



CAMUS, HUSSERL Y EL GUSTO POR LO CONCRETO

CAMUS, HUSSERL AND THE TASTE FOR THE CONCRETE

Antonio Ziri3n Quijano

Institutos de Investigaciones Filos3ficas, UNAM
M3xico

azirionq@yahoo.com.mx

Resumen: Este ensayo forma parte del intento, anunciado en otros trabajos, por acercar el pensamiento del absurdo y la rebeli3n del escritor argelino Albert Camus a la fenomenolog3a husserliana. Como primer paso indispensable para conseguir dicho acercamiento, se lleva a cabo una revisi3n cr3tica de la descalificaci3n que el mismo Camus hace de Husserl y de la fenomenolog3a en su libro *El mito de S3sifo*. Adem3s de cuestionar el sentido y los t3rminos de la descalificaci3n camusiana, y en particular la anacr3nica acusaci3n a Husserl de dar un "salto" a la Raz3n eterna, se pone de relieve c3mo puede encontrarse en la fenomenolog3a —que siempre fue fenomenolog3a de la vida concreta— ese "gusto por lo concreto, el sentido de la condici3n humana", que Camus echaba de menos en ella.

Palabras clave: absurdo, rebeli3n, suicidio, muerte, fenomenolog3a, vida concreta, raz3n, condici3n humana.

Abstract: This essay is part of the attempt, announced in other places, to bring the thought of the absurd and the rebellion of the Algerian writer Albert Camus closer to Husserlian phenomenology. As a first and unavoidable step to achieve this rapprochement, a critical review is made of the disqualification that Camus makes of Husserl and of phenomenology in his book *The Myth of Sisyphus*. Besides questioning the sense and the terms of Camus' disqualification, and particularly his anachronistic accusation to Husserl of making a "leap" into eternal Reason, it is outlined how can be found in phenomenology —which always was a phenomenology of concrete life—the very "taste for the concrete, the sense of human condition", that Camus missed in it.

Key Words: Absurd, Rebellion, Suicide, Death, Phenomenology, Concrete Life, Reason, Human Condition.

Hay en la realidad "concreta" muchos más elementos de eternidad que en todas las ideas descubiertas y por descubrir por la fenomenología.

Leon Chestov, *Memento mori*

A la memoria de Julia Iribarne, apasionada cómplice en estos afanes de hacer entrechocar filosofía y literatura.

En dos trabajos anteriores he abordado la temática que aquí me propongo seguir elaborando. En "La fenomenología como rebelión"¹, traté de hacer ver la posibilidad de asumir vitalmente la fenomenología husserliana como una *rebelión* en el sentido en que la propuso Albert Camus, como una actitud que hace frente y da respuesta al absurdo de la condición humana. El trabajo "Sobre el propósito original de la filosofía en Husserl"² arriba a esa temática desde otra perspectiva, y descubre que, según puede desprenderse del examen de los atisbos descriptivos de la situación vital prefilosófica que se encuentran en algunos escritos de Husserl, en el núcleo mismo de la vocación filosófica puede hallarse un ingrediente de aquella misma rebelión en el sentido camusiano³. Veo, pues, en todo caso, una obvia semejanza, o quizá debería decir, un claro parentesco espiritual, entre esa noción de *rebelión* y la noción husserliana de *renovación*, la cual encierra, según pensó Husserl, una definición esencial de la actitud ética del hombre. Al subrayar este "parentesco espiritual" no pretendo más que caracterizar una visión propia que sólo puedo llamar ética, moral, de nuestra situación, y a la vez señalar una actitud derivada de ella, una actitud posible y justificable en todo tiempo, y mucho más en los tiempos de zozobra y de ruina moral en que nos ha tocado vivir. Esta visión mía no ha sido todavía suficientemente perfilada, ni debe esperarse que la

¹ "La fenomenología como rebelión" fue una conferencia impartida en el XXII Encuentro Nacional de Estudiantes y Pasantes de Filosofía que tuvo lugar en Morelia, Michoacán, en mayo de 2005. Será publicada próximamente en el libro *La experiencia que somos: ensayos de metafísica y fenomenología*, editado por Ricardo SÁNCHEZ GARCÍA e Ignacio QUEPONS RAMÍREZ.

² "Sobre el propósito original de la filosofía en Husserl" fue publicado en Román Alejandro CHÁVEZ BÁEZ, Pedro Enrique GARCÍA RUIZ 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 publicará también, con algunas modificaciones, en el volumen V del *Acta fenomenológica latinoamericana*, actualmente en prensa.

³ Me sirvo de las palabras del resumen del ensayo en su futura publicación, resumen que termina así: "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".

termine de perfilar aquí. Tampoco será su elaboración, probablemente, ningún fragmento de ciencia filosófica estricta. Aquí nos movemos —al menos hasta cierto punto o desde cierto punto— en el terreno de lo que Husserl llamaría cosmovisiones, de las cuales surgen, por cierto, antes de toda ciencia, las morales y las vocaciones, vitales y profesionales. Tampoco se trata, entonces, de hacer una exégesis histórica o un estudio textual comparativo, y menos un intento de conciliación que sé que a muchos les parecería francamente escandaloso —y que quizá lo sería. Sin embargo, cierta atención a los textos es indispensable cuando se pretende trazar con su ayuda un camino que acaso ninguno de los dos autores (ni Husserl ni Camus) habría estado dispuesto a caminar.

Desde el primero de los dos trabajos mencionados dejé pendiente un primer punto que mi intento de acercamiento no puede ignorar: me refiero a “la descalificación de Husserl que hace el mismo Camus en *El mito de Sísifo*, cuando, después de considerar que la fenomenología podía ser en cierto modo afín al pensamiento del absurdo porque era una restitución del carácter fragmentario y concreto de la verdad, acusó a Husserl de dar el ‘salto’ a una Razón eterna en la que no se podía encontrar el ‘gusto por lo concreto, el sentido de la condición humana’”⁴. En este trabajo me limito a revisar y a comentar tanto la apreciación inicial que hace Camus de la fenomenología, como su descalificación final. Ambas tienen suficiente interés por sí mismas, pero además es preciso que dejen de significar un obstáculo para el acercamiento que busco conseguir. *El mito de Sísifo* (edición original de 1942) representa el primer hito importante en el desarrollo de la posición filosófica y ética de su autor. La revisión y el comentario que me propongo no pueden hacerse sin un breve repaso previo de la postura que se defiende en el ensayo, una postura que, desde luego, se niega a sí misma esos calificativos de “filosófica” y de “ética”.

Para Camus se trata de describir “una sensibilidad absurda que se puede encontrar esparcida en el siglo” (97/123)⁵. ¿Cómo podría abordarse filosófica-

⁴ Cito de “La fenomenología como rebelión”.

⁵ En todas las citas de *El mito de Sísifo* utilizo esta convención de poner entre paréntesis, antes de una raya diagonal, el número de página de la edición francesa de *Le mythe de Sisyphe* (en Albert CAMUS, *Essais*, Introduction par R. QUILLIOT. Textes établis et annotés para R. QUILLIOT et L. FAUCON, París: Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1965) y en segundo lugar, tras la raya diagonal, el número de página de la edición castellana en Albert CAMUS, *Obras completas*, Tomo II: *Ensayos*, Traducción y prólogo de

mente una sensibilidad que, además, se identifica como “una enfermedad del espíritu”, y cuando se confiesa que en esta descripción no se ha mezclado todavía “ninguna metafísica, ninguna creencia”? (97/123) Seguramente preguntar por el sentido de la descripción que se intenta equivale en cierto modo a preguntar por el sentido de cierta literatura, que no sólo está ligada a su propio tiempo, sino que acaso está ella misma contagiada de la “sensibilidad”, de la “enfermedad” que describe; pero también es cierto que esa misma pregunta tendría muy poca importancia para nosotros si creyéramos que no es posible sacar de ella algunas lecciones que conservan vigencia en estos tiempos o, efectivamente, en todos. Ese “*mal de l’esprit*” en qué consiste el “absurdo” podría llegar a ser —al menos en sus elementos fundamentales, no necesariamente en todos sus posibles desarrollos— una actitud más sana y sensata que las que se proponen, por diferentes medios, huir de lo que ella implica o revela.

Son bien conocidas las palabras iniciales del ensayo (dejando aparte su brevísimo preámbulo): “No hay más que un problema filosófico verdaderamente serio: es el suicidio. Juzgar que la vida vale o no vale la pena de ser vivida es contestar a la cuestión fundamental de la filosofía.” (99/125) Es secundario averiguar si esta declaración coloca en verdad a la cuestión, y al ensayo entero, en el terreno de la filosofía. Es más importante la noción de filosofía que se expresa en ella y el reto filosófico que encierra. ¿Cómo puede plantearse en términos objetivos y generales, científicos o filosóficos, una cuestión que cada quien responde de hecho en su vida individual y desde esta vida? ¿Cómo puede valer para alguien más, o para todos, la respuesta que uno mismo da para sí mismo? Ni siquiera está claro que la respuesta del filósofo pueda tener alguna ventaja con respecto a la de cualquier otro ser humano, fuera de su carácter ejemplar o testimonial⁶. Pero si estas cuestiones son discutibles, no cabe dudar de que la cuestión inicial (vale o no la vida la pena de ser vivida) es una cuestión verdadera y radicalmente seria.

Esta seriedad no queda en mi opinión menguada por la observación que hace Miguel García-Baró, quien dice: “Es apresurado decir que el primer

Julio LAGO ALONSO, Biblioteca Premios Nobel, México: Aguilar, 3ª. ed., 1968. (En muchos casos modifíco esta traducción.)

⁶ “Y si es cierto, como quiere Nietzsche, que un filósofo, para ser estimable, debe predicar con el ejemplo, se comprende la importancia de esta respuesta, puesto que va a preceder al gesto definitivo.” (99/125)

problema planteado es el del suicidio. El aprecio global de la existencia no puede decidirse a favor o en contra de su valor sin haberla antes experimentado largamente”⁷. Camus no hace en este punto precisiones, y aunque dice en efecto que “es preciso responder en primer lugar” (99/125), este “primer lugar” no puede corresponder al de la primera respuesta que pudiera dársele a la vida en cuanto se llega a ella o siquiera en cuanto se llega a la llamada edad de la razón. No hay razón para pensar que Camus no habría estado de acuerdo en que la filosofía no es un asunto de que puedan hacer profesión los niños⁸. Pero, por otro lado, la filosofía, o bien la capacidad para enfrentarse teóricamente a cuestiones de este tipo en las que está en juego la vida misma en su totalidad, exigen que se haya experimentado la seriedad de la pregunta y la necesidad de responder a ella. En este sentido, exigen por lo menos que haya ya surgido ese otro problema que García-Baró afirma que surge “mucho antes que el problema del suicidio” y que es “casi infinitamente más radical” que él, “aunque quizá parezca semejante”, y que no es otro, creo entender, que el que plantea el descubrimiento del paso del tiempo y de la forzosidad de mi muerte⁹.

Pues, en efecto, para Camus la muerte no sólo está en el centro de la cuestión; es lo que le da su seriedad¹⁰. Así pues, aunque se decidiera que la cuestión no es estrictamente filosófica, y aunque las páginas de *El mito de Sísifo* no traten “de una filosofía absurda que nuestro tiempo, propiamente hablando, no ha conocido” (97/123), la filosofía tiene que hacerse cargo de esa seriedad en la medida en que se ocupe de la cuestión, así sea sólo para expulsar esta cuestión de su territorio. Pero avancemos.

⁷ Miguel GARCÍA-BARÓ, *Elementos de Antropología filosófica*, Morelia: Jitanjáfora Morelia Editorial (Serie Fenomenología, vol. 12), 2012, p. 153.

⁸ “El niño no puede volverse de manera definitiva un filósofo” (GARCÍA-BARÓ, *Elementos...*, p. 137).

⁹ “El hombre que acaba de emerger del juego a la existencia siente ante todo el dolor del paso del tiempo, o sea, el peso absoluto de tener que morir” (*ibid.*). Para García-Baró, lo primero es este descubrimiento; algo después puede venir la cavilación acerca del sentido de la vida y del sentido de la batalla que mi amor por la vida establece contra la muerte. No ahondaré aquí en la discusión que se plantearía forzosamente entre García-Baró y Albert Camus, pero no quiero dejar de señalar que los escritos de García-Baró no tienen sólo pertinencia en relación con los puntos aquí tocados, sino también con la cuestión del sentido ético de la fenomenología husserliana, cuestión que está en el corazón de nuestro interés.

¹⁰ “Si yo me pregunto por qué cosa juzgaré que tal cuestión es más urgente que tal otra, contesto que es por las acciones que arrastra. (...) Cuál de los dos, si la tierra o el cielo, gira alrededor del otro, es profundamente indiferente. En una palabra: es una cuestión fútil. En cambio, yo veo que muchas gentes mueren porque estiman que la vida no vale la pena de ser vivida.” (99/125)

Partimos de que puede juzgarse que “el sentido de la vida es la cuestión más urgente” (99/125). También se le llama un “problema esencial”¹¹. Pero lo verdaderamente esencial en el planteamiento camusiano no destaca fácilmente: la urgencia o la significación misma de la cuestión del sentido normalmente permanece oculta y depende de una revelación, de un despertar, de una ruptura del hábito de vivir... Las ilustraciones de Camus hablan de “comenzar a pensar”¹², de crisis¹³, de reconocimiento (incluso instintivo)¹⁴. O también: un “sentimiento incalculable” “priva al espíritu del sueño necesario para su vida” (101/127). Lo que se hace patente en tales ocasiones —lo que se oculta tras el hábito, lo que el sueño esconde— es el absurdo.

Un mundo que puede explicarse incluso con malas razones es un mundo familiar. Pero, por el contrario, en un universo privado repentinamente de ilusiones y de luces, el hombre se siente un extranjero. Este destierro no tiene recurso, puesto que está privado de los recuerdos de una patria perdida o de la esperanza de una tierra prometida. Este divorcio entre el hombre y su vida, entre el actor y su decorado, es propiamente el sentimiento de lo absurdo. (101/127)

El sentimiento, la conciencia del absurdo, despierta a la vida de sus sueños, le arranca sus decorados, apaga las ilusiones y las luces que la falsean. La verdad de la vida es ese destierro sin patria perdida ni tierra prometida. Por esta caída en el “*mal de l'esprit*” que es la toma de conciencia de lo absurdo, se impone la cuestión del sentido de la vida. Este es propiamente el punto de partida: “El tema de este ensayo es precisamente esta relación entre el absurdo y el suicidio, la medida exacta en que el suicidio es una solución a lo absurdo” (101/127).

Camus plantea la cuestión a la vez en términos de verdad o de evidencia y en términos de honestidad, de fidelidad con la creencia propia, sin distinguir netamente entre ellos. Se trata en cualquier caso de aclarar si afirmar el absurdo, si negar el sentido de la vida, equivalen a declarar que no vale la pena

¹¹ “Sobre todos los problemas esenciales —entiendo con esto en los que se corre el riesgo de hacer morir o los que decuplican la pasión de vivir— (...)” (99/125-126).

¹² “De un administrador de inmuebles que se había matado me dijeron un día que había perdido a su hija hacía cinco años, que desde entonces había cambiado mucho y que este hecho ‘lo había minado’. No se puede expresar con palabra más exacta. Comenzar a pensar es comenzar a estar minado.” (100/126)

¹³ “Lo que provoca la crisis es casi siempre incontrolable. Los periódicos hablan a menudo de ‘pesares íntimos’ o de ‘enfermedad incurable’. Estas explicaciones son valederas. Pero sería necesario saber si ese mismo día un amigo del desesperado no le ha hablado en tono de indiferencia. Ése es el culpable. Pues eso puede bastar para precipitar todos los rencores y todos los agotamientos todavía en suspenso.” (100/126)

¹⁴ “Morir voluntariamente supone que se ha reconocido, incluso instintivamente, el carácter ridículo de esta costumbre [el hábito de vivir], la ausencia de toda razón profunda de vivir, el carácter insensato de esta agitación cotidiana y la inutilidad del sufrimiento.” (101/127)

vivirla. Hay que averiguar, “con la sola luz de la evidencia”, si hay una “lógica hasta la muerte”, es decir, hasta el suicidio, o —tomando en cuenta la otra vía de escape posible, que tendrá un importante papel en el ensayo—, hasta la “esquiva mortal”, la esperanza, la cual equivale, en un pensador, al “suicidio de su pensamiento” (104/130), al “suicidio filosófico”¹⁵.

La exposición de los llamados “descubrimientos” del absurdo permiten precisar a la vez la noción misma de absurdo y su carácter teóricamente imprecisable. No puede verse en ellos manifestaciones inequívocas de una misma realidad o una misma esencia objetivamente captable. A través de ellos puede sólo hacerse sentir el “clima”, el “universo” que el sentimiento del absurdo lleva consigo: un universo que es a la vez “una metafísica y una actitud del espíritu” (105/130)¹⁶. Cada “descubrimiento” ilustra una de las diferentes dimensiones en que el absurdo se presenta.

Ante todo, el absurdo puede asaltar en cualquier momento. “Sucede que las decoraciones se derrumban” (106/132). Una vida se despierta de su rutina y se pregunta “¿por qué?”. El juvenil anhelo de futuro se percata de golpe del horror de pertenecer a la curva del tiempo: “Esta rebelión de la carne es el absurdo” (107/133). El mundo puede mostrarnos su “espesor”, su extrañeza, su inhumanidad, su hostilidad primitiva: “este espesor y esta extrañeza del mundo es el absurdo” (108/133). También los otros pueden “segregar” algo inhumano; en el malestar o la “náusea” (“como la llama un autor de nuestros días”) ante la inhumanidad del hombre mismo vemos también el absurdo. Se llega por fin a la muerte. “De este cuerpo inerte donde ya no se marca una bofetada, ha desaparecido el alma. Este aspecto elemental y definitivo de la aventura, forma el contenido del sentimiento absurdo” (109/134).

El recuento sigue “en el plano de la inteligencia” (109/135), es decir, en el del conocimiento. Dejamos pasar, al menos de momento, las exageraciones del escepticismo de Camus. Para él, lo evidente es, en todo caso, la resistencia insuperable ante la “exigencia de familiaridad” y el “apetito de claridad” que son “el deseo profundo del espíritu” (110/135), la insatisfacción perenne de la

¹⁵ “Acaso su misma absurdidad exige que se escape de ella, mediante la esperanza o el suicidio; he ahí lo que hay que aclarar, proseguir e ilustrar dejando aparte todo lo demás.” (103/129) En cuanto a la esperanza, se trata de la “esperanza de otra vida que hay que ‘merecer’ o trampa de los que viven no por la vida misma, sino por alguna gran idea que la sobrepasa, la sublima, le da un sentido y la traiciona” (102-103/129).

¹⁶ “El método aquí definido confiesa el sentimiento de que todo verdadero conocimiento es imposible. Únicamente puede enumerarse las apariencias y hacerse sentir el clima.” (106/131)

“nostalgia de unidad”, del “apetito de absoluto” (110/136). El pensamiento no puede descubrir en el “espejismo cambiante de los fenómenos relaciones eternas que los pudiesen resumir y resumirse a sí mismas en un principio único” (110/136). La afirmación de la unidad total sería, por lo demás, ella misma contradictoria. Por otro lado, la única historia significativa del pensamiento humano sería la de “sus arrepentimientos sucesivos y la de sus impotencias”: “Excepción hecha de los racionalistas de profesión, se desespera hoy del verdadero conocimiento” (111/136-137). Entonces, también en este plano del conocimiento hay que decir que el mundo nos es extraño. Sé que existe, como sé que existe mi corazón; pero “ahí termina toda mi ciencia, el resto es construcción” (111/136), y “toda la ciencia de esta tierra no me dará nada que pueda convencerme de que este mundo es mío” (112/137). También para mí mismo “seré para siempre extraño” (111/137): “si trato de coger este yo del que estoy seguro, si trato de definirlo y de resumirlo, ya no es más que un agua que resbala entre mis dedos” (111/137)¹⁷. En conclusión: “También la inteligencia me dice, pues, a su manera, que este mundo es absurdo” (112/138).

Con todo ello, la noción del absurdo se precisa de este modo:

Decía que el mundo es absurdo, y yo iba demasiado aprisa. Este mundo no es razonable en sí mismo; es todo lo que se puede decir. Pero lo que es absurdo es la confrontación de este irracional y de este deseo ardiente de claridad, cuya llamada resuena en lo más profundo del hombre. El absurdo depende tanto del hombre como del mundo. De momento es su único lazo. (113/138-139)¹⁸

Es hora de revisar el tratamiento del pensamiento de Husserl que se da en el ensayo. Este se agrupa con el de una serie de pensadores—Heidegger,

¹⁷ Estas ideas sobre el yo no carecen de sentido fenomenológico. Camus continúa: “Puedo dibujar uno por uno todos los rostros que sabe tomar, todos los que se le han dado, esta educación, este origen, este ardor o estos silencios, esta grandeza o esta bajeza. Pero los rostros no se suman. Este corazón mismo que es el mío seguirá siendo para mí indefinible siempre. Entre la certeza que tengo de mi existencia y el contenido que trata de dar a esta seguridad, nunca se llenará la distancia que los separa” (111/137).

¹⁸ Los términos de esta definición del absurdo se repiten en el ensayo más adelante: “Las experiencias evocadas aquí han nacido en el desierto que no tenemos que abandonar. Al menos hay que saber hasta dónde han llegado. En este punto de su esfuerzo el hombre se encuentra ante lo irracional. Siente en sí su deseo de felicidad y de razón. El absurdo nace de esta confrontación entre el llamamiento humano y el silencio no razonable del mundo. Es eso lo que no hay que olvidar. Es a eso a lo que hay que agarrarse (...). Lo irracional, la nostalgia humana y el absurdo que surge de su *tête a tête*: he ahí los tres personajes del drama que debe acabar necesariamente con toda la lógica de que es capaz una existencia.” (117-118/143) Y algo muy similar dos páginas después: “El absurdo es esencialmente un divorcio. No está ni en uno ni en otro de los elementos comparados. Nace de su confrontación. / En el plano de la inteligencia, puedo decir, pues, que el absurdo no está en el hombre (si una metáfora semejante pudiera tener sentido), ni en el mundo, sino en su presencia común.” (120/145)

Jaspers, Chestov y Kierkegaard— que representan la defensa de “los derechos de lo irracional” (114/139)¹⁹ o cuyo pensamiento ha podido “vivir en estos desiertos” (113/139) del absurdo. Como en casi todos los demás casos, el tratamiento de “Husserl y los fenomenólogos” se hace en dos momentos: el primero es positivo, apreciativo; el segundo es crítico. En nuestro caso, la breve exposición del primer momento se complementa con los primeros pasajes del segundo. Esa breve exposición es la que sigue.

En un plano distinto, el del método, por sus exageraciones mismas, Husserl y los fenomenólogos restituyen al mundo en su diversidad y niegan el poder trascendente de la razón. El universo espiritual se enriquece con ellos de manera incalculable. El pétalo de la rosa, el mojón cuentakilómetros o la mano humana, tienen tanta importancia como el amor, el deseo o las leyes de la gravedad. Pensar no es ya unificar, hacer familiar la apariencia bajo el rostro de un gran principio. Pensar es volver a aprender a ver, a estar atento, es dirigir la conciencia, es hacer de cada idea y de cada imagen, a la manera de Proust, un lugar privilegiado. Paradójicamente, todo es privilegiado. Lo que justifica el pensamiento es su conciencia extrema. Para ser más positivo que en Kierkegaard o en Chestov, el procedimiento husserliano, en su origen, niega, sin embargo, el método clásico de la razón, decepciona a la esperanza, abre a la intuición y al corazón toda una proliferación de fenómenos cuya riqueza tiene algo de inhumano. Estos caminos conducen a todas las ciencias o a ninguna. Esto es decir que aquí el medio tiene más importancia que el fin. Se trata solamente de “una actitud para conocer” y no de un consuelo. Una vez más, por lo menos en el origen. (116-117/142-143)

Ante todo, la fenomenología se reduce aquí a un mero método, y sus intenciones científicas son ignoradas o desvalorizadas. Pero este método, aunque se diga “actitud para conocer”²⁰, parece por momentos adquirir el carácter de un ejercicio práctico dirigido a un peculiar despertar espiritual. La indefinición en que la actitud queda hace difícil juzgar o valorar en última instancia su sentido o su finalidad. Pero es muy sugerente, desde luego, que se lo relacione con un aprendizaje del “ver” y del “estar atento”, con el surgimiento de una “conciencia extrema” que propicia el enriquecimiento y la

¹⁹ Es interesante la observación camusiana de que “en el plano histórico esta constancia de dos actitudes [racionalismo e irracionalismo] ilustra la pasión esencial del hombre, desgarrado entre su llamada hacia la unidad y la visión clara que puede tener de los muros que lo encierran” (114/139-140); es decir, ilustran, si leemos bien la caracterización acabada de hacer, el absurdo mismo de la condición humana.

²⁰ El editor del tomo de los *Essais* de Camus, Roger Quilliot, nos informa en una nota que estas palabras proceden de *La filosofía como ciencia rigurosa* de Husserl, y que Camus las cita del ensayo de Chestov titulado “Memento mori”, en su libro *Le Pouvoir des clefs*, pero no he podido encontrarlas ni en ese texto de Husserl ni en el ensayo de Chestov. Este ensayo, que Husserl conoció, fue publicado originalmente en ruso en 1917, y en francés en 1926 con el subtítulo de “À propos de la théorie de la connaissance de Husserl”, en *Révue philosophique de la France et de l'étranger*, 101, pp. 5-62. Más tarde se incluyó en el libro *Le Pouvoir des clefs*, publicado en traducción francesa de Boris de SCHLOEZER en 1928 (la edición que Camus conoció). Sólo he podido manejar la traducción al inglés: *Potestas Clavium*, edited and translated by Bernard MARTIN, Ohio University Press, 1968.

proliferación de los fenómenos, de las "ideas e imágenes", y que a la vez opera la igualación en ellos al hacer de cada uno "un lugar privilegiado". Querríamos en estos puntos, que nos parece que encierran verdades o intenciones rescatables, una mejor explicación, en la que se incluyera, también, la razón por la cual todo ello ha de significar o implicar la negación del "poder trascendente de la razón" o incluso de "su método clásico", y la decepción "de la esperanza". Pero nada de esto está claro en la caracterización camusiana, y ni siquiera que lo caracterizado sea realmente la fenomenología husserliana. Pareciera que lo que se describe es más bien el afán, surgido entre los primeros discípulos de Husserl, por hacer "fenomenologías" de los más variados fenómenos del tipo del buqué del vino, de la suavidad del terciopelo, etc., afán que dio lugar a la burlona advertencia de Husserl que llamaba a esos empeños "fenomenología de libro de estampas" (*Bilderbuchphänomenologie*), la cual no se condecía ni con su propio concepto de la fenomenología ni con sus intenciones científicas²¹.

Se comprende, claro está, que a Camus le resultara atractivo ese peculiar método que en cierto sentido reivindica la riqueza del universo, aunque al costo de desperdigarla en infinitos fragmentos inconexos, sin vincularla a un principio de explicación sistemática o de racionalización, y menos a una realidad trascendente, sobrenatural. Pero no está clara la contribución que podría hacer esa fenomenología sin metas o fines, restringida a un método vagamente definido, al pensamiento del absurdo, o cuál podría ser su participación en él. Camus afirma, sin embargo: "¿Cómo no sentir el profundo parentesco de estos espíritus! ¿Cómo no ver que se reagrupan alrededor de un lugar privilegiado y amargo donde ya no tiene sitio la esperanza?" (117/143). Esto suena, en relación con la fenomenología, engañoso y forzado²², pero vamos a tratar de penetrar un poco más en lo que aquí pueda seguir oculto.

En su segundo momento, el tratamiento de la fenomenología se hace ya bajo la pregunta de si no se opera en ella algún tipo de "suicidio filosófico". El

²¹ Cf. Herbert SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1960, vol. uno, p. 170.

²² Más engañosa todavía suena la acotación de Roger Quilliot, quien llama la atención en este punto (véase su nota en p. 1436) sobre la lamentación de Husserl (en *Meditaciones cartesianas*) porque a los desunidos filósofos del presente les falta "la unidad de un espacio espiritual, en el cual fueran unos para otros y actuaran unos sobre los otros" (Hua I, 47). Pues Husserl echa de menos una unidad que aquí Camus da por hecho; pero tampoco tiene ninguna afinidad aquella anhelada unidad de los filósofos en procura de una ciencia filosófica con este parentesco y agrupación en un lugar en que al menos una de las esperanzas que no tienen sitio es la de esa misma ciencia filosófica.

principio es en todos los casos (no sólo en el de la fenomenología) respetar y mantener los datos mismos del problema que representa el absurdo. Como ha dicho: la honradez obliga ahora a mirar de frente estas certezas y a mantenerlas, a regular por ellas mi conducta y a perseguirlas en todas sus consecuencias²³. La cuestión es si en los pensamientos a que se pasa revista se preservan los términos del "dato" del absurdo. Basta destruir uno de ellos para destruir por entero la trinidad descubierta: mundo irracional, nostalgia humana, absurdo²⁴.

Frente a Chestov y Kierkegaard²⁵, que representan la "actitud existencial" que niega la razón al afirmar a Dios, y en que la religión y la irracionalidad van de la mano²⁶, la fenomenología va a representar un movimiento inverso, pero igualmente movido por el "espíritu de nostalgia", que acaba por encontrarle al mundo "sentido y profundidad", dándole esta vez "sus razones razonantes a un mundo que imaginaba primeramente sin principio director" (129/154).

Camus advierte que examinará "únicamente el tema de 'la intención', puesto de moda por Husserl y los fenomenólogos" (129/154)²⁷. Este método

²³ "Si yo tengo por verdadera esta absurdidad que regula mis relaciones con la vida, si me penetro de este sentimiento que me embarga ante los espectáculos del mundo, de esta clarividencia que me impone la búsqueda de una ciencia, debo sacrificar todo a estas certezas y debo mirarlas de frente para poderlas mantener. Sobre todo debo regular por ellas mi conducta y continuarlas en todas sus consecuencias. Yo hablo aquí de honradez." (113/139)

²⁴ "Destruir uno de sus términos es destruirla por entero. (...) Y es por este criterio elemental como juzgo que la noción de absurdo es esencial y que puede figurar como la primera de mis verdades. Reaparece aquí la regla de método evocada anteriormente. Si juzgo que una cosa es verdadera, debo de preservarla. Si me meto a dar a un problema una solución, no es preciso al menos que escamotee con esta solución misma uno de los términos del problema. El único dato es para mí el absurdo. El problema está en saber cómo salir de él y si el suicidio debe deducirse de este absurdo. La primera y en el fondo la única condición de mis investigaciones es preservar eso mismo que me aplasta, respetar en consecuencia lo que juzgo esencial en él. Acabo de definirlo como una confrontación y una lucha sin descanso." (120-121/145-146)

²⁵ "Para Chestov la razón es vana, pero hay algo más allá de la razón. Para un espíritu absurdo, la razón es vana y no hay nada más allá de la razón. / (...) Nuestro apetito por comprender, nuestra nostalgia de absoluto, no son explicable más que en la medida en que podemos comprender y explicar muchas cosas. No conduce a nada el negar absolutamente la razón. Ella tiene su orden dentro del cual es eficaz. Es precisamente el de la experiencia humana. Por eso nosotros queremos poner las cosas en claro. Si no podemos, si el absurdo nace en esta ocasión, es precisamente en el encuentro de esta razón eficaz, pero limitada, con lo irracional que renace continuamente." (124-125/149) Por lo que hace a Kierkegaard: "Pero, incluso si la simpatía hace inclinar hacia esta actitud [la de Kierkegaard de sacar esperanza de la muerte], hay que decir, sin embargo, que la desmesura no justifica nada. Se dice: 'Eso sobrepasa la medida humana; precisa, pues, ser sobrehumana.' Pero este 'pues' está de sobra. No hay aquí certeza lógica. Tampoco hay probabilidad experimental. Todo lo que puedo decir es que, en efecto, sobrepasa mi medida. Si no saco de ella una negación, al menos no quiero fundar nada sobre lo incomprensible. Quiero saber si puedo vivir con lo que sé y solamente con eso." (127/152)

²⁶ "Su finalidad [del razonamiento que perseguimos aquí], en efecto, es iluminar la marcha del espíritu cuando, habiendo partido de una filosofía de la no-significación del mundo, acaba por encontrarle un sentido y una profundidad. El más patético de estos movimientos es de esencia religiosa: se ilustra en el tema de lo irracional." (129/154)

²⁷ Una nota de Quilliot (en p. 1483 de los *Essais*) aclara que el análisis de Camus no debe nada a Sartre, ni al capítulo IV de *La imaginación*, publicado por Alcan en 1936, ni al artículo "Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl, la intencionalidad" (N.R.F., 1º. de enero de 1939, reimpresso en *Situations*

husserliano —parafraseamos— niega la marcha clásica de la razón: pensar no es unificar, sino aprender a ver. Cada cosa tiene su verdad, que la conciencia ilumina con su atención; ésta no construye el objeto, sólo lo fija y por ello puede hacer de cada imagen un lugar privilegiado. En esta ilustración “sucesiva e inconsecuente” no hay, además, guión alguno: es como una linterna mágica en que todas las imágenes tienen el mismo valor y la misma intrascendencia; pero todas son por ello igualmente privilegiadas. La fenomenología se niega a explicar el mundo; sólo quiere describir lo vivido. Tal como para el pensamiento absurdo, “no hay verdad, sino solamente verdades” (129-130/154), así que hasta aquí nada contradice al espíritu absurdo: “esta aparente modestia del pensamiento que se limita a describir lo que se niega a explicar, esta disciplina voluntaria de donde procede paradójicamente el enriquecimiento profundo de la experiencia y el renacimiento del mundo en su prolijidad: he ahí pasos absurdos” (130/155).

Tampoco ahora ofrece Camus una aclaración suficiente del método o la actitud que intenta describir. Un examen estricto encontraría incluso en su exposición crasos errores de comprensión del sentido y el propósito del método fenomenológico mismo²⁸. Pero completemos primero su exposición.

“Si el tema de la intencionalidad sólo pretende ilustrar una actitud psicológica, mediante la cual sería agotado lo real en lugar de ser explicado, nada lo separa, en efecto, del espíritu absurdo” (130/155). En esta actitud, se trataría sólo de enumerar, no de trascender; de encontrar, a falta de todo principio de unidad, alegría en describir y comprender cada rostro de la experiencia. Cada verdad de cada rostro, “testimonia únicamente el ‘interés’ que puede presentar la realidad. Es una manera de despertar a un mundo somnoliento y hacerlo vivo para el espíritu” (130-131/155). Pero si en el método impera, no esta actitud “psicológica”, sino una actitud metafísica, y si

I). Más bien, “toma algunos rasgos de Gurvitch: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana*, p. 24 ss.” Veremos qué rasgos son estos; pero es importante plantearse la pregunta de si Camus tuvo algún conocimiento directo de alguna obra de Husserl, o si, como parece, todo su conocimiento de Husserl y su fenomenología lo debe exclusivamente a ese libro de Georges Gurvitch y al ensayo “Memento mori”, de León Chestov. Del libro de Gurvitch hay versión española: *Las tendencias actuales de la filosofía alemana. E. Husserl – M. Scheler – E. Lask – N. Hartmann – M. Heidegger*, Trad. de P. ALMELA y VIVES, revisada por Amalia Aidée RAGGIO, Buenos Aires: Editorial Losada, 1939. No he podido consultar el original francés.

²⁸ La aclaración camusiana de que la palabra “intención” no tiene sentido de finalidad, sino que sólo está tomada en su sentido de “dirección”, y “no tiene más valor que el topográfico” (130/155), revela una comprensión muy pobre de la intencionalidad, cuyo carácter más propio —su capacidad de albergar y dar sentido— no sale a relucir en la exposición en ningún momento. La conciencia se limita al papel de apuntador y destacado de objetos.

de acuerdo con ella "se quiere extender y fundar racionalmente esta noción de verdad, si se pretende descubrir así la 'esencia' de cada objeto del conocimiento, se devuelve su profundidad a la experiencia" (131/155), y ello choca ya con "un espíritu absurdo".

Camus cree ver una oscilación entre ambas actitudes: entre la modestia "psicológica" y la aspiración a una "seguridad" metafísica, y afirma que "esta reverberación del pensamiento fenomenológico ilustrará mejor que cualquier otra cosa el razonamiento absurdo" (131/155). ¿Dónde y cómo ocurre esta reverberación en los textos de la fenomenología? ¿De qué obra a qué obra, de qué autor a qué autor, de que tesis a qué otras? Nada de esto halla respuesta en Camus. Él se preocupa por dar expresión a algunos de los lugares comunes de la crítica histórica de la fenomenología husserliana, y muy principalmente a la clásica acusación de platonismo. "Pues Husserl habla también de 'esencias extratemporales' que la intención alumbró, y cree uno estar oyendo a Platón" (131/155). Este platonismo está algo mitigado gracias a la exposición de él que hace en su libro *Gurvitich*; pero no tanto como para volverlo aceptable a juicio de Camus. "El realismo platónico se hace intuitivo, pero es todavía realismo" (131/156)²⁹.

Pero los tres pasajes de Husserl que fueron decisivos para que Camus fijara su postura provienen del primer tomo de las *Investigaciones lógicas*, y están tomados del ensayo de Leon Chestov "Memento mori"³⁰. El primero es éste: "Lo que es verdad es verdad absolutamente en sí; la verdad es una, idéntica a sí misma, sean cualesquiera los seres que la perciban, hombres, monstruos,

²⁹ Vale la pena conocer el pasaje completo: "No se explican todas las cosas con una sola sino con todas. Ciertamente que no veo diferencia. En efecto, no se quiere todavía que estas ideas o estas esencias que la conciencia "efectúa" al cabo de cada descripción, sean modelos perfectos. Pero se afirma que ellas están presentes directamente en todo dato de percepción. Ya no hay una idea única que explique todo, sino una infinidad de esencias que dan un sentido a una infinidad de objetos. El mundo se inmoviliza, pero se ilumina. El realismo platónico se hace intuitivo, pero es todavía realismo. Kierkegaard se abismaba en su Dios; Parménides precipitaba el pensamiento en el Uno. Pero aquí el pensamiento se arroja en un politeísmo abstracto. Todavía mejor: las alucinaciones y las ficciones forman parte también de las 'esencias extratemporales'. En el nuevo mundo de las ideas, la categoría de centauro colabora con la más modesta de metropolitano". (131/155-156) La comprensión que tiene Camus de Husserl está, en efecto, mediada por el libro de *Gurvitich* ya mencionado. En el pasaje citado, las notas críticas de Quilliot (*Essais*, p. 1439) nos recuerdan que la afirmación de que las esencias "están presentes directamente en todo dato de percepción" proviene de este libro, p. 19 de la edición francesa: "Elles sont directement présentes dans le monde réel et en général dans toute donnée de perception et d'imagination.". En la versión castellana, en p. 26.

³⁰ "Memento mori" (véase en nota anterior la referencia a este ensayo) es también una crítica de mucho interés al racionalismo de la fenomenología husserliana (y hecha con mucho mejor conocimiento de causa que la de Camus). Como he dicho, Husserl conoció esta crítica. El mismo Chestov afirma que Husserl dijo de él: "Nadie me ha atacado tan agudamente como él - y esa es la razón de que seamos amigos tan cercanos" (SHESTOV, "In Memory of a Great Philosopher: Edmund Husserl", trad. de George KLINE, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XXII, June, 1962, p. 449).

ángeles o dioses" (132/156)³¹. En estas palabras oye Camus la voz y el pregón de la Razón, y se pregunta qué puede significar esta afirmación en el mundo absurdo. Quizá Husserl habría respondido que también las afirmaciones que hayan de tener alguna significación y verdad en el mundo absurdo tendrían que mantener idénticas esa significación y esa verdad. Camus piensa que Husserl hace depender la verdad de los ángeles o de Dios, de su situación en ese "lugar geométrico" sancionado por la "razón divina". "La percepción de un ángel o un dios no tiene sentido para mí. Este lugar geométrico donde la razón divina ratifica la mía, me sigue siendo incomprensible" (132/156). Podría precisarse, sin duda, que la intención de Husserl en este punto consiste en independizar la verdad de cualesquiera seres que la piensen, de la especie o la naturaleza que fueren, y no de hacerla depender de un ser superior. Dios no ratifica mi razón, ni yo ratifico la de Dios. Si para nosotros no tiene sentido pensar en ángeles o en Dios ni siquiera como personajes de una fantasía epistemológica, podemos expulsarlos del escenario, con tal que podamos entender a pesar de eso que la verdad tampoco depende de esta especie humana de la que formamos parte. Pero Camus tiene decidido de antemano que toda verdad es relativa, y para el hombre, antropomórfica³². No puede menos, pues, que sospechar ahí un "salto", que, "por ser dado en lo abstracto, no por ello deja de significar para mí el olvido de lo que, precisamente, yo no quiero olvidar" (132/156).

Tendrá mucha importancia, en un momento posterior de nuestra investigación, poder mostrar que la defensa de la objetividad de la verdad no es incompatible con la subsistencia del absurdo en un sentido muy cercano al de Camus. Y es que la cuestión de la naturaleza de la verdad no está vinculada con la de la racionalidad del universo —al menos la racionalidad del *factum* del universo—. Por lo demás, como ya insinuamos, y como Camus admite, en el universo absurdo no podría dejar de haber verdades.

El segundo pasaje de Husserl, de nuevo de los *Prolegómenos a la lógica pura*, en que afirma: "Si todas las masas sometidas a la atracción desapareciesen, no por ello se destruiría la ley de la atracción, sino que

³¹ En *Investigaciones lógicas*, I (*Prolegómenos a la lógica pura*, § 36), trad. de Manuel GARCÍA MORENTE y José GAOS, Madrid: Alianza Universidad, 1982, p. 114.

³² "Comprender el mundo por un hombre es reducirlo a lo humano, marcarlo con su sello. El universo de gato no es el universo de hormiguero. La perogrullada 'Todo pensamiento es antropomórfico' no tiene otro sentido" (110/135). Chestov también critica, en otro sentido, la tesis expresada en esa frase de Husserl. Véanse las partes 3, 4 y 5 de "Memento mori".

sencillamente quedaría sin aplicación posible³³, le parece a Camus que forma parte de una "metafísica de consuelo" (132/157). No se ve, francamente, qué consuelo podría darle a alguien la subsistencia ideal de una ley si ésta se piensa en un universo en que no quedarían ni lágrimas para llorar. Otros motivos presentes en algunos pasos o momentos del pensamiento de Husserl, relacionados con la teleología de la razón y su entelequia divina, podrían acaso representar con mucha mayor justificación una "metafísica de consuelo". Pero estos motivos Camus no los conoció, de modo que sería impertinente introducirlos en este momento.

El tercer pasaje es el "razonamiento paralelo que trae Husserl sobre el espíritu", y dice: "Si pudiésemos contemplar claramente las leyes exactas de los procesos psíquicos, se mostrarían igualmente eternas e invariables, como las leyes fundamentales de las ciencias naturales teóricas. Así, pues, serían valederas incluso si no existiese ningún proceso psíquico" (132/157). Allí cree descubrir Camus "la curva donde el pensamiento deja el camino de la evidencia". Husserl pretende con ello "hacer de una verdad psicológica una regla racional: después de negar el poder integrante de la razón humana, salta por esta desviación a la Razón eterna". (132/157) Aunque el punto fuera discutible, como sin duda lo era también para Chestov, de quien —recordamos— Camus toma sus citas, su resolución no podría decidirse sin una discusión en forma, y sobre todo desde una postura escéptica ya tomada y clausurada ante evidencias que no lo sean de realidades. Pero lo principal, a mi juicio —y dejando a un lado el hecho de que Camus hace caso omiso de la condición que la afirmación establece—, es que ni siquiera la postulación de una racionalidad ideal y eterna que pudiera fungir como regla racional para la razón humana, decidiría todavía nada acerca de la eternidad de esta misma razón humana ni acerca de las limitaciones fácticas que muy bien pueden seguirle restando "poder integrante" por toda la eternidad.

Un paso más y vemos a Camus echando de menos en Husserl "el gusto de lo concreto, el sentido de la condición humana" (133/157). Lo hace en un párrafo que comienza con una alusión al "tema husserliano del 'universo concreto'", del cual dice que no puede sorprenderlo (132/157). Esta expresión de "universo concreto" parece ser una mala lectura por parte de Camus de los

³³ En *Investigaciones lógicas*, I (*Prolegómenos a la lógica pura*, § 40), ed. cit., p. 135.

pasajes del libro de Gurvitch en que éste se refiere al “universal concreto”, un concepto que Gurvitch atribuye a Hegel, pero al cual, según su interpretación (de Gurvitch), llega también la fenomenología. Según Gurvitch, las esencias mismas serían “totalidades concretas de partes irremplazables que se basan naturalmente una en otra, y la relación de un objeto con su esencia no tiene el carácter de subordinación al género, sino de participación directa en la cualidad”³⁴. Gurvitch incluye en su exposición de Husserl, en efecto, algunas referencias, realmente nada precisas, a la teoría de los todos y las partes desarrollada en la Tercera de las *Investigaciones lógicas*, y es ese el fundamento de las curiosas alusiones de Camus. El “universo concreto” ya no lo sorprende; la distinción entre esencias formales y materiales “no es más que cuestión de definición” (132/157), y la “oscilación ya señalada” (entre psicología y metafísica, según recordamos) le permite de nuevo “aclarar la confusión” de los términos (en rigor gurvitcheanos) en que se le asegura que lo abstracto “no designa más que una parte no consistente por sí misma de un universal concreto” (132/157). En la lectura “psicológica”, esas palabras pueden querer decir que “el objeto concreto de mi atención, este cielo, el reflejo del agua sobre el faldón de este abrigo, conservan por sí mismos este prestigio de lo real que mi interés aísla en el mundo”, ante lo cual Camus concede: “Y no lo negaré” (132-133/157). Esto va bien con el espíritu del universo absurdo: tenemos realidades innegables, concretas, aunque algunas de ellas —el cielo mismo, el reflejo del agua en el abrigo— no sean cosas que se puedan tocar con las manos: están en todo caso al nivel de nuestra experiencia más familiar y cotidiana. Pero en la lectura que habría que calificar de “metafísica”, “eso puede querer decir también que este mismo abrigo es universal, que tiene su esencia particular y suficiente, que pertenece al mundo de las formas” (133/157). Camus reconoce que en esta deriva metafísica de la fenomenología “este mundo no tiene ya su reflejo en un universo superior”, como lo tendría, digamos, en Platón; no obstante, basta con que “el cielo de las formas” se figure “en la multitud de imágenes de esta tierra” para que esté

³⁴ *Las tendencias actuales de la fenomenología alemana*, ed. cit., p. 32. El pasaje prosigue (en la misma página): “Así, la fenomenología llega a la idea de ‘lo universal concreto’ de Hegel, evitando, sin embargo, los lazos que unen esta concepción con el panlogismo emanantista”. Sería difícil que se tratara de un error de la edición del ensayo de Camus. Quilliot remite en una nota (p. 1439), que recae precisamente en esta expresión, a dos lugares del libro de Gurvitch en que se usa la expresión hegeliana, no la de “universo concreto”.

justificada su decepción: "Esto no cambia nada para mí" (133/157). Quien ama lo concreto no puede vivir entre formas irreales ni abrigarse con ideas universales.

No sería justo —casi sería abusivo— emprender aquí una crítica detallada de las muy serias incomprensiones de Camus ligadas a su apresurada lectura de la deficiente exposición de Gurvitch —secundada, además, por las críticas de Chestov— de este racionalismo presuntamente husserliano. También hay que reconocer que el mismo Camus hace un alto en su elaboración del tema de la intencionalidad para insinuar esta sospecha: "¿Temeré haber llevado demasiado lejos un tema manejado con más prudencia por sus creadores?" (132/156). Aunque la sospecha se deja mitigar un poco, sólo un poco, por esta advertencia que ha hecho en una nota: "Pero no examino la filosofía de Kierkegaard, o de Chestov, o, más adelante, de Husserl (se necesitaría otro sitio y otra actitud de espíritu); les tomo un tema y examino si sus consecuencias pueden convenir con las reglas ya fijadas" (126/150). Como quiera que sea, y más allá de la autoconciencia y las reservas del escritor argelino, no puede dejar de lamentarse —pensando sobre todo en el gran número de lectores que ha tenido— la ligereza con que está montada su interpretación y su batalla contra la fenomenología husserliana³⁵. Sospechamos que no fue despreciable su contribución al mito de un Husserl que vive sólo en medio de abstracciones y que propugna, como aquí se dice, "un intelectualismo bastante desenfrenado para generalizar lo concreto mismo" (133/157).

Quizá el punto que más debe enfatizarse en el examen de Husserl que hace Camus es su curioso anacronismo. El salto a la Razón de que acusa a Husserl fue dado en la primera obra de Husserl conocida por el gran público: las *Investigaciones lógicas*, de 1900 y 1901, y a juzgar por las citas principales en que se apoya la acusación, ya en su primer tomo, los *Prolegómenos a la lógica pura*, aunque también ocurre, el salto, en el segundo

³⁵ En su revisión de la "hermenéutica específica" que emplea Camus en su lectura de Husserl, en su artículo "Absurdity, Creativity, and Constitution: Critical Observations on Camus's Critique of Husserl's Phenomenology" (*Journal of Camus Studies*, 2013, Camus Society, 2013: www.camus-society.com; www.camus-us.com, pp. 73-116), George Heffernan, tras recordar las críticas hechas por Sartre a Camus en el sentido de no haber comprendido por completo a los autores a los que critica en *El mito de Sísifo* (Heffernan cita de Sartre "Explication de L'Étranger", en *Situations I*, pp. 92-112, París: Gallimard, 1943/19487, p. 94), afirma: "El punto sustancial es que, en términos generales, y específicamente con respecto a Husserl, el estilo de filosofar de Camus no es sistemático, sino impresionista" (p. 92). Esto puede ser muy cierto; pero no disculpa errores como el de achacarle a Husserl la idea de que una cosa como un abrigo es universal y pertenece al mundo de las formas.

tomo, si se consideran las citas ocultas de pasajes de la exposición que hace Gurvitch de la Tercera de las *Investigaciones lógicas*. Por su parte, la exposición de lo que habría que entender como la situación previa al salto se basa en todo caso en textos posteriores (o del segundo tomo de las *Investigaciones*, de 1901³⁶, o de *La filosofía como ciencia estricta*, de 1910, o acaso del libro I de *Ideas*, de 1913, o de *Meditaciones cartesianas*, de 1931). ¿No debería entonces revertirse el salto? ¿No habría en Husserl más bien un salto desde la Razón abstracta hacia lo concreto? ¿No hay en las *Investigaciones* —como otros autores señalaron, acaso sin mejor tino, pero también sin el anacronismo de Camus— más “psicología” en las Investigaciones propiamente dichas que en los *Prolegómenos a la lógica pura*, y en estos más “metafísica platónica”, más “intelectualismo”?

Aunque no tomemos esta propuesta muy en serio, sí cabe destacar ese otro aspecto de la exposición de Camus en que, quizá sin saberlo, atina con un auténtico propósito de la fenomenología husserliana —que históricamente, por cierto, no ha sido sacado a luz con energía suficiente, oculto como se encuentra bajo montañas de lecturas de la fenomenología de Husserl como un intelectualismo, como un esencialismo, como un idealismo, como un racionalismo... Camus lo ha identificado incluso con un nombre que, aunque ambiguo, apunta directamente a ese carácter: el gusto por lo concreto. También este aspecto, este carácter, este gusto, lo encontró Camus en Husserl (en el Husserl “anterior al salto”, diríamos) gracias al libro de Gurvitch.

Unas cuantas pinceladas. Gurvitch define la fenomenología como “una descripción pura del dominio neutro de lo vivido (experiencia como tal) y de las esencias que allí se presentan” (18-19)³⁷; ese dominio es “el flujo puro de lo vivido como tal”, y ese flujo hay que descubrirlo “como se presenta a la intuición” (19). “La fenomenología —dice Gurvitch—, en principio, siente horror por toda construcción y toda deducción, y particularmente por toda productividad especulativa atribuida a la razón, al mundo de las ideas en general.” (24) Incluso el mundo apriorístico, de esencias extratemporales, es para ella “un amplio campo de experiencia y nada más que de experiencia.”

³⁶ Hay que recordar que la primera exposición sistemática de la intencionalidad que hace Husserl se encuentra en la Investigación Quinta.

³⁷ Los números entre paréntesis en las citas de Gurvitch corresponden a páginas de su libro en la edición española ya citada.

(24) Siguiendo al parecer insinuaciones de Léon Brunschvicg más que de Husserl o de "los fenomenologistas", Gurvitch pone un énfasis excesivo en una presunta "absoluta irreductibilidad de todo elemento apriorístico, de toda esencia", con respecto a "cualquier otra esencia", y sostiene que hay por ello "una infinidad de datos apriorísticos heterogéneos, dispersos e irreductibles, que se presentan al elevarse a la *Wesenschau*, a la intuición esencial. Y entre esos diversos datos apriorísticos hay un abismo, un *hiatus irrationalis*, que la inteligencia es incapaz de colmar, que es tan infranqueable como el que existe entre los datos empíricos de la intuición sensible." (24) Se ve aquí, sin duda, un "clima" propicio para quien aprecia la irracionalidad que define nuestra condición. La idea camusiana de la conciencia como faro de luz que privilegia cuanto toca, tiene su antecedente en la manera como Gurvitch entiende "la esencia misma de la conciencia", que "no es más que un *haz de rayos luminosos que, ensanchándose hasta el infinito, se proyecta sobre todo contenido*. De la intensidad de esa luz, del carácter 'potencial' o 'actual' de esa 'intencionalidad' depende que un contenido esté presente o no presente a la conciencia." (32)³⁸ La fidelidad con los análisis husserlianos es aquí cuestión secundaria. Sólo se trata de hallar las raíces de la idea que se hizo Camus de Husserl y la fenomenología. Ya nos referimos a la idea de Gurvitch que hace de las esencias "totalidades concretas", y de la resultante afinidad con Hegel a través de "la idea de lo 'universal concreto'" (32). Para la fenomenología, piensa Gurvitch, sin duda interpretando los pasajes pertinentes del libro primero de las *Ideas* de Husserl, "las individualidades reales" no se subordinan a "la universalidad de las esencias", y ambos, esencias e individualidades, son "elementos *concretos* y no abstractos" (50); lo universal es en sí concreto, y "da lugar a lo abstracto solamente cuando se separa de su totalidad una parte integrante que no es consistente por sí misma" (50-51). Lo vimos en la exposición del texto de Camus: "*Lo abstracto designa precisamente ni más ni menos que una parte no consistente por sí misma de un universal concreto.*" (51) No hace falta desenredar todos los hilos que se entretajan en las exposiciones de Gurvitch y de Camus en torno a las nociones de abstracción y

³⁸ "La conciencia es comparable a la luz que se difunde infinitamente e ilumina todo cuanto encuentra. Es un haz de rayos luminosos que se proyectan sobre el mundo ensanchándose hacia lo infinito, y es tan imposible concebir la conciencia sin esta proyección sobre lo que no es ella, como negar que todo contenido puede ser iluminado por esta luz." (57)

concreción para darnos cuenta de que fue de la mano de Gurvitch como Camus pudo “medir toda la distancia que separa a Husserl no sólo de la lógica aristotélica, sino también del idealismo abstracto de Kant, y para darse cuenta de toda la fuerza con que la filosofía husserliana tiende a lo concreto” (52)³⁹.

Como haya sido, el *gusto por lo concreto* que Camus echa de menos en Husserl puede decirse que fue un principalísimo *leit motiv* de la fenomenología. No era siquiera necesario que Gurvitch, mentor de Camus en asuntos de filosofía alemana contemporánea, conociera las *Meditaciones cartesianas*, donde la tarea del fenomenólogo se precisa como “tarea universal del *descubrimiento de mí mismo* como *ego* trascendental en mi plena concreción, o sea, con todos los correlatos intencionales encerrados en ésta”⁴⁰. Ya en el primer libro de las *Ideas*, que fue ampliamente utilizado por Gurvitch, se determinaba la manera como la fenomenología aborda su tema de estudio: “Consideramos las vivencias de conciencia en toda la plenitud de la concreción con que comparecen en su nexos concreto —la corriente de vivencias— y en el que se funden e integran por su propia esencia.”⁴¹ Las vivencias de que se trata aquí, aunque sean consideradas como vivencias trascendentales en conformidad con el cambio de actitud que se denomina “reducción trascendental” y que determina el carácter filosófico de la fenomenología, no por ello dejan de ser vivencias que forman parte de la vida que se vive “antes de todo filosofar”⁴². Y antes y fuera de toda fenomenología, también.

³⁹ Gurvitch llega al extremo de afirmar que en la fenomenología la irracionalidad se extiende al “mundo apriorístico” y que hay en ella un “apriorismo empírico e irracionalista” (33); pero esta línea de interpretación se contrapesa (o se contradice) con una lectura de Husserl más justa, según la cual “la individualidad absoluta, la singularidad, en el sentido estricto de la palabra, está excluida del mundo de las esencias y se le opone como un hecho empírico. Así, todo el mundo de las esencias recibe en Husserl, según una antigua tradición griega, cierto sello intelectualista y se presenta como lo inteligible. (76) Esa oscilación en Gurvitch pudo tener también sus efectos en Camus. Pero la cita hecha basta para disculpar a Gurvitch de la idea camusiana de la universalidad del abrigo.

⁴⁰ MC, FCE, § 16 (Hua I, 76). Gurvitch no consideró en su libro esta obra, pero sí supo de las conferencias que Husserl impartió en París en 1929. En estas hay suficientes referencias al interés de la fenomenología por lo concreto; por ejemplo, en p. 16: “La autoexperiencia, incluso estimada como apodíctica, juega como es sabido un papel en el mismo Descartes, pero lejos de él quedó el hacer accesible al ego en la entera concreción de su existir y vivir trascendentales y contemplarlo como un campo de trabajo que hay que recorrer sistemáticamente en sus infinitudes.” O también, en p. 20: “No voy solamente a establecer en general que el ego cogito precede apodícticamente al ser-para-mí del mundo, sino a conocer de un modo plenamente comprensivo mi ser concreto en cuanto ego”; en p. 22: “Si empezamos, pues, a tomar la vida de conciencia de un modo enteramente concreto”. Etc.

⁴¹ *Ideas I*, § 34, en la Nueva edición y refundición integral de la traducción de José Gaos, por Antonio ZIRIÓN QUIJANO, México: UNAM-FCE, 2013, p. 151.

⁴² Según se lee en *Las conferencias de París* (Hua I, p. 36): “Así se revela el idealismo fenomenológico como una monadología fenomenológico-trascendental, sólo que ésta no es una construcción metafísica, sino una exposición sistemática del sentido que el mundo tiene para todos nosotros antes de todo filosofar, un sentido que sólo puede ser filosóficamente desfigurado, pero no alterado.”

No puedo hacer conjeturas acerca de la manera como Camus imaginaba, bien a bien, el proceder de la fenomenología cuando la describe como esa apertura, a la intuición y al corazón, de “toda una proliferación de fenómenos cuya riqueza tiene algo de inhumano”; pero sí puede decirse que toda la posible riqueza y abundancia de los fenómenos, toda la variedad y diversidad pensable o imaginable, en todos los sentidos que todo esto se entienda, caben en la red omniabarcante de la fenomenología, y pueden entonces ser considerados como fragmentos de una vida concreta. Las palabras recién citadas, “todos los correlatos intencionales”, significan que la fenomenología tampoco se reduce a la investigación de las vivencias como meros trozos de vida subjetiva, sino que ella incluye como tema suyo (ya que la vida lo incluye como correlato suyo) todo posible objeto y tipo de objeto, cosa, estado de cosas, propiedad, relación, modo de ser, sustancia o accidente, realidad o idealidad, persona, animal, quimera, elemento de la materialidad más dura o del sueño más tenue, volátil o sublime.

Hay otra coincidencia que hay que subrayar entre la consideración fenomenológica de la vida concreta y la tosca caracterización que hace Camus de ella. En ésta, al decir de Camus, “cada idea y cada imagen” se convierten en un “lugar privilegiado”, o bien, “todos los rostros del mundo son privilegiados” (131/156). En una fenomenología “de la vida concreta”, en efecto, todas las vivencias son “igualmente privilegiadas”. No es sólo que cada una —la de quien sea, no sólo la de los filósofos, o los genios, o los santos— puede ser un buen ejemplo de la clase de vivencia que se estudia. Es que cada una es el mejor ejemplo posible de vivencia concreta, precisamente. La extraña igualación de la que habla Camus cuando dice que “toda imagen supone una esencia igualmente privilegiada. El ejército formal está compuesto solamente de generales” (131/156), rige en la fenomenología cuando se entiende referida a las vivencias en su escueta calidad de vida concreta: no hay ninguna vivencia más genuinamente concreta, más plenamente concreta que cualquier otra. Sólo la consideración de sus diferentes partes o momentos, de sus componentes materiales o formales en cualquier sentido en que esto se entienda, puede ser abstracta. La vida misma nunca es abstracta; cada instante de vida tiene en este respecto toda la concreción posible. En este sentido, y quizá sólo en este sentido, es correcta la afirmación de Camus: “El que todo sea privilegiado equivale a decir que todo es equivalente” (131/156).

Esto no quiere decir, naturalmente, que la fenomenología estudie las vivencias, o los instantes vivenciales, en su individualidad. La "actitud psicológica" de la que habla Camus, "mediante la cual sería agotado lo real en lugar de ser explicado" (130/155), no puede ser, si se la toma literalmente, la actitud de la fenomenología ni la de ninguna disciplina teórica, pero tampoco la de ninguna literatura, por más absurda que se quiera. Pero si por "agotar lo real" se entiende lograr que una vivencia cualquiera, de la peculiaridad que sea, pueda entenderse en su plena concreción como caso individual y ejemplar de una descripción esencial desarrollada por la fenomenología, entonces esa actitud no está nada lejos de la actitud que dirige los análisis fenomenológicos, y de ella puede decirse, me parece, que "nada la separa, en efecto, del espíritu absurdo" (130/155).

Pero respecto de Husserl, Camus saca sus propias conclusiones: si Kierkegaard representa a la razón humillada, Husserl representa a la razón triunfante. Pero para Husserl la fenomenología es una "tarea infinita", y una de las razones de que esto sea así es el hecho esencial de que la vida concreta misma tiene horizontes infinitos. Es cierto entonces que "la razón en Husserl acaba por no tener límites" (134/158), pero esto no significa otra cosa que la efectiva falta de límites de su trabajo posible. A esa razón ilimitada, Camus le opone "la razón lúcida que comprueba sus límites" (134/159), por la cual se define el absurdo. Pero la razón en Husserl, aunque efectivamente se asigna unas metas en cierto sentido desmesuradas, también comprueba sus limitaciones a cada momento de su marcha, conoce el orden de sus tareas y no da por cumplidas las que tiene todavía por delante. No pueden aceptarse, entonces, estas palabras de Camus: "En el universo de Husserl, el mundo se clarifica y este apetito de familiaridad que radica en el corazón del hombre se hace inútil" (134/159). La clarificación del mundo es ciertamente un objetivo de la fenomenología husserliana; pero ella sólo puede lograrse paulatinamente, en un trabajo inacabable que exige mantener vivo en todo momento el "apetito de familiaridad"⁴³.

⁴³ Por el lado del origen o del punto de partida de la fenomenología, o de Husserl, al que Camus alude cuando dice: "El filósofo abstracto [Husserl] y el filósofo religioso [Kierkegaard] parten de la misma inquietud y se mantienen en la misma angustia" (133/158), habría mucho que decir todavía; pero creo que puede mostrarse que la afirmación de Camus acierta en lo esencial. Puede verse sobre este tema el trabajo ya mencionado: "Sobre el propósito original de la filosofía en Husserl".

La cuestión del salto fuera del absurdo en Husserl, en todas las vertientes en que podría tratarse, incluso más allá de la fallida crítica de Camus, es un tema que dejo aquí todavía pendiente⁴⁴. Pero nada impide que adelante una idea o un sentimiento personal. Casi al final de la sección de su ensayo titulada "El suicidio filosófico", Camus dice lo siguiente: "Husserl dice que obedece al deseo de escapar 'a la costumbre inveterada de vivir y de pensar en ciertas condiciones de existencia ya bien conocidas y cómodas', pero el salto final nos restituye en él lo eterno y su comodidad" (134-135/159)⁴⁵. Parece innegable que en algún momento (que Camus no conoció) de su desarrollo intelectual, Husserl se encuentra efectivamente ante la tentación de saltar. Pero creo que, en la interpretación más coherente de su fenomenología, puede afirmarse que ha sabido "mantenerse en esta arista vertiginosa [el instante sutil que precede al salto]", de que habla también Camus: "he ahí la honradez; lo demás es subterfugio" (135/160)⁴⁶.

⁴⁴ Dejo pendiente con ello también el tratamiento de otros ángulos de la crítica de Camus, y en especial la cuestión de si realmente en Husserl o en su fenomenología se opera algo así como un "salto" negador o supresor del absurdo, en el sentido de Camus ("pero en ambos —dice todavía de Kierkegaard y de Husserl— predomina la voluntad de explicar, de reconciliarse, de saltar"); de si en efecto hay en Husserl algo así como una "reunión" o "congregación" del "universo disperso" que cancele el absurdo al volver inútil mi "nostalgia de unidad". Pero esto deberá tratarse, sin embargo, por encima de la crítica de Camus, pues ésta tiene el inconveniente ya señalado de no haber mostrado ni el momento ni el sentido preciso del "salto" en Husserl. En el ámbito de esta crítica, el salto tendría que ser un salto en o a la Razón. Camus no conoció, desde luego, los escritos de Husserl en los cuales éste parece hacer de Dios un refugio o un garante o incluso una condición de sus convicciones éticas (cf. Ulrich Melle, "Edmund Husserl: From Reason to Love", en John J. DRUMMOND y Lester EMBREE, *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, Dordrecht: Springer, 2002; pp. 229-248), pero este no es el momento de discutir si el "camino ateo a Dios" del pensador Husserl se puede identificar con el proyecto fenomenológico. Esta distinción habría sido para Camus impertinente, pues una filosofía "no se separa de su autor". Pero independientemente de esto último, y sea lo que fuere de la cuestión de la relación entre la fenomenología y la teología, el salto del que Camus acusa a Husserl no es un salto teológico del tipo del que ve en Kierkegaard: según su esquema intelectual, el de Husserl es un salto en el sentido opuesto. No dado por un delirio de ceguera irracional, sino, al contrario, por una especie de deslumbramiento racional. ¿Hay, pues, en Husserl una confianza excesiva en la razón o en la racionalidad del mundo? Tampoco podemos hacer lecturas anacrónicas: Camus no conoció lo suficiente del pensamiento y de la obra de Husserl como para que haya podido juzgar con conocimiento de causa sus metas. Pero sí es curioso que ni siquiera haya mencionado en sus comentarios el método de la reducción trascendental y la nueva noción de fenomenología a que da lugar, así como sus posibles alcances metafísicos, pues Gurvitch sí se refiere a estos temas, y no hace de ellos una valoración positiva... (véase el juicio de Gurvitch en la p. 66 de su libro en la ed. ya citada).

⁴⁵ No he podido encontrar el origen de la cita de Husserl.

⁴⁶ Curiosamente, una nota de Quilliot (p. 1439 de *Essais*) que recae sobre las palabras "arista vertiginosa" nos dice que "la imagen pertenece a Husserl, *Meditaciones cartesianas*, Introducción", y que "ella es apuntada por Gurvitch". No encontramos ni en la Introducción de las *Meditaciones* ni en el libro de Gurvitch esta imagen de una arista vertiginosa ni nada que se le parezca.