata a la reflexión estimativa sí nace de la decepción y del fracaso, del desacierto en la elección, de la desgracia en la acción, de la insuficiencia de las reflexiones previas, pero por esta misma conciencia dolorosa de fracaso corre la invitación a un actuar que tenga a la vista el horizonte insoslayable de la vida entera y que para ese horizonte unitario busque una cierta evidencia acerca de su valor. El propio movimiento de la vida tiende a una plenitud positiva que ella misma barrunta y discrimina, que por momentos percibe y reconoce y que en todo momento anhela.

Ahora bien, precisamente por este carácter de totalidad abierta y en permanente autorreferencia, no son los actos individuales, ni siquiera los hábitos prácticos, lo que constituye el objeto más propio de la ética individual, sino los proyectos globales en que la vida humana se regula inmanentemente a sí misma. La autorregulación de la vida en y por sí misma no significa directamente lo mismo que vocación. En primer lugar, porque hay formas de orientar y ordenar la vida entera que no son vocacionales; son todas aquellas en que la preferencia subjetiva por un orden determinado de bienes, aunque resulte incondicional, no nace de un amor puro que reconozca una valía intrínseca a los bienes a que se aspira —así ocurre con los bienes económicos del bienestar, en el ejemplo muy actual de Husserl—. En las vocaciones, el sujeto sí se entrega, en cambio, a un orden de valores y bienes a los que él mismo siente que pertenece en su centro personal; en esos valores y bienes cifra la plenitud gozosa de su existencia y se sabe servidor y promotor de ellos en exclusiva. La autorregulación inmanente de la vida gana una nueva dimensión en estas vocaciones asumibles como profesiones, en esta fusión de vida, vocación y profesión, que con tan extraña facilidad designa el término alemán *Beruf*. Pero el ensayo de Husserl avanza todavía hacia una autorregulación que está por encima de la vocación-profesión y que no sólo es posible para determinados temperamentos vocacionales sino en cierto modo necesaria para todo hombre, como una suerte de





vocación humana universal e indeclinable. Con este nuevo paso no se trata, en efecto, de una jerarquía interna de las vocaciones; en las lecciones de «Filosofía Primera» de 1924, por ejemplo, el filósofo planteará una superioridad axiológica de la entrega incondicional a la verdad —la vocación teórica— por encima de la dedicación a la belleza y al bien, comoquiera que estas vocaciones «prácticas» descansan sobre un preconcepto de la verdad que necesitan para confirmar su propia validez —para tener evidencia respecto del «verdadero bien y la verdadera belleza», etc—. Pero aquí, sorprendentemente, la suprema planificación inmanente a la vida no se describe en términos de existencia filosófica sino de «vida ética»; y su contenido primario es el imperativo categórico que ordena a todo ser humano que alguna vez haya esbozado una reflexión valorativa sobre su vida el ser perfecto. Perfecto..., ¿en qué sentido? En un sentido absoluto —dice Husserl— de perfección plena de todas las tomas de postura cognitivas, afectivas, volitivas, prácticas, en que consiste el vivir; en el sentido absoluto —se añade por si quedaba alguna duda— que es propio de la idea de Dios, de la idea inmanente de Dios, como el yo auténtico y verdadero de una vida que ya por ello es vida feliz. Este sentido absoluto habita y hace posible el ideal relativo de perfección de todo ser humano que, en las cambiantes circunstancias en que se encuentre y en función de ellas, obra «según su mejor ciencia y conciencia». Husserl se muestra por tanto un cartesiano bastante estricto, pues mantiene una oposición frontal al Feuerbach que cree derivable la infinitud positiva, la perfección, de las limitaciones y las carencias: quienquiera que sabe que la vida que lleva es la mejor vida que a él le cabe contrasta esta conciencia de sí mismo con la idea de perfección que él mismo se exige; pero a la vez él inmanentiza la Idea de perfección absoluta y prescinde de la sustancia trascendente.

Rozamos ya la cumbre de la reflexión. Existe, por así decir, un único imperativo categórico, que me manda llevar a perfección mi vida individual, y que es también conjugable o enunciable de diversos modos: «llega a ser un ser humano verdadero», «vive en la razón práctica», «asume una forma ética de vida que pueda enjuiciar incluso el valor que otorgues a tu vocación-profesión, a tus opciones de vida», etc. Y este imperativo categórico en la versión husserliana no se contrapone, como una ley de hierro o de oro, a las contingencias de la vida y a la facticidad del yo individual. Antes bien, él se presenta ante el yo individual que lo capta, como el contenido de su verdadero yo, como el cumplimiento en la historia de su vida de su intransferible personalidad merced a su propia acción continuada. No se trata tanto de la realización de la idea universal de humanidad en cada hombre individual, cuanto más bien de la realización en plenitud del hombre individual, con su nombre y apellidos, en su circunstancia única. La vida ética es radicalmente racional pero como razón *in individuo*.

Resulta verdaderamente llamativa esta suerte de síntesis original de los grandes sistemas éticos de la tradición filosófica: cartesianismo de la idea de perfección, pero sobre la base de un criticismo que pone por único fundamento la libertad autorreflexiva, mas que a la vez resuena como una invitación a la dicha, como un eudemonismo racional que resista a la recusación kantiana. Todo ello además en una integración descriptiva en y desde la vida individual de conciencia, que a cada momento del presente vivo es puro anhelo de ser en plenitud. Dado que quizá sea

la última vez que la filosofía occidental se ha atrevido a proponer a todo ser humano un ideal tan alto, parece oportuno escuchar alguna de las formulaciones husserlianas: «El ser humano en cuanto ser humano tiene ideales. Su propio ser es formarse un ideal para sí mismo, en cuanto este yo personal concreto, y un ideal de su vida entera; incluso un doble ideal, absoluto y relativo. Y su propio ser es tener que poner su empeño en la máxima realización posible del ideal. Así ha de hacer el hombre si es que ha de poder reconocerse a sí mismo, según la razón que él mismo posee, como un ser humano racional, como verdadero y auténtico ser humano. El ideal que late *a priori* en él lo toma él, pues, en su figura más originaria, *de sí mismo como su «yo verdadero», como «su mejor yo»*. En su articulación absoluta se trata del ideal de su propio yo viviendo en actos justificados absolutamente ante sí mismo, viviendo únicamente en actos llamados a justificarse absolutamente. Con que una sola vez haya el yo barruntado e intuido este ideal, tiene ya que reconocer con evidencia que la forma de vida concorde con tal ideal, la forma ética de vida, no es sólo la mejor posible en términos relativos —como si junto a ella pudieran aún seguir llamándose ‘buenas’ otras distintas—, sino que es la única buena sin más, la que esta ‘categóricamente’ exigida»¹³.

Con todo, es difícil de nuevo evitar la duda de si la fortaleza admirable de esta propuesta no coincide en parte con cierta debilidad teórica; como si también esta reflexión de la primera posguerra necesitara interiorizar en mayor medida la desestabilización y desorientación del pensamiento filosófico y de la existencia personal que Merleau-Ponty reconocía en la segunda posguerra bajo la provocativa obviedad «La guerra ha tenido lugar». El enfoque husserliano radicaliza de tal modo la base yoica de la meditación ética, su fuente reflexiva, su horizonte global en la propia vida autorregulada, que a pesar de tratarse de una meditación de esencia, válida por tanto para todo sujeto individual, se echa en falta una presencia más decisiva, en la base, en la fuente, en el horizonte, de los otros vivientes humanos, así como también de los acontecimientos imprevistos, imprevisibles, que suelen ser el bien y el mal efectivos en el mundo de la vida. Junto a la *inspectio sui* que inicia la autovaloración individual, la referencia ética permanente apuntaría más bien al hecho primordial de una coexistencia que, siendo constitutiva para todo sujeto individual, está a la vez vulnerada, quebrantada, amenazada; la convivencia está ya herida, dañada por la injusticia, por el mal en el que también nos movemos y existimos, y lo movemos, y ella misma, como intersubjetividad herida, hiere a toda subjetividad. Ni la completa lucidez de que la forma ética de vida ha de ser hallazgo, logro, y no estado original de la existencia o término natural de la evolución biográfica, ni la realidad de existencias humanas que se niegan a los requerimientos del imperativo categórico inmanente y que hacen de este rechazo un hábito consolidado de vida, bastan para afrontar no ya el mal tantas veces consolidado y estructural, sino el devastador exceso de mal de la primera gran guerra del siglo XX, la que abre «el siglo XX como guerra» (Jan Patocka). Al no introducir en la meditación filosófica la

¹³ *Op. cit.*, p. 37.

movilización total de la guerra (y de la paz armada), la propuesta de renovación universal del hombre y de la cultura parece alentar todavía una comprensión teleológica del mal en que la idea de la cultura europea, igual que la idea de la vida autorregulada, aún puede, y siempre puede hacerse cargo del desmoronamiento del mundo de la vida, y así reintegrarlo a una dinámica de refundación del sentido global de la Historia y de renacimiento de las existencias presentes o futuras. No se trata de que este presupuesto teleológico invalide la ética husserliana de la renovación, sino de que la afirmación filosófica de la renovación como renacimiento, casi como recreación del hombre, debe confrontarse más directamente con el doble acontecimiento del exceso de mal y de la revelación imprevista del bien, con los acontecimientos históricos y existenciales en que ambos factores concurren y se contraponen. La filosofía de la Historia y la ética fundamental husserlianas a la altura de 1923 merecen repensarse en contraste agudo con otros grandes fenomenólogos, y testigos del siglo XX; ya no sólo el propio Husserl de *La crisis de las ciencias europeas*, sino Levinas, Arendt, Patocka o, en nuestros mismos días del siglo XXI, García-Baró o Philip Nemo.

Recibido: febrero 2011; aceptado: marzo 2011

