

La ética como forma final del autotraspasamiento de la egología en la fenomenología de Edmund Husserl.

Autor:

Cabrera, Celia Olga

Tutor:

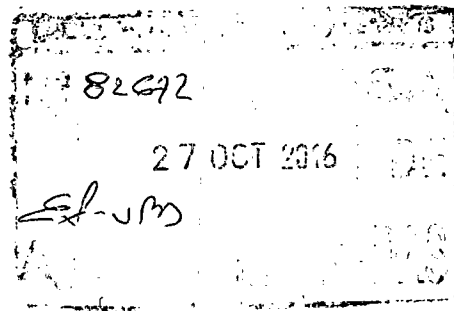
Walton, Roberto J.

2016

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctora de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía.

Posgrado

TESIS 4-8-14



UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
TESIS DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA



LA ÉTICA COMO FORMA FINAL DEL AUTOTRASPASAMIENTO DE LA EGOLOGÍA EN LA
FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL

TESISTA: CELIA OLGA CABRERA

DIRECTOR: ROBERTO J. WALTON

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS
Dirección de Bibliotecas

CIUDAD AUTÓNOMA DE BUENOS AIRES

REPÚBLICA ARGENTINA

2016

A MI MADRE, A MI ABUELA

AGRADECIMIENTOS

Al Profesor Walton, por guiarme generosamente a lo largo de todos estos años de trabajo, por la lectura atenta de cada capítulo.

A la Dra. S. Rinofner-Kreidl por la cordialidad y seriedad con las que supervisó mi estadía en Graz. La agradezco especialmente por los señalamientos que fueron decisivos para el desarrollo del tramo final de la investigación.

A Andrea Scanziani, porque su compañía y su apoyo incondicional fueron fundamentales para mí durante estos meses.

A Andrés Osswald, por invitarme hace muchos años a un grupo de estudio de la obra de Husserl, por ayudarme siempre con sus conocimientos.

A Micaela Szeftel, por su amistad, su valiosa ayuda y sus constantes palabras de aliento. A Federico Bozzano, Maru Drozd, Mariela Sanz, Agostina Dolcemascolo, Laura Genta, Verónica Kretschel y Ani Markman, por estar conmigo siempre, por esperarme.

A mi madre y a mi abuela, por todo.

Al CONICET por al apoyo a la investigación.

Al Stipendienwerk Lateinamerika-Deutschland y al Österreichischer Austausch Dienst (OeAD) por las becas que hicieron posibles las estadías de investigación en el Archivo Husserl de la Universidad de Colonia (Alemania) en 2014 y en el Instituto de Filosofía de la Universidad Karl-Franzens-Graz (Austria) en 2015.

LA ÉTICA COMO FORMA FINAL DEL AUTOTRASPASAMIENTO DE LA EGOLOGÍA EN LA
FENOMENOLOGÍA DE EDMUND HUSSERL

ÍNDICE

Indicaciones preliminares.....7

INTRODUCCIÓN

I. Planteo del tema y marco teórico de la investigación..... 8
II. Objetivos de la investigación.....16
III. Estructura de la investigación 19
IV. Acerca de los textos de Husserl sobre ética.....22

PRIMERA PARTE: PRIMERA APROXIMACIÓN A LA ÉTICA HUSSERLIANA. EL IDEAL DE LA RACIONALIDAD PRÁCTICA Y LA POSIBILIDAD DE UNA ÉTICA CIENTÍFICA EN LOS CURSOS TEMPRANOS (1897-1914)

CAPÍTULO 1: LA IDEA DE UNA ÉTICA *A PRIORI*

I. Introducción.....31
II. La analogía ética-lógica como clave en la refutación del escepticismo ético
II.1 El contrasentido práctico en analogía al contrasentido teórico.....35
II.2 Disciplinas teóricas como fundamento de las disciplinas normativas.....39
III. Niveles en la analogía ética-lógica: la axiología formal y la práctica formal.....43
IV. Consideraciones finales.....53

CAPÍTULO 2: LA APROPIACIÓN FENOMENOLÓGICA DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO

I. Introducción.....56
II. La determinación formal del imperativo categórico.....57
III. El campo práctico y el espectador desinteresado.....60
IV. El querer evidente.....63
V. La crítica al imperativo categórico kantiano.....67
VI. Consideraciones finales74

CAPÍTULO 3: ANÁLISIS INTENCIONAL DESCRIPTIVO DE LA ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA AFECTIVA

I. Introducción.....76
II. El modelo de fundación de los actos en la esfera de la intencionalidad afectiva.....78
III. Abordaje de los actos afectivos en las *Investigaciones Lógicas*.....82
IV. La razón afectiva en la ética temprana.....89
IV.I La percepción del valor y la toma de posición afectiva.....93
V. El dilema de la referencia objetiva de los actos afectivos.....99
VI. Consideraciones finales.....103

Resumen de lo expuesto y adelanto de los desarrollos posteriores.....	104
SEGUNDA PARTE: EL SUJETO ÉTICO COMO PERSONA Y COMO SER COMUNITARIO	
CAPÍTULO 4: LA PERSONA ÉTICA Y EL DEBER PERSONAL	
I. Introducción.....	107
II. Lineamientos generales de la fenomenología genética.....	108
III. Pasaje del yo a la persona.....	112
IV. La persona ética: formas éticas y pre-éticas de autorregulación de la vida humana.....	117
V. El deber personal y la verdad de la voluntad	125
VII. Consideraciones finales	130
CAPÍTULO 5: LA COMUNIDAD ÉTICA Y EL IDEAL DE UNA HUMANIDAD AUTÉNTICA. PRIMERA APROXIMACIÓN AL IMPERATIVO CATEGÓRICO COMUNITARIO	
I. Introducción.....	133
II. La relación entre el ideal ético individual y el ideal ético comunitario.....	135
III. La relación social y la motivación interpersonal.....	138
IV. La comunidad práctica de voluntades.....	144
V. Niveles de la relación social.....	146
VI. La comunidad ética de voluntades y la ampliación comunitaria del imperativo categórico.....	151
VII. Consideraciones finales.....	159
CAPÍTULO 6: LA ÉTICA COMO <i>KUNSTLEHRE</i> EN LAS LECCIONES <i>EINLEITUNG IN DIE ETHIK</i> (1920-1924): ÉTICA Y DEBER ABSOLUTO	
I. Introducción.....	162
II. La ética como <i>Kunstlehre</i> en las lecciones <i>Einleitung in die Ethik</i>	165
III. El doble sentido del concepto de <i>Kunstlehre</i>	167
IV. Más allá del paralelismo: la primacía de la práctica sobre la deducción de la ética pura y la ética como <i>Kunstlehre</i> universal.....	172
V. Consideraciones finales.....	176
Anexo: <i>Husserl y la ética de la virtud</i>	179
Resumen de lo expuesto y adelanto de los desarrollos posteriores	197
TERCERA PARTE: EL AMOR COMO FUENTE DE NORMATIVIDAD ÉTICA Y COMO FORMA FINAL DEL AUTOTRASPASAMIENTO DE LA ESFERA EGOLÓGICA	
CAPÍTULO 7: EL AMOR COMO FUENTE DE NORMATIVIDAD ÉTICA	
I. Introducción: el amor como problema ético y su surgimiento en la filosofía de Husserl.....	200
II. El concepto husserliano de amor: el amor como actividad y como hábito práctico.....	205
III. Niveles de la relación amorosa. El origen instintivo del amor y la delimitación del concepto de amor ético.....	208
III. 1 El amor al prójimo (<i>Nächstenliebe</i>) como mandato ético.....	211
IV. Valores objetivos como valores de la absorción y valores del amor como valores subjetivos absolutos: el deber absoluto a la luz del concepto de amor ético.....	214
V. Consideraciones finales	220

CAPÍTULO 8: LA RELACIÓN CON EL OTRO EN EL AMOR ÉTICO. EL SACRIFICIO Y EL TRASPASAMIENTO DE SÍ MISMO EN EL AMOR AL PRÓJIMO

I. Introducción.....	223
II. El sacrificio de sí mismo en el sacrificio de un valor absoluto. Introducción a la temática del sacrificio práctico.....	226
III. El sacrificio por el Otro. La entrega y el olvido de sí mismo en la identificación afectivo-volitiva.....	234
IV. El problema del alcance del amor: ¿cuál es el objeto del amor? La ampliación del amor al prójimo al amor universal.	241
V. Consideraciones finales.....	246

CAPÍTULO 9: LA INFINITUD DEL HORIZONTE ÉTICO Y EL PROBLEMA DE LA RACIONALIDAD/IRRACIONALIDAD DE LA COMUNIDAD DEL AMOR

I. Introducción	248
II. La ética universal: la infinitud de la comunidad ética y el desarrollo teleológico de la razón práctica.....	250
III. Problemas de la ética tardía de Husserl: racionalidad vs. irracionalidad.....	263
III.1 La respuesta metafísica: la “creencia racional” (<i>Vernunftglaube</i>) en Dios	264
III.2 La racionalidad del llamado del amor: el sentimiento como fuente de normatividad propia y la conexión intersubjetiva de los universos éticos.....	268
IV. Consideraciones finales.....	272

CONCLUSIONES.....	274
-------------------	-----

BIBLIOGRAFÍA.....	281
-------------------	-----

INDICACIONES PRELIMINARES

Sobre el uso de signos

1. La letra *itálica* se utiliza para los términos en lengua extranjera y como herramienta de énfasis. En las citas de los textos de Husserl la letra *itálica* reemplaza lo que allí aparece subrayado o en composición e s p a c i a d a
2. Las comillas altas (“ ”) se utilizan para citar textos en el cuerpo del texto
3. Las comillas francesas («») se utilizan para citas de segundo nivel y se transcriben cuando aparecen al interior de una cita en el texto original
4. Se utiliza < > para realizar aclaraciones al interior de un texto citado
5. Se utiliza () para introducir aclaraciones propias en el cuerpo del texto, fechas de las obras citadas y términos o expresiones en idioma original
6. Se utiliza [...] para indicar que una cita continúa o la supresión de una frase o fragmento del texto citado

Sobre las traducciones

Los textos de Husserl se citan de la serie *Husserliana: Edmund Husserl Gesammelte Werke* indicando el número de volumen y la página de la edición original. Cuando existe traducción al castellano, se señala la página de la traducción entre paréntesis luego de la página del original. Lo mismo es válido para las citas de obras de otros autores. La lista completa de las traducciones utilizadas se encuentra consignada en el apartado final “Bibliografía”. En todos los casos en los que se citen obras en lengua extranjera y no se especifique traducción, ésta es propia.

INTRODUCCIÓN

I. PLANTEO DEL TEMA Y MARCO TEÓRICO DE LA INVESTIGACIÓN

Como indica su título, el objetivo de la presente investigación es determinar la contribución de la ética de Edmund Husserl a la resolución del problema del “autotraspasamiento la egología”. La hipótesis general que guía el trabajo es que dicho autotraspasamiento alcanza su forma final y más completa en el horizonte intersubjetivo de la ética. Si bien su punto de partida es una temática que tiene lugar en el marco de los estudios más amplios sobre la intersubjetividad, cuyo fundamento es de orden gnoseológico, la investigación va más allá del ámbito gnoseológico y procura poner de relieve los aspectos en los que los análisis husserlianos sobre la esfera práctico-afectiva expresan y a la vez profundizan su concepción del vínculo comunitario que une a los sujetos. Esto significa que la tesis no se propone ofrecer una elucidación exhaustiva del problema de la intersubjetividad, amplísimo campo que ameritaría una investigación completa. En contraste, la investigación se sitúa específicamente en los niveles superiores de constitución, aquellos configurados sobre la base del mundo social, -con especial énfasis, en su sección final, en el horizonte intersubjetivo del amor ético- con el objetivo de esclarecer cómo tiene lugar allí la extensión más allá de sí misma de la vida egológica. Profundizo a continuación a qué me refiero con esto.

Hablar de ética implica reconocer la relación con un otro. Por este motivo, hablar del “autotraspasamiento de la egología” en la dimensión ética no supone responder a la pregunta de orden gnoseológico acerca cómo es posible la experiencia del *alter ego* en mi campo de experiencia egológico, tal como Husserl plantea en la V. *Meditación Cartesiana* y en los textos sobre la intersubjetividad. Este es, por el contrario, su punto de partida. Naturalmente, la pregunta de orden gnoseológico debe preceder a todo otro interrogante. Pues recién una vez hallada la justificación de la presencia del *alter ego* en la conciencia trascendental, la investigación puede continuar en niveles ulteriores de análisis, hasta alcanzar el nivel superior de constitución, en el que aparece la problemática ética. En este nivel, no hay ninguna amenaza de solipsismo pensable. Ahora bien, si el punto de partida de la ética es el punto de llegada de los caminos que transitan los análisis de Husserl sobre la estructura y legitimidad de la experiencia del otro, cabe preguntarse en qué sentido es posible hablar del auto-

traspasamiento de la egología en esta esfera. Para responder a este interrogante debemos hacer un muy breve repaso por el modo en el que Husserl aborda el problema de la intersubjetividad en el marco de la egología y esclarecer al significado de la expresión “autotraspasamiento de la egología”. Una vez aclarados estos dos puntos, podremos delimitar el sentido específico en el que la ética puede ser considerada la forma final del autotraspasamiento de la egología y establecer el marco teórico y sistemático en el que se inserta la investigación

El problema de la intersubjetividad es uno de los temas de la fenomenología de Husserl que mayor atención ha recibido. En términos generales, al hablar del otro como problema fenomenológico nos referimos a la pregunta acerca de con qué derecho pongo al otro, incluido en mi campo de conciencia, con el sentido *alter ego*. Este es el modo en el que Husserl plantea el tema en la *V. Meditación Cartesiana*, al proponerse la tarea de esclarecer cómo “sobre el suelo de nuestro *ego* trascendental, se manifiesta y se verifica el *alter ego*; [...] en qué intencionalidades, en qué síntesis, en qué motivaciones se forma en mí el sentido «otro *ego*» y, bajo el título de «experiencia unánime de lo otro», se verifica como existiendo – y, a su modo, incluso como estando ahí él mismo-”.⁸ El problema, entonces, es explicitar cómo el yo llega a considerar a los otros no como objetos sino como co-sujetos, es decir, en pie de igualdad. No se trata de ningún modo de demostrar su existencia, sino de comprender la estructura de la vivencia en la cual el sujeto tiene una experiencia del *alter ego*, aun cuando no pueda tener un acceso originario a su curso de conciencia. Cabe señalar asimismo que, como ha sido insistentemente señalado por los intérpretes,⁹ el problema de la intersubjetividad tiene un alcance mucho mayor que el del “ahí-para-mí” de los otros, en la medida en que “co-fundamenta una teoría trascendental del mundo objetivo”.¹⁰ Husserl se encuentra con el problema de la intersubjetividad en el marco del análisis de la constitución de la objetividad y la trascendencia, al descubrir que estas categorías no pueden ser explicadas en una base puramente egológica, pues “pertenece al sentido del ser del mundo –y, en especial, de la naturaleza en tanto que objetiva- el elemento «ahí-para-todos» como mentado también por nosotros siempre que hablamos de realidad objetiva”.¹¹ Las categorías de objetividad y

⁸ Hua I, p. 122 (150)

⁹ Cf. Zahavi, D., *Husserl und die transzendente Intersubjektivität, Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1996

¹⁰ Hua I, p. 124 (152)

¹¹ Ibid.

trascendencia requieren la mediación de la experiencia de otros sujetos. Por este motivo, Husserl sostiene que la trascendencia del otro es la primera trascendencia, “ella es la única trascendencia que genuinamente merece este nombre, y todo lo demás que es llamado trascendencia, como el mundo objetivo, depende de la trascendencia de la subjetividad extraña”.¹²

Como sabemos, el problema de la intersubjetividad aparece en el contexto de la reducción fenomenológica, el procedimiento metódico por medio del cual son suspendidas todas las consideraciones objetivas para reflexionar sobre los modos de conciencia en los que los objetos nos son dados. La reducción inicia una nueva idea de la fundamentación del conocimiento y abre la esfera trascendental del ego como instancia última en la que se ha de fundar todo juicio. Ahora bien, al consistir en una reducción a *mi* experiencia, la reducción introduce una limitación en el punto de partida de la fenomenología, que ha dado lugar a la difundida acusación de solipsismo. En términos generales, las innumerables críticas al “solipsismo” de Husserl han pretendido poner al descubierto que la efectuación de la reducción trascendental condena desde el principio y para siempre a la fenomenología husserliana a la exploración de la vida egológica. Sin embargo, en diversas ocasiones Husserl ha expresado su convicción acerca de que la exigencia de retroceder a la experiencia de la subjetividad trascendental en la reducción no implica una restricción a la subjetividad egológica, pues el ámbito de la experiencia trascendental no sólo abarca a la vida privada del ego sino también la de la comunidad trascendental. De acuerdo con esto, el objetivo final del análisis intencional es poner de manifiesto el alcance pleno de la vida trascendental como la vida de una comunidad trascendental, lo que denomina “la comunalización de todo lo egológico”.¹³ Con todo, en virtud de que, al igual que toda otra experiencia, la experiencia del otro no puede ser asumida sin más, Husserl expresa claramente que en el comienzo de la reflexión filosófica es necesario por motivos metodológicos fundamentales limitarse a la elaboración de una egología sistemática, de una fenomenología solipsista.¹⁴

A la luz de estas consideraciones, el punto de partida egológico es concebido como un procedimiento metodológico, un primer paso en el único abordaje genuino del problema de la intersubjetividad. Con esto nos referimos a que el problema del otro, para Husserl, es el problema de dar cuenta de su experiencia en el marco de la reducción, el único contexto en el que puede convertirse en un tema legítimo. Por este motivo, la tarea de ir más allá de la subjetividad egológica no puede efectuarse mediante la hipótesis metafísica de una

¹² Hua VIII, p. 495

¹³ Hua XV, p. 69

¹⁴ Cf. Hua VIII. p. 176

comunidad intersubjetiva de mónadas, es decir, mediante la suposición de una multiplicidad de egos,¹⁵ ni a través de la intersubjetividad mundana, sino sólo desplegando todo el contenido del ser trascendental, avanzando desde el ego hacia el desvelamiento de la intersubjetividad trascendental implicada en él. En otras palabras, la única forma de determinar si la vida trascendental va más allá del ego hacia un nexos trascendental más amplio o se limita al marco de la egología es la explicitación de la indeterminación de su alcance. Como sostiene Eugen Fink, en los proyectos de reelaboración de la *V. Meditación Cartesiana*, esto “se funda en el sentido fundamental de la meditación fenomenológica, que por principio nos ha conducido a superar todo objetivismo dogmático. No es una exigencia o suposición metafísica sino una consecuencia interna de la reducción fenomenológica. Si la esfera trascendental puede extenderse en absoluto más allá de la esfera del ego, esta extensión solo puede acontecer en la forma de una intersubjetividad trascendental”.¹⁶

De acuerdo con esto, en tanto lugar de la irrupción de la subjetividad trascendental, la subjetividad egológica es aquello de lo que se dispone en un primer momento para una explicitación *que lleva más allá de ella*. Y en la medida en que la explicitación de los horizontes de su propia experiencia nos lleva más allá de él, la subjetividad trascendental no debe ser identificada con el ego trascendental. En resumen, la egología no implica, para Husserl, una negación de la alteridad, sino que constituye el único camino posible para llegar a ella, un camino que va más allá de su propia esfera a través de una ampliación y profundización de su análisis. Como ha señalado Natalia Petrillo, en su estudio sobre este tema, que el camino más allá de la egología consista en una ampliación de la subjetividad trascendental no significa que la reducción descubra primero la esfera egológica como si se tratara de una “parte” del todo para luego poner de manifiesto otra “parte” del mismo todo.¹⁷ Significa, más bien, que la ulterior efectuación de la reducción desvela que la dimensión trascendental que *primeramente* había sido identificada con mi subjetividad, trae en sí otras subjetividades en la forma de la implicación.

La pregunta acerca de si la esfera trascendental se extiende más allá del ego es planteada y desarrollada en profundidad por Eugen Fink en los mencionados proyectos de reelaboración

¹⁵ Husserl se refiere a esta posible objeción en el § 62 de las *Meditaciones Cartesianas*: “la objeción en contra de nuestra fenomenología en la medida en que eleva desde un principio la pretensión de ser filosofía trascendental, esto es, la pretensión de resolver, en cuanto tal, los problemas de la posibilidad del conocimiento objetivo. Ya no es capaz de ello –dice– al partir del ego trascendental de la reducción fenomenológica y quedar ligada a él. Cae, sin querer reconocerlo, en un solipsismo trascendental, y el paso entero a la subjetividad ajena y a la objetividad auténtica sólo le es posible gracias a una metafísica inconfesada, gracias a que da secreta acogida a tradiciones leibnizianas”. Hua I, p. 174 (217-18)

¹⁶ Hua Dok II/2, p. 246

¹⁷ Cf. Petrillo, N., *Die immanente Selbstüberschreitung der Egologie in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Würzburg, Ergon, 2009, p. 347

de las *Meditaciones Cartesianas*, en términos de un “autotraspasamiento inmanente de la egología” (*immanente Selbstüberschreitung der Egologie*).¹⁸ Con esta formulación, Fink intenta expresar que, como hemos visto, la fenomenología es egológica en un sentido particular, en el sentido de que es una egología que puede ser traspasada y que el traspasamiento del que se trata es, a su vez, un traspasamiento especial, es un *autotraspasamiento* o traspasamiento de sí misma.

Allí Fink señala que el autotraspasamiento de la egología recorre en la fenomenología de Husserl un doble camino. Es decir, el otro ingresa en la egología trascendental en un doble contexto. En primer lugar, el acceso al otro es investigado a través de la teoría trascendental de la empatía, por medio de la explicitación de sus implicaciones intencionales. En segundo lugar, el problema del Otro se presenta en relación con la autoconstitución del yo como ser humano. Más precisamente, este camino parte del hecho de que el yo se encuentra junto a otros yoes como sus iguales en un horizonte abierto y se enfrenta al problema de determinar si el otro yo es igual a mí solamente en cuanto hombre en el mundo o si su “ser humano” es también para él la envoltura de un yo trascendental. Esto es, si las relaciones trascendentales más profundas se hallan ocultas en todas las relaciones humanas. Como veremos a continuación, estos dos caminos, en principio distinguidos, llegan a un punto de encuentro, en la medida en que es el desvelamiento de la intencionalidad de la empatía lo que permite reducir al otro en su forma mundana a su forma trascendental.¹⁹ Comencemos con el primer camino señalado por Fink.

El tema es planteado, en primer lugar, en el marco de la reducción a la esfera de la propiedad, tal como es expuesta en el § 44 de la V. *Meditación Cartesiana*. Esta reducción, que tiene el carácter de una abstracción metodológica dentro de la reducción trascendental, exige prescindir “de todas las operaciones constitutivas de la intencionalidad referida inmediata o mediatamente a la subjetividad extraña”.²⁰ La necesidad de llevar a cabo la reducción pone de manifiesto que cuento con sentidos y vigencias que contribuyen a la constitución del mundo pero que no provienen de mí, sino que remiten a los otros. Pues si todos los sentidos y vigencias dependieran de mis propias operaciones no habría razón para la exclusión de los sentidos que remiten a los otros a fin de poner de relieve la esfera primordial. Es decir, la reducción a la esfera de la propiedad debe ser realizada porque luego de la primera reducción advierto que el otro está aún presente en mi entorno trascendental. Ahora bien, estos sentidos remiten a otros que hasta este momento, en virtud del punto de partida de la indagación, solo

¹⁸ Hua Dok II/2, p. 255

¹⁹ Cf. Hua Dok, II, 2, p. 242, ss

²⁰ Hua I, p. 124 (153)

tienen el carácter de correlatos de mi propia constitución, es decir, que no son aún concebidos como un origen constituyente. Ante esta situación cabe preguntarse cómo es posible contar con sentidos que no provienen de mí si no se ha mostrado aún que haya otros sujetos trascendentales que puedan haberlos constituidos. La forma de responder la pregunta es considerar que el otro como fenómeno mundano es la indicación de otro sujeto trascendental con el cual me encuentro en una comunidad trascendental. Pero esta afirmación no puede ser tan sólo supuesta, debe ser legitimada y lo hace, de acuerdo con Husserl, mediante la empatía, en tanto ella posibilita la reducción del otro en tanto fenómeno mundano a una co-subjetividad trascendental correlativa. Así, la motivación para la reducción del otro, que me permite descubrir su carácter trascendental, reside en este “*factum* de la experiencia”,²¹ que es la presencia de sentidos que no provienen de mi propia vida.

Fink señala que la expresión “reducción del otro” puede tener un doble sentido, en virtud de que el genitivo puede entenderse de dos formas: por un lado, es posible interpretarlo como un genitivo subjetivo, en cuyo caso se refiere a la reducción que efectúa el otro y que yo puedo luego aprehender por medio de la empatía. Por otro lado, es posible considerarlo como un genitivo objetivo, en cuyo caso se refiere a la reducción que yo efectúo respecto del otro desde su estructura humana a su subjetividad trascendental. Y a continuación agrega que “el genitivo en la expresión «reducción del otro» no es subjetivo, sino objetivo”.²² Esto es, la legitimación de la condición trascendental del Otro no reside en su propia reducción sino que es mi reducción *en el otro* con independencia de que él la efectúe o no. Para comprender con precisión la reducción *en el otro* debemos considerar su diferencia respecto de lo que sucede en la empatía en la actitud natural y en la reducción fenomenológica cuando ésta tiene el carácter de una reducción egológica: en la actitud natural la empatía tiene el carácter de una experiencia reversible en el sentido de que el acto puede ir de uno a otro; cada uno tiene una experiencia del otro como un yo-hombre que a su vez tiene una experiencia de él como yo-hombre. A través de la reducción fenomenológica, en su forma de reducción egológica, es decir, cuando el otro es considerado en la reducción egológica meramente como un yo-hombre y no como un yo trascendental encubierto en el yo-hombre, esta reversibilidad parecería ser cancelada. La reducción meramente egológica trata la empatía como una vivencia irreversible al efectuar la reducción en un polo de la intencionalidad, es decir, en el extremo que me corresponde a mí. En contraste, la reducción *en el otro* no elimina la reversibilidad sino que la modifica porque implica una reducción en ambos polos de la intencionalidad. Es decir, en relación con la empatía, la reducción no concluye en la

²¹ Hua XIV, p. 99

²² Hua Dok II/2, p. 254

reducción egológica, sino que incluye también la reducción *en el otro* a fin de ponerlo como un co-sujeto trascendental. De este modo, la reducción en ambos polos de la empatía significa la reducción del mundo y mi yo-hombre a mis operaciones constituyentes junto con la reducción del mundo y el otro yo-hombre a las operaciones del correspondiente yo trascendental. Esta reducción es lo que posibilita analizar como un problema trascendental el origen de las transmisiones de sentido y validez extrañas que pertenecen a un ego y retroceder detrás de estas formaciones de sentido y validez a la intersubjetividad constituyente como comunidad trascendental. De este modo, concluye Fink, al reducir al otro desde su forma mundana a su forma trascendental, la empatía permite traspasar (*überschreiten*) legítimamente los límites de la egología,²³ desplegando el método de la reducción fenomenológica, que comienza con la reconducción del mundo a la experiencia egológica, en la reducción intersubjetiva co-constituyente implicada en el ego.

Ahora bien, aunque la efectuación de la reducción intersubjetiva permite “traspasar” el marco de la egología al justificar el carácter trascendental del otro a través de la reducción, el otro es constituido de modo abstracto, pues no sabemos aún nada de su historia y su experiencia. En este sentido, Fink señala que la *V. Meditación Cartesiana* presenta la limitación de haber tenido en cuenta solo el “modo originario” (*Urmodus*) de la experiencia del otro, es decir, el modo en que el otro se manifiesta por medio de su cuerpo propio. Pero este es sólo un primer paso “abstractivo” en la explicitación de la empatía, una abstracción metódica necesaria para contar con un punto de partida adecuado. El autotraspasamiento de la egología no sólo concierne a la constitución trascendental del otro en su forma protomodal u originaria sino también en todas sus modificaciones. Otra razón fundamental por la cual el análisis de la empatía de la *V. Meditación* presenta, de acuerdo con Fink, un carácter abstracto es que no toma en cuenta el sentido generativo del otro. Tener en cuenta el sentido generativo del otro significa que el otro no es experimentado como ser humano en general, “no es sólo como co-experimentante y contemporáneo (o en las modificaciones intencionales de esta protoforma) sino que siempre es otro en tanto compañero de género, persona del mismo sexo, es padre, madre, pariente o no pariente, padre de otros, hijo de otros.”²⁴ Es decir, el otro siempre está en una relación generativa con los demás, a través de la procreación, la procedencia o la propagación. No se trata aquí de una determinación contingente, ni de una concretización casual de la que se puede prescindir, como podría ser el caso de una función social, sino de una determinación esencial necesaria de toda experiencia de un otro.

²³ Hua Dok II/2, p. 254

²⁴ Hua Dok II/2, p. 274

Ante este panorama, Fink plantea la pregunta sobre si la “reducción del otro” a la que nos referimos arriba (en el sentido del genitivo objetivo) se limita a la esfera protomodal, ligada a la presencia corporal del otro o si se extiende a niveles superiores de la empatía. Para avanzar en el análisis, Fink toma como hilo conductor la empatía humana como tiene lugar en la actitud natural. Parte del hecho de que tenemos una experiencia recíproca unos de otros a través de nuestros cuerpos propios, que presentan las interioridades ajenas en virtud de semejanzas recíprocas. En este marco, pone de relieve que en la empatía en la actitud natural nos enfrentamos también a una forma distinta de alteridad, que resulta de la modificación de la alteridad protomodal de los otros corporalmente presentes. En efecto, cuando en la actitud natural los otros se alejan de mi campo perceptivo hasta desaparecer de él sigo teniendo conciencia de ellos como otros yoes ya no percibidos, de modo que me relaciono con la comunidad de otros ausentes. En este caso, el otro ausente es captado como tal en la medida en que es referido retrospectivamente a una posible presencia, a una posible legitimación protomodal. Por tanto, considerada en la actitud natural, la intersubjetividad no es sólo comunidad de otros presentes, sino también horizonte abierto de ausentes. Y más allá de los ausentes se encuentran otros ausentes, y así sucesivamente. De este modo, la comunidad intersubjetiva está referida, en primer lugar, a la experiencia protomodal de los seres humanos presentes, en segundo lugar, a los seres humanos ausentes en tanto modificaciones intencionales de esa experiencia primaria, en tercer lugar, a los seres humanos ausentes en relación con los otros ausentes para mí y así en una reiteración abierta, en una constante repetición.

Ahora bien, esta relación con la intersubjetividad humana que se da según estas modalidades en la actitud natural en un horizonte abierto de otros ausentes, ya sea en la sucesión o en la simultaneidad, plantea el interrogante que abre el segundo camino en el autotraspasamiento de la egología que mencionamos al comienzo: la pregunta acerca de si estos horizontes que unen a los seres humanos unos con otros tienen más allá de su significado mundano también un significado trascendental. Fink señala que la respuesta sólo puede hallarse mediante la extensión de la reducción *en el otro* a todos los modos de empatía que, mas allá de su forma primigenia, se ajustan a las dimensiones de la intersubjetividad mundana. Esta ampliación permite advertir que la comunidad no se constituye solo en la forma de la percepción recíproca sino también en las formas modificadas de la implicación y, de este modo, posibilita el acceso a una comunidad trascendental que no se limita a la intersubjetividad presente, sino que se amplía en el horizonte de sucesión y simultaneidad.

Lo central para nuestro tema es que esta ampliación horizontal de la teoría trascendental de la empatía es la condición de posibilidad del camino que permite avanzar verticalmente hacia los estratos superiores relacionados con el otro en su condición de miembro de un mundo circundante cultural configurado intersubjetivamente. En otras palabras, es lo que posibilita la consideración del yo en el entramado intersubjetivo en el que se basan los actos sociales, las habitualidades sociales y las tradiciones, y permite la investigación de los niveles superiores de comunalización donde tiene lugar la relación ética entre los sujetos. Al tener en cuenta su sentido generativo, el otro se da en una situación concreta, se caracteriza por la pertenencia a un mundo circundante o entorno y cada mundo circundante se escalona en una serie de niveles, donde los superiores se fundan en los inferiores, según la amplitud y la racionalidad de sus metas. En este contexto, Husserl considera que el nivel de la ética constituye una forma de comunalización peculiar y una forma universal de generatividad, que se distingue de las formas y niveles limitados, en la medida en su tendencia a la extensión carece de límites. Así, sobre el fundamento de la relación con el otro en la empatía y de la coordinación volitiva que tiene lugar en los vínculos sociales aún no configurados según una regulación ética, el “uno-en-otro” de la relación ética expresa una unidad afectivo-volitiva, cuya permanencia, intensidad y posibilidad de extensión no tienen lugar en ningún otro tipo de relación intersubjetiva. Es en este contexto y en este sentido específico en el que la ética puede ser pensada como *la forma final* del autotraspasamiento de la egología. Determinar los rasgos particulares del vínculo ético intersubjetivo que justifican esta afirmación es el objetivo general de la investigación. Sobre la base de este objetivo general, pasamos a la exposición de los objetivos específicos.

II. OBJETIVOS DE LA INVESTIGACIÓN

Con la finalidad general de dar cuenta del modo particular en que los escritos de Husserl sobre ética traen a la luz una forma de traspasamiento de sí misma de la vida egológica, que tiene lugar en el nivel afectivo-volitivo, es preciso abordar los siguientes ejes temáticos, que constituyen los objetivos específicos de la investigación:

1. Ofrecer una caracterización de la concepción husserliana de la ética, tomando como eje sus escritos tempranos, que ponga de relieve los lineamientos centrales que permanecen en las distintas etapas de su pensamiento (distinguiéndola de otros tipos de abordajes en ética) y que sienten las bases para comprender las reelaboraciones conceptuales que tienen lugar en el transcurso de sus reflexiones relativas al tema de la investigación. Un rasgo central de la ética husserliana que se mantiene idéntico a lo largo de todos sus textos sobre el tema, es que toma

como punto de partida el reconocimiento de que la vida ética se halla necesariamente motivada por emociones y sentimientos y considera, consecuentemente, que toda investigación que pretenda establecerse sobre fundamentos firmes debe comenzar por su estudio. A la luz de esto, Husserl debe enfrentarse a una de las amenazas que acecha a toda teoría que reconoce el rol constitutivo de la afectividad para la ética: la posibilidad de que los conceptos éticos fundados en actos afectivos sean reducidos a acontecimientos psicológicos contingentes. En sentido contrario, un problema igualmente grave surge si, al intentar evitar esta reducción, se culmina en una concepción teorética de los actos de la esfera afectiva. Nuestro objetivo en este punto será mostrar que es posible, en el marco de su teoría, dar cuenta de una intencionalidad afectiva no reductible a la intencionalidad teórica y que el “paralelismo entre razón teórica y razón axiológico práctica” desarrollado en los cursos tempranos, no deriva, ni en una posición intelectualista, ni en un subjetivismo respecto de la valoración. El abordaje de este tema es fundamental para, en lo sucesivo, comprender la dirección ética hacia el Otro, en la que no me es dado como objeto de conocimiento sino como “sujeto de solicitud ética”, como fruto de una intencionalidad específicamente afectiva. Esta presentación general de la ética husserliana contempla, asimismo, como uno de sus objetivos específicos, un estudio del modo peculiar en el que ella se distancia de la ética kantiana y, con este fin, un análisis de la apropiación husserliana del imperativo categórico.

2. Analizar los cambios que experimenta la concepción husserliana del “yo ético”, de la “vida ética” y del “deber práctico” a partir de la elaboración del enfoque genético fenomenológico y de la complementación y concretización de los análisis del nivel formal correspondientes a los cursos tempranos. Se deberá poner de manifiesto aquí el tránsito que tiene lugar desde la exigencia de neutralidad práctica respecto de los determinantes personales, correspondientes al análisis estructural de la toma de decisión, hacia el reconocimiento del valor ético del compromiso afectivo del sujeto respecto de sí mismo y respecto de los otros. En este contexto, debemos enfrentarnos a una pregunta que retomaremos a lo largo de toda la investigación, a saber, si el progresivo énfasis de Husserl en la dimensión personal del deber conduce a un aislamiento del sujeto en su esfera privada o si posibilita una apertura hacia los otros sujetos, que permita la conformación de una voluntad ética comunitaria.

3. Determinar la relación existente entre el ideal ético individual y el ideal ético comunitario, más específicamente, determinar el rol que cumple la subjetividad ética individual en la configuración ética de la subjetividad colectiva. Esto implica estudiar el imperativo categórico husserliano y las modificaciones que él experimenta desde su primera formulación, estrechamente ligada a la formulación de su maestro, Franz Brentano, hasta convertirse en un

imperativo categórico comunitario. El abordaje de la relación entre lo que Husserl denomina el “ideal ético individual del ser humano auténtico” y “el ideal ético de una humanidad auténtica” requiere analizar desde una perspectiva más general, la manera en la que Husserl entiende el vínculo entre las voluntades singulares y la voluntad supraindividual conformada sobre su base: ¿qué especie de unidad constituyen, el marco de la monadología social husserliana, las voluntades supraindividuales?, ¿logra Husserl dar cuenta de una voluntad comunitaria que no absorba las voluntades individuales y tampoco resulte ser una mera suma de ellas? La idea central aquí es que, así como para comprender qué significa ser una persona ética debe establecerse primero qué significa ser una persona social, para entender cómo es posible la configuración ética de la comunidad debe definirse ante todo qué es una voluntad comunitaria.

4. Sobre la base del análisis del fenómeno de la socialización, que hace posible la acción en común y posibilita la configuración ética de la vida colectiva, se deben analizar los motivos que explican que, dentro de las relaciones sociales, Husserl asigne un nivel superior a la relación ética con el *alter ego*. Esto supone responder a la pregunta: ¿qué es lo propio de la relación ética frente a los restantes niveles de la relación con el otro, a saber, la empatía y la relación de motivación práctica?

5. Analizar en profundidad el concepto de “amor ético” y los motivos por los cuales constituye el fenómeno más apto para expresar los dos rasgos que Husserl asigna a la relación entre los sujetos en el horizonte ético: su profundidad e intensidad y su posibilidad de configurar un vínculo comunitario abierto. Sobre esta base, se debe evaluar la posibilidad de posicionar al amor ético como forma final del autotraspasamiento de la vida egológica, en función del análisis de los conceptos de “entrega” (*Hingabe*), “sacrificio” (*Opfer*) y “olvido de sí mismo” (*Selbstvergessenheit*), asociados, por Husserl, a la actitud hacia el otro propia del amor. En el marco del análisis de la relación con el Otro en el amor ético intentaremos mostrar (a) que la paridad entre yo y el Otro, desvelada en el nivel de la constitución del Otro como *alter ego*, se repite y extiende en el plano ético y es el fundamento de la exigencia práctica promover éticamente al prójimo y (b) que en el nivel práctico-afectivo tiene lugar una nueva forma de empatía que trasciende el “trasladarse dentro del otro” (*sich hineinversetzen*) y es análoga a un “hundirse en el otro” (*sich hineinversenken*) que deja fuera de atención el curso de la propia vida. Finalmente, el cumplimiento de este objetivo supone, como uno de sus momentos centrales, el esclarecimiento de la relación del amor ético con el impulso amoroso (*Liebestrieb*), en cuanto forma primaria de “traspasamiento de sí mismo”, con el fin

de determinar el punto preciso en el que el amor como fenómeno instintivo puede convertirse en un fenómeno ético.

6. Analizar la caracterización husserliana del entramado intersubjetivo ético como un horizonte generativo universal susceptible de ser extendido infinitamente. En relación con esto se debe determinar la posibilidad de extensión del “amor al prójimo” (*Nächstenliebe*) como motivo ético fundamental, en amor a “todos los otros” o como lo denomina Husserl “amor universal del prójimo”. Aquí se debe tomar en consideración y evaluar la compatibilidad/incompatibilidad entre el ideal de una “humanidad auténtica”, correspondiente al aspecto crítico de la ética husserliana y el ideal ético promovido por el amor. En lo que concierne a este punto, deberemos responder a las siguientes preguntas: ¿cómo es posible fundar una comunidad ética, un nexo con los otros que exprese una forma de generatividad universal, sobre la base de un sentimiento primariamente exclusivo y determinado por la esfera de cercanía práctica, como es el amor?, ¿responde el deber absoluto fundado en el amor tan solo a un facticidad irracional que debe ser superada? y ¿puede ser la comunidad del amor (*Liebesgemeinschaft*), en cuanto telos final del desarrollo monádico, una comunidad de la razón (*Vernunftsgemeinschaft*)?

II. ESTRUCTURA DE LA INVESTIGACIÓN

La tesis se divide en tres partes, cada una de ellas consta de tres capítulos. La primera parte constituye una determinación de los lineamientos centrales de la ética husserliana mediante el análisis de sus cursos tempranos. El objetivo central de la ética temprana de Husserl es la refutación del psicologismo y escepticismo en ética mediante la elaboración de una ética científica. Husserl lleva a concreción su idea de una ética científica mediante dos procedimientos complementarios. En primer lugar, mediante una fundamentación *a priori* de la ética que es desarrollada a través de dos doctrinas de principios pensadas en analogía a la lógica: la axiología formal y la práctica formal. En segundo lugar, mediante una clarificación fenomenológica de los conceptos centrales de la ética realizado a través de un análisis descriptivo de los actos del valorar y el querer en los que tenemos una experiencia originaria de valores, bienes, obligaciones y deberes. Correlativamente, en los primeros dos capítulos nos centramos en la fundamentación *a priori* de la ética, en el nivel de la axiología y práctica formal –abordamos aquí la refutación del escepticismo mediante el establecimiento del paralelismo entre ética y lógica (Capítulo 1) y la primera formulación del imperativo categórico, que tiene lugar en el nivel de la práctica formal (Capítulo 2). Por su parte, el

capítulo 3 está dedicado al desarrollo del análisis intencional descriptivo de la conciencia afectiva tomando como eje el concepto de “acto afectivo” como acto no objetivante fundado en actos teóricos y el “dilema” al que esta fundamentación da lugar.

La segunda parte de la investigación, que comienza con el Capítulo IV, aborda el modo en el que influyó en la concepción husserliana de la ética la consolidación del análisis genético. A partir del análisis de estos cambios, mostramos el modo particular en que la ampliación de la ontología del ser personal da un lugar a una reelaboración de la concepción de la persona ética y del deber ético, a la luz de la cual se revelan algunos aspectos insuficientes del primer abordaje. En un siguiente paso, el Capítulo V aborda la crítica a la ética husserliana como una ética personalista mostrando el carácter necesariamente intersubjetivo de las metas de la vida práctica. En este punto, intentamos mostrar que, sobre la base del despertar ético del sujeto individual como sujeto de autorreflexión y autoconciencia, los análisis de Husserl apuntan al esclarecimiento del proceso que da lugar a la conformación de una voluntad ética comunitaria, como personalidad de orden superior, en la que las voluntades individuales se entrelazan en un querer común. Con el fin de alcanzar este objetivo seguimos el siguiente esquema: (1) análisis de las *condiciones de posibilidad* y de los distintos *niveles* del proceso de socialización que está en la base de la conformación de la voluntad ética colectiva; (2) análisis de la relación funcional existente entre el valor ético de la vida individual y el valor ético de la vida comunitaria; (3) explicitación del tránsito de la relación de motivación interpersonal a la relación ética; (4) análisis de la ampliación del imperativo categórico como ideal ético comunitario. El último capítulo de la segunda sección (Capítulo VI), está dedicado a una reflexión sobre los efectos que tuvieron los cambios a los que nos referimos en los capítulos anteriores en la determinación del concepto husserliano de “ciencia ética”. Más específicamente, nos dedicamos allí a analizar el modo en que la concepción de la ciencia ética presente en las lecciones *Einleitung in die Ethik* (1920/24) refleja notablemente la nueva comprensión de la vida ética y de la exigencia práctica, a partir de los dos siguientes ejes temáticos: en primer lugar, mediante el análisis de la reelaboración de la noción de *Kunstlehre* ética a partir del desvelamiento de su doble sentido; en segundo lugar, -y como resultado de lo anterior- mediante el estudio de la reinterpretación del concepto de “ciencia ética” que la relaciona estrechamente con la idea de un deber práctico de carácter absoluto. El capítulo VII da inicio a la tercera sección de la tesis, en la que abordamos el fenómeno del amor ético como fenómeno clave en el autotraspasamiento de la egología. La base textual de esta sección consta de manuscritos de la segunda mitad de 1920 y de la década de 1930, recientemente publicados en la sección tercera del tomo XLII de la serie Husserliana titulado

Grenzprobleme der Phänomenologie. Los manuscritos allí presentados corresponden a un periodo tardío en el que las reflexiones de Husserl sobre ética comienzan a presentar un carácter más fragmentario que en las obras del primer periodo y son parte de material nunca proyectado para ser publicado. El motivo por el cual elegimos estos textos radica en que en ellos, sobre el trasfondo de los cambios experimentados por su concepción del deber ético, hace su aparición una nueva concepción del sujeto ético y de la relación con la alteridad que se expresa fundamentalmente a través de la tematización del fenómeno del amor. En virtud de que el estudio del deber absoluto fundado en los valores del amor exige una reflexión sobre el significado específico del concepto husserliano de amor ético, el capítulo VII se dedica a reflexionar sobre el significado específico de este concepto, a poner de relieve la base instintiva del amor y los caracteres que hacen de él un fenómeno normativo, i.e., un fenómeno que puede fundamentar una exigencia práctica. Sobre la base del esclarecimiento del fenómeno de amor, el capítulo VIII analiza, en primer lugar, el modo en que la relación de identificación con el Otro en el amor tiene como contraparte una actitud de sacrificio (*Opfer*) y de entrega (*Hingabe*) que Husserl caracteriza como un “olvido de sí mismo” (*Selbstvergessenheit*) y los motivos por los cuales, para ilustrar esta forma de unión intersubjetiva, Husserl se refiere a una segunda forma de empatía asociada a un “hundirse en el Otro” (*Hineinversenken*) que se distingue del “trasladarse en el Otro” (*Hineinversetzen*) inherente a la empatía objetivante. Sobre la base del análisis de estos rasgos de la relación con el Otro en el amor se abordarán, en un segundo momento, las condiciones para la conformación de la comunidad del amor ético, como la forma más alta de socialidad en la que los sujetos se apoyan libremente unos a otros en la realización de su llamado. Deberá quedar de manifiesto que, si bien el amor es originariamente una relación uno a uno, es decir, es amor por una persona considerada en su individualidad concreta, la configuración del amor como un fenómeno ético, supone una actitud de apertura cada vez mayor, que fundamenta la posibilidad de extensión universal del reino del amor. Finalmente, el capítulo IX está dedicado a dos temas: por un lado, a la profundización de la consideración del entramado intersubjetivo ético como una forma de vínculo que puede ser ampliado indefinidamente. Se deben analizar las características de esta comunalización de nueva índole que surge con la generatividad racional, porque su tendencia a la extensión carece de límites en la medida en que las formaciones ideales pueden ser reasumidas por cada hombre racional. Por otro lado, los últimos pasajes de la investigación se dedican a la reflexión sobre algunos problemas de la ética del amor. El objetivo allí es (1) distinguir los interrogantes que en relación con este tema son usualmente agrupados bajo el rubro racionalidad vs. irracionalidad; (2) exponer la

solución que los textos de Husserl ofrecen a tales problemas a la luz de las consideraciones teleológicas que presentaremos en la primera sección y, finalmente, (3) indicar el camino hacia una interpretación que permita dar cuenta de la racionalidad de la comunidad del amor como una forma de racionalidad basada en la validación intersubjetiva y en la apertura a la responsabilidad por los otros y que, de este modo, ponga de manifiesto el vínculo entre la temática del “llamado” del amor y el ideal intersubjetivo de una humanidad auténtica.

La organización de la tesis aquí presentada se halla motivada por la consideración de que, así como sucede en otros ámbitos de su filosofía, la indagación husserliana de la ética tiene el carácter de una investigación en continua marcha, en la que los conceptos son constantemente reelaborados. Así, la estructuración de los contenidos según un orden cronológico no tiene un objetivo meramente expositivo, sino que intenta captar el modo en que los conceptos centrales ganados en niveles previos son profundizados y reinterpretados. En este sentido, el desarrollo de la investigación mantiene, entre otros, el análisis de los conceptos centrales de “sujeto ético”, “deber ético” y “valor” en sus distintas etapas y muestra cómo ellos son enriquecidos a la luz de los nuevos resultados obtenidos.

IV. ACERCA DE LOS TEXTOS DE HUSSERL SOBRE ÉTICA²⁵

Entre 1889 y 1924 Husserl dictó 17 cursos sobre ética. A los textos preparados para los cursos deben agregarse los manuscritos de investigación redactados mayormente durante la década de 1920 y comienzos de la década de 1930. El material de las lecciones es conservado en el Archivo Husserl bajo la signatura F I. Por su parte, la mayoría de los manuscritos de investigación se encuentran reunidos en los grupos A V, B I y E III. A esto habría que sumar una serie de artículos sobre “Renovación del hombre y la cultura” escritos entre 1922 y 1923, que forman parte del grupo F II. A excepción de tres de estos últimos artículos, ninguno de los textos referidos explícitamente a temas de ética fue publicado durante la vida de Husserl. Al ser los únicos textos que se refieren extensamente y explícitamente a la ética preparados por Husserl para ser publicados, los artículos sobre “Renovación” y los manuscritos relacionados con ellos suelen ser considerados el legado ético central de Husserl. Sin

²⁵ Esta presentación está basada, en parte, en la sección introductoria de la obra de Alois Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, (Den Haag, M. Nijhoff, 1960) -especialmente para la confección de la lista de cursos sobre ética, que ha sido, no obstante, completada con algunos cursos que el autor no incluye en su presentación- y en las *Husserl-Chronik* editadas por Karl Schuhmann (Den Haag, M. Nijhoff, 1977). Asimismo hemos tomado como referencia el artículo de Ulrich Melle “The Development of Husserl’s Ethics“ (*Études Phénoménologiques*, N° 13-14, 1991, pp. 115-135) y la introducción del mismo autor al tomo XXVIII de Husserliana (Melle, U., “Einleitung des Herausgebers” en Hua XXVIII, pp. XIII-XLIX)

embargo, como veremos a continuación, estos textos ofrecen sólo una versión unilateral de la ética husserliana.²⁶

La primera aparición en Husserliana (Obras completas de Husserl) de lecciones dedicadas exclusivamente a la ética data de 1988, año en el que fueron publicados en el tomo XXVIII, bajo el título *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*, un grupo de cursos dictados en la Universidad de Göttingen en 1902, 1908-09, 1911 y 1914. Con anterioridad a esa fecha, se contaba solamente con las tres lecciones tituladas *Fichtes Menschheitsideal* publicadas en 1987 en el tomo XXV, *Aufsätze und Vorträge*, y con los tres tomos sobre fenomenología de la intersubjetividad publicados en 1973, de los cuales el segundo y el tercero (Hua XIV y XV) incluyen textos relacionados con la ética (entre los que se destacan los textos N° 9 y N° 10 de Hua XIV: “Gemeingeist I y II”). Esto explica que, más allá de la publicación en 1960 de la obra de Alois Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, (que ofreció una presentación sistemática del contenido de algunos manuscritos sobre ética en un momento en el que estaban aún lejos de ser editados) y en 1962 del libro de René Toulemont, *L'essence de la société selon Husserl*, (que contiene en sus secciones finales un estudio sobre la comunidad moral), en los años previos a la edición de las *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* la atención concedida por los intérpretes a las reflexiones de Husserl sobre el tema haya sido muy escasa.²⁷ A partir de ese momento, la sucesiva publicación de cursos y manuscritos sobre ética, cuyo último episodio es la reciente aparición del tomo XLII de Husserliana, *Grenzprobleme der Phänomenologie* (2013), ha cambiado considerablemente el panorama crítico sobre la filosofía de Husserl, al poner en cuestión la concepción que la identificaba con un sistema dedicado exclusivamente a la explicitación de las estructuras de la conciencia lógico-cognitiva. Hoy en día, la ética husserliana es un tema de estudio cada vez más recurrente. La cantidad de cursos y manuscritos y la profundidad de sus investigaciones sobre el tema muestran que el pensamiento ético de Husserl no constituye simplemente un conjunto de “generalidades retóricas”,²⁸ aunque, como quedará de manifiesto en el transcurso de la investigación, tampoco alcance a ofrecer una teoría sistemática concluyente.

Comencemos por el material preparado para los cursos. De las primeras lecciones sobre ética, a saber, los cinco cursos dictados en sus años de Privatdozent en Halle -*Grundprobleme der Ethik* (1891); *Die Grundprobleme der Ethik* (1893); *Ethik und Rechtsphilosophie* (1894);

²⁶ En la continuación de esta sección mencionaremos algunos temas que están ausentes en estos artículos y su diferencia respecto de otros textos del mismo periodo.

²⁷ A estos textos podría sumarse la publicación en 1976 de la obra de Guillermo Hoyos Vazquez, *Intentionalität als Verantwortung* (Den Haag, M. Nijhoff, 1976)

²⁸ Cf. Melle, U., “The Development of Husserl’s Ethics,” p. 116

Ethik (1895) y *Ethik und Rechtsphilosophie* (1897)- ,²⁹ se conservan muy pocos textos. En rigor, se conservan solo tres fragmentos de los comienzos de algunas de las lecciones. Uno de ellos es una muy breve introducción a la lección *Ethik und Rechtsphilosophie* del semestre de verano de 1897, donde Husserl ya plantea como objetivo la refutación del escepticismo ético y la fundamentación científica de la ética. Esta sección introductoria es recogida como texto complementario N° 1 en el tomo XXVIII de Husserliana.³⁰ Este tomo incluye asimismo, como textos complementarios N° 2 y N° 3, una extensa sección del primer curso sobre ética impartido en la Universidad de Göttingen, el curso de 1902, *Grundfragen der Ethik*, cuyo tema central es el análisis de la filosofía de Hume, como representante de las morales sentimentalistas, y de Kant, como representante de las morales intelectualistas.³¹ No obstante, el conjunto más exhaustivo y sistemático de textos tempranos sobre ética proviene de las lecciones dictadas en la misma universidad entre 1908 y 1914, años que fueron especialmente productivos para Husserl, tanto en este como en otros ámbitos de su pensamiento. Se trata de los tres cursos del semestre de invierno de 1908/09 (*Grundprobleme der Ethik*), del semestre de verano de 1911 (*Grundprobleme der Ethik und Wertlehre*) y del semestre de verano de 1914 (*Grundfragen der Ethik und Wertlehre*), que conforman el texto principal de Husserliana XXVIII.³²

Las lecciones de Göttingen testimonian la gran influencia que ejerció Franz Brentano en la ética de Husserl. En 1884/85 y 1885/86, en sus años de estudio en la Universidad de Viena, Husserl asistió a dos lecciones de Brentano sobre “filosofía práctica”, que conforman el texto de la obra publicada póstumamente bajo el título *Grundlegung und Aufbau der Ethik*.³³ Si bien es tradicionalmente considerado que la influencia de Brentano se circunscribe sólo a la ética temprana de Husserl, el impacto que tuvieron en él estas lecciones impregnará (aunque no con la misma intensidad) sus cursos sobre ética hasta los primeros años de la década del

²⁹ En las *Husserl-Chronik*, Karl Schuhmann informa que en el semestre de invierno de 1889/90 Husserl tuvo la intención de dictar su primer curso sobre ética pero debió cancelarlo ya que se anotaron solo 2 estudiantes. El curso de 1891, que fue, finalmente, el primero sobre el tema, contó sólo con 15 oyentes. Cf. Schuhmann, K., *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls*, Den Haag, M. Nijhoff, 1977, p. 24

³⁰ Hua XXVIII, pp. 381-383

³¹ Hua XXVIII, pp. 384-418. El texto de esta lección temprana es muy importante, especialmente porque la sección sobre Kant es la base de las críticas formuladas a la ética kantiana en las lecciones de 1920/24.

³² El tomo XXVIII de Husserliana está dividido en tres secciones, que corresponden a cada una de estas lecciones pero no las reproduce en su totalidad. La parte A contiene el texto del curso de 1914; la parte B recoge las secciones iniciales y finales del curso de 1911 y, por último, la parte C, contiene la segunda sección del curso de 1908/09. El editor del tomo, Ullrich Melle, explica que este ordenamiento inusual de los textos (contrario a su orden cronológico) se debe a que el núcleo central de las lecciones es la lección de 1908/09 y la versión más elaborada y amplia de esta parte se halla contenida en la lección de 1914. La lección de 1914 es una ampliación y profundización del texto central de la lección de 1911 y esta última es, a su vez, una ampliación de la primera parte de la lección de 1908/1909. Cf. Melle, U., “Einleitung des Herausgebers”, Hua XXVIII, p.XIII

³³ Brentano, F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Bern, Franziska Mayer Hillebrand, 1952. Las notas de Husserl de las lecciones del semestre de invierno de 1884/85 se conservan en el Archivo-Husserl bajo la signatura “Y Brentano 4/5”.

20. En efecto, en la primera sección de las lecciones *Einleitung in die Ethik* de 1920/24 Husserl toma como punto de partida definiciones de los cursos sobre filosofía práctica de su maestro y expresa que los recuerda aún cuarenta años después “con gran agradecimiento”.³⁴ Husserl no sólo comparte con Brentano el objetivo de refutar el escepticismo y relativismo éticos y fundamentar la ética de manera científica, sino también el problema de garantizar la objetividad de la ética sin negar su fundamentación en actos del sentimiento. En este sentido, coincide con los pensadores de la llamada “segunda escuela austriaca”, como C. von Ehrenfels y A. Meinong, quienes, también bajo la influencia de Brentano, consideraban que la ética debe estar fundada en una axiología o teoría general (no económica) del valor.³⁵ En sintonía con la monumental tarea que se propone en esos años, i.e., la elaboración una teoría comprensiva de la razón que abarque a los actos de todas las esferas, el tema central de las lecciones de Göttingen es la indagación del alcance de la analogía entre razón teórica y razón axiológico-práctica y el establecimiento de un paralelismo entre lógica y ética. Husserl considera que su contribución más importante en este terreno es la elaboración de una axiología y práctica formales, una tarea pendiente de la historia de la ética, que concibe de manera análoga a la que convirtió a Aristóteles en el padre de la lógica.³⁶ La importancia del material de estas lecciones para el estudio de la ética husserliana solo puede compararse a la de los manuscritos del curso *Einleitung in die Ethik* de 1920/24, que constituye el conjunto más amplio de textos póstumos sobre ética. Pero antes de llegar allí, es preciso mencionar dos textos anteriores, que contribuyen a comprender la evolución del pensamiento de Husserl en los años que van de 1914 a 1920.

El primero de ellos corresponde a las ya mencionadas *Tres lecciones sobre el ideal de humanidad en Fichte*, dictadas en noviembre de 1917 a soldados que volvían de sus deberes militares en la guerra y en enero y noviembre de 1918 para todos los estudiantes de la facultad de filosofía de la Universidad de Freiburg. Al coincidir con el periodo de consolidación de la perspectiva genética, estas lecciones son un primer testimonio de las consecuencias que tuvo en su concepción del deber práctico, el pasaje del estudio de los actos de un yo vacío y formal al estudio del sujeto de los actos como persona. Tomando como eje los escritos “populares” de Fichte sobre filosofía práctica posteriores a 1800 -especialmente *Die Bestimmung des*

³⁴ Cf. Schuhmann, *Husserl-Chronik*, p. 13; Hua XXXVII, p. 15. Sobre las lecciones de “Filosofía Práctica” de Brentano Husserl escribe: “trotz der kritisch-dialektischen Darstellung –in gewissem Sinne- dogmatischen Charakter hatten, d.h., den Eindruck fest erreichter Wahrheiten und endgültiger Theorien erweckten und erwecken sollen” (*Husserl-Chronik*, p. 13)

³⁵ Sobre las diferencias entre la teoría husserliana del valor y la concepción de Meinong y v. Ehrenfels y la posibilidad de considerar a Husserl como miembro de la escuela austriaca, véase Rollinger, R., *Husserl's Position in the School of Brentano, Phaenomenologica 150*, Dordrecht, Springer, 1999, pp. 175-178

³⁶ Cf. Hua XXVIII, p. 37

Menschen (1800), *Die Grundzüge des gegenwertigen Zeitalters* (1806), *Die Anweisung zum seligen Leben* (1806), *Die Reden an die Deutsche Nation* (1808), *Über das Wesen des Gelehrten* (1805) y las *Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten* (1811)-, Husserl comienza a esbozar allí una concepción de la vida ética como una totalidad regulada por un ideal teleológico de perfeccionamiento y del sujeto ético como un ser en constante aspiración a alcanzar una síntesis o concordancia consigo mismo en todos sus actos. Resultan de especial importancia los pasajes dedicados a la críticas de Fichte a la ética kantiana, al “orden moral del mundo” y a los niveles de revelación de Dios al alma humana. La obra de Fichte ejerció en la ética del periodo de Freiburg una influencia igual (o quizás mayor) a la de Brentano en sus lecciones de Göttingen. A pesar de que Husserl no dictó lecciones sobre Fichte con posterioridad a 1918, los conceptos fichteanos de “vocación” (*Beruf*), “felicidad” (*Glückseligkeit*), “deber absoluto” (*absolutes Sollen*) y “valor absoluto”, tienen un rol central en los textos sobre ética de la década de 1920. Como señala el editor a la traducción inglesa de estas lecciones, Husserl fue atraído tanto por el pensamiento de Fichte como por su persona como “reformador ético-religioso, educador de la humanidad, profeta y visionario“; ³⁷ Fichte materializó el ideal del modo en que, para Husserl, la filosofía transforma a los seres humanos. En este sentido, escribe en una carta R. Ingarden: “Por lo menos en este aspecto Fichte estaba en lo cierto: uno puede hacer otras cosas por motivos egoístas o secundarios; el filósofo o es una personalidad ética o no es nada“.³⁸

El segundo texto fundamental de este periodo para comprender el distanciamiento de Husserl respecto de sus lecciones de Göttingen proviene del curso *Einleitung in die Philosophie* del semestre de invierno de 1919/20.³⁹ Allí Husserl plantea explícitamente sus críticas a su apropiación temprana de la ética brentaniana y la necesidad de modificar o bien abandonar el paradigma de los primeros cursos. El texto de esta lección ha sido publicado en 2012, junto a escritos de la lección homónima de 1916 y 1918, en el tomo IX de *Husserliana Materialien*. El último curso sobre ética dictado por Husserl es la lección *Einleitung in die Ethik* del semestre de verano de 1920, repetida en el semestre de verano de 1924 bajo el título *Grundprobleme der Ethik*. Este curso, publicado en 2004 en el tomo XXXVII de *Husserliana*, se divide en una primera sección conceptual y una sección histórico-crítica, que ocupa la mayor parte de la lección, donde Husserl analiza las posiciones de los hedonistas antiguos, de

³⁷ Hua XXV, p. 269; 292

³⁸ Hua Dok III/3, p. 294

³⁹ Desde su nombramiento como profesor ordinario en la Universidad de Freiburg Husserl dictó cuatro cursos de introducción a la filosofía: en 1916, 1918, 1919/20 y 1922/23. Todos han sido publicados en *Husserliana*. Las lecciones de 1916, 1918 y 1919/20 fueron publicadas en *Husserliana Materialien IX* y la lección de 1922/23 en *Husserliana XXXV*.

Hobbes, Hume, Kant, Hartley, Mill, Bentham, Clarke, Cudworth, Shaftesbury, Hutcheson y Price. Uno de los factores que explican el giro histórico-crítico de las lecciones es, como Husserl mismo reconoce, la necesidad de ganar el interés de una audiencia compuesta por un círculo de oyentes muy amplio y exigente.⁴⁰ En términos generales, Husserl advierte en los años posteriores a la guerra la cantidad de asistentes a sus cursos sobre ética asciende de modo llamativo y relaciona este entusiasmo por la filosofía con la desconfianza y el rechazo a la retórica vacía de la propaganda bélica. En una carta de 1920 a Hocking escribe: “En 30 años nunca tuve una audiencia tal, animada por tanto hambre de ideales, tan anhelante y sedienta de estímulo filosófico y ético-religioso, tan plena de entusiasmo por una filosofía verdadera estricta fundamentada científicamente, y de tanto odio a las frases vacías y a todo engaño”.⁴¹ La primera sección representa un desafío para los oyentes no familiarizados con sus lecciones en la medida en que, al dedicarse a la caracterización de la ética como *Kunstlehre* (definición que Husserl tomó de Brentano y defendió desde la lección de 1897 *Ethik und Rechtsphilosophie*), retoma la argumentación de los *Prolegómenos a la lógica pura* y de las lecciones de Halle y Göttingen en relación con el paralelismo ética lógica. En contraste, la continuación de las lecciones se aleja del carácter un tanto abstracto de la primera sección y despeja el camino hacia las propias intelecciones sistemáticas de Husserl a través del estudio de distintas posiciones en la historia de la ética. De este modo, el recorrido por la ética antigua, las morales sentimentalistas, las morales intelectualistas, etc., constituye para él, más que un trabajo historiográfico, un trabajo conceptual, que contribuye a delinear su propia posición. El texto ofrece importantes secciones que profundizan la nueva concepción de la vida ética como una vida abarcadora que es tarea de cada persona. Al igual que otros escritos de la misma época, muchos de sus pasajes están impregnados del espíritu de Fichte.

Los cambios que tuvieron lugar en el desarrollo de la ética husserliana (por algunos de los motivos que hemos apenas esbozado y por otros que serán presentados más adelante) permiten establecer una diferencia entre los textos que provienen de los cursos de Halle y Göttingen, que ofrecen una perspectiva de la “ética temprana”, y los escritos y lecciones del periodo de Freiburg, que documentan las reflexiones de la “ética posterior” o “tardía”. En este sentido, como propone Ullrich Melle, poniendo énfasis en las consecuencias de la tragedia de la primera guerra mundial en las reflexiones de Husserl, se puede hablar de una “ética de pre-guerra” y de una “ética de post-guerra”.⁴² Sin embargo, las reflexiones de la “ética de post-

⁴⁰ En una carta del 29 de mayo de 1920 a su hija Elisabeth, escribe: “Tengo un círculo de estudiantes como nunca he reunido, y me esfuerzo el doble para ofrecer buenas lecciones y seminarios, nunca me he preparado tan cuidadosamente”. *Hua Dok III/9*, p. 350

⁴¹ *Hua XXV*, p. XIII

⁴² Cf. Melle, U., “The Development of Husserl’s Ethics”, p. 115

guerra” no presentan tampoco ellas mismas un carácter unitario. Los textos posteriores a 1918 pueden dividirse entre aquellos que ponen especial énfasis en la configuración racional de la vida, la autodeterminación, la autorregulación, la constante autocrítica y la auto-preservación y aquellos que acentúan el tema del amor, los valores absolutos y el deber absoluto. Los primeros corresponden fundamentalmente a los artículos escritos en 1922/23 para la revista *The Kaizo* (publicados en *Husserliana* XXVII) en los que la idea de la autorregulación de la vida es abordada en términos de una exigencia de “renovación” (*Erneuerung*) del hombre individual y de la colectividad humana. Los segundos se encuentran mayormente en manuscritos de investigación. Si bien los manuscritos que se dedican al tema del amor, los valores absolutos y el deber absoluto (temas que en los artículos sobre “Renovación” se encuentran mayormente ausentes) ponen énfasis en el aspecto afectivo de la experiencia del deber práctico, ellos no niegan la racionalidad de la vida ética. No obstante, se distinguen de los primeros al reconocer un *factum* último respecto del cual el ideal de racionalidad absoluta debe asumir una función abarcadora. A esta distinción al interior de la ética de “post-guerra” se debe agregar también el giro hacia problemáticas ético-metafísicas y la radicalización de la dimensión teleológica de las problemáticas éticas que tienen lugar en los primeros años de la década de 1930. Estas reflexiones se encuentran predominantemente en los manuscritos de investigación del grupo E III, que fueron publicados parcialmente en 1973 en el tomo XV de *Husserliana* y, especialmente, en el manuscrito A V 22 (*Universale Ethik*) con el que contamos actualmente gracias a su publicación en la cuarta sección de *Grenzprobleme de Phänomenologie*, “Reflexionen zur Ethik aus den freiburger Jahren”. Por otro lado, merecen una mención especial los manuscritos de investigación titulados “Gemeingeist I y II” de 1921/22 publicados en el tomo XIV de *Husserliana*. En ellos Husserl se dedica al análisis de los actos sociales en su distinción respecto de la empatía y de los actos de comprensión, profundiza el estudio de las personalidades de orden superior (que había sido desarrollado en el tomo II de *Ideas*) y aborda el fenómeno del amor ético y las características de la comunidad del amor, uno de los temas centrales del presente trabajo.

El reconocimiento de las diferencias existentes entre los textos correspondientes a los periodos señalados no equivale a afirmar la existencia de una ruptura radical entre ellos. En efecto, más allá de las críticas a su posición temprana, no es ésta la forma en la que Husserl interpretó el desarrollo de su pensamiento. Como intentaremos mostrar, muchos de los temas de los primeros cursos permanecen en el horizonte de las reflexiones posteriores y son re-significados, al ser situados en el contexto de problemáticas más amplias, otros temas adquieren mayor (o menor) peso, y nuevos temas hacen su aparición. Con todo, la

determinación de la medida en la que es posible hablar de continuidad o ruptura en relación con este tema recién podrá ser evaluada en los tramos finales de la investigación.

LISTADO DE CURSOS SOBRE ÉTICA DICTADOS POR HUSSERL⁴³

En Halle

- 1891 *Grundprobleme der Ethik*
- 1893 *Die Grundprobleme der Ethik*
- 1894 *Ethik und Rechtsphilosophie*
- 1895 *Ethik*
- 1897 *Ethik und Rechtsphilosophie* (F I 20. Fragmento introductorio publicado en Hua XXVIII)

En Göttingen

- 1902 *Grundfragen der Ethik* (F I 20. Hua XXVIII)
- 1903/04 *Über Kants Kritik der praktischen Vernunft*
- 1908/09 *Grundprobleme der Ethik* (F I 11. Hua XXVIII)
- 1909 *Philosophische Übungen im Anschluss an Kants „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ und seine „Kritik der praktischen Vernunft“*
- 1911 *Grundprobleme der Ethik und Wertlehre* (F I 14. Hua XXVIII)
- 1914 *Grundfragen der Ethik und Wertlehre* (F I 21 – F I 24. Hua XXVIII)
- 1914 *Philosophische Übungen im Anschluss an Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ und „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“*

En Freiburg

- 1917/18: *Fichtes Menschheitsideal. Drei Vorlesungen* (F I 22. Hua XXV)
- 1919 *Grundprobleme der Ethik in philosophischen Übungen*
- 1919/20 *Einleitung in die Philosophie* (F I 40. Hua Mat. IX)
- 1920 *Einleitung in die Ethik* (F I 28 / Hua XXXVII)
- 1924 *Grundprobleme der Ethik* (F I 28 / Hua XXXVII)

MANUSCRITOS DE INVESTIGACIÓN QUE CONTIENEN REFLEXIONES SOBRE ÉTICA⁴⁴

- 1921 *Gemeingeist I* (A V 23. Hua XIV)
- 1921 (o 1918) *Gemeingeist II* (F IV 3. Hua XIV)
- 1920-25 *Aus Wollen, Werten, Fühlen* (A VI 30. Hua XLII)
- 1924-27 *Ethisches Leben Theologie-Wissenschaft* (A V 21. Hua XLII)
- 1909-23: *Formale Ethik und Probleme der ethischen Vernunft* (F I 24. Hua XLII)
- 1931 *Universale Ethik* (A V 22. Hua XLII)
- 1917-32 *Wissenschaft und Leben* (B I 21. Hua XLII)
- 1920/21- 1934/35: *Liebe, Teleologie, Ich. Das personale Ich und die individuelle Eigenart* (E III 2. Hua XLII)

⁴³ Se consigna el año del curso o del texto, el título, la sigla del manuscrito del que proviene (si ha sido conservado) y el tomo de Husserliana (en caso de encontrarse publicado)

⁴⁴ Los títulos de los manuscritos no se corresponden con los títulos de los textos publicados en los tomos correspondientes de Husserliana (XV y XLII)

1930: *Teleologie* (E III 4. Hua XLII)

1933: *Gemeinschaftsleben und "Existenz"* (E III 6. Hua XLII)

1934: *Kosmologische Weltbesinnung. Ethisch-praktisch personale Welt und Selbstbesinnung* (E III 8. Hua XLII)

1931-33: *Instinkt, Wert, Gut, Teleologie, Normstruktur der Persönlichkeit* (E III 9. Hua XLII)

ARTÍCULOS

1923/24 *Fünf Aufsätze über Erneuerung* (F II 7. Hua XXVII)

OTROS TEXTOS QUE CONTIENEN SECCIONES SOBRE ÉTICA

1923/24 *Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte* (Hua. VII)

1923/24 *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion* (Hua VIII)

PRIMERA PARTE: PRIMERA APROXIMACIÓN A LA ÉTICA HUSSERLIANA. EL IDEAL DE LA RACIONALIDAD PRÁCTICA Y LA POSIBILIDAD DE UNA ÉTICA CIENTÍFICA EN LOS CURSOS TEMPRANOS (1897-1914)

CAPÍTULO I: LA IDEA DE UNA ÉTICA *A PRIORI*

“Estas consideraciones analogizantes me llevaron hace ya muchos años, desde antes de mis *Investigaciones Lógicas* al problema de la constitución de una práctica formal, y en mis lecciones de Göttingen, desde 1902, he intentado mostrar que hay allí un *desideratum* verdaderamente fundamental, que debe ser tomado con seriedad, cuya realización no es de ningún modo inconcebible” (Hua XXVIII, 38)

I. INTRODUCCIÓN

En uno de sus primeros cursos sobre ética, el curso *Ethik und Rechtsphilosophie* dictado en la Universidad de Halle en 1897, Husserl toma como punto de partida la definición de la ética como “la disciplina científica, más precisamente, la preceptiva (*Kunstlehre*),⁴⁵ que investiga los fines superiores de la vida y busca formular reglas que faciliten al agente singular una

⁴⁵ El término alemán “*Kunstlehre*” en ocasiones ha sido traducido al español como “tecnología” y, por ejemplo, en las *Investigaciones Lógicas* ha sido traducido como “arte” (Cf. *Investigaciones Lógicas*, G. Morente & Gaos trads., Madrid, Alianza Editorial., 2009, p. 50). Consideramos aquí más adecuado traducirlo por la expresión “doctrina de las reglas” o por el término “preceptiva” por dos motivos. En primer lugar, porque, de este modo, el término español “tecnología” puede ser reservado para el alemán “*Technologie*”, utilizado por Husserl con un sentido distinto, que presentaremos más adelante. En segundo lugar, debido a que el uso del término “arte” omite que la *Kunstlehre* es una doctrina (*Lehre*), que, a diferencia del mero arte (*Kunst*), constituye un sistema unitario de enunciados que pretenden ser fundados. Hasta donde llega mi conocimiento, la traducción del término *Kunstlehre* por “doctrina de las reglas” ha sido propuesta por la Dra. Julia V. Iribarne (Iribarne, J., *De la ética a la metafísica*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2007, p. 62) y la traducción de “*Kunstlehre*” por “preceptiva” ha sido propuesta por el Dr. Roberto Walton (Cf. Walton, R., *Intencionalidad y Horizonticidad*, Bogotá, Editorial Aula, 2015, p. 268). En el texto que citamos a continuación Husserl establece una clara diferencia entre *Kunstlehre* y *Kunst* en el sentido preciso que indicamos, es decir, en su relación con la disciplinas científicas.

ordenación racional del vivir y el actuar en vista a estos fines”,⁴⁶ e inmediatamente se pregunta si esta definición de la ética como una ciencia y, al mismo tiempo, como una disciplina práctica, que ha dominado la discusión ética desde la antigüedad, con Aristóteles, y hasta mucho tiempo después, no contiene en sí misma una contradicción. El siguiente fragmento del curso más temprano sobre ética que tenemos a disposición en la actualidad anuncia el tema al que dedicaremos este capítulo.

“Hemos caracterizado a la ética como una disciplina científica y, no obstante, al mismo tiempo, como una preceptiva (*Kunstlehre*), es decir, como una disciplina práctica, ¿no se excluyen mutuamente los conceptos «ciencia» (*Wissenschaft*) y «arte» (*Kunst*)? ¡Desde luego! Pero los conceptos «preceptiva» y «cientificidad» (*wissenschaftlichkeit*) no se excluyen uno a otro. Esto requiere una explicación”.⁴⁷

Algunos años más tarde, en los párrafos que dan inicio al curso *Grundfragen der Ethik und Wertlehre* (1914), Husserl retoma la definición tradicional de la ética como una disciplina práctico-normativa y señala que ella tiene sus raíces en la situación cotidiana en la que “acompañamos nuestro actuar, como el de nuestros semejantes, de juicios sobre lo que es «justo» e «injusto» («*recht*» und «*unrecht*»), «conforme a fin» o «no conforme a fin» («*zweckmäßig*» und «*unzweckmäßig*»), «razonable» («*vernünftig*») o «irrazonable» («*unvernünftig*»), «moral» o «inmoral»”.⁴⁸ Al igual que en el ámbito teórico, también en los juicios prácticos son frecuentes conflictos, que no solo conciernen a la divergencia entre nuestro juicio y el de nuestros semejantes, sino también a nuestras propias tomas de posición. Esto se debe a que en ocasiones estamos en desacuerdo con nosotros mismos, desaprobamos lo que habíamos aprobado en un momento anterior o, inversamente, aprobamos lo que habíamos desaprobado. Si bien, como señala Husserl, este conflicto no suscita, en general, ningún interés teórico, a menudo nuestro bienestar, la conservación de nuestra autoestima y el respeto a nuestros semejantes dependen de la coherencia o incoherencia de nuestras tomas de posición.⁴⁹

“Así, la cuestión se torna candente para quien aspira a elevarse más alto: ¿cómo debo ordenar racionalmente mi vida y mis aspiraciones?, ¿cómo escapar al desacuerdo

⁴⁶ “Die Ethik ist jene wissenschaftliche Disziplin, näher, jene Kunstlehre, welche die höchsten Lebenszwecke erforscht, andererseits aber auch Regeln aufzustellen sucht, welche dem einzelnen Handelnden eine vernünftige Ordnung des Lebens und Tuns in Hinblick auf diese Zwecke erleichtern sollen”. Hua XXVIII, p. 384

⁴⁷ Hua XXVIII, p. 384

⁴⁸ Hua XXVIII, p.11

⁴⁹ Cf. Ibid.

conmigo mismo que me atormenta?, ¿cómo escapar a la reprobación legítima de mis semejantes?, ¿cómo configurar la totalidad de mi vida como una vida bella y buena? y, como dice la expresión tradicional, ¿cómo alcanzar la auténtica *eudaimonia*, la verdadera felicidad (*Glückseligkeit*)?”.⁵⁰

Interrogantes de este tipo sustentan la concepción de la ética como una disciplina práctica que se ocupa de fijar las reglas del querer y el actuar según normas. Ahora bien, al mismo tiempo que acepta la definición tradicional de la ética como una disciplina práctico-normativa, Husserl expresa un *desideratum* que recorrerá toda su ética temprana: fundamentar esta concepción de la ética en una disciplina pura que anteceda a la experiencia y prescriba sus normas. De acuerdo con esto, en forma análoga a la lógica pura, que como ciencia teórica subyace a la lógica como disciplina normativa, la ética como disciplina normativo-práctica debe fundarse en una disciplina *a priori*.

“Por tanto, la *analogía con la situación en la lógica* salta a la vista. También aquí, también en la ética, no se negará la utilidad y, por cierto, la necesidad de una preceptiva (*Kunstlehre*), de una preceptiva, por tanto, del obrar racional, pero se estará a favor de que los fundamentos teóricos más esenciales de la preceptiva, se encuentran, en lugar de en la psicología de las funciones del conocimiento o de la afectividad (*Erkenntnis- und Gemütsfunktionen*), más bien en ciertas leyes y teorías *a priori*, que, conforme a su sentido peculiar, están llamadas a funcionar como normas racionales para todos los juicios, tanto éticos como lógicos, y como estrellas-guía para toda praxis racional”.⁵¹

Así, las lecciones de 1914 se plantean como objetivo central delimitar y realizar en pasos metódicos estas disciplinas éticas formales, que nunca fueron concretadas por la tradición.⁵² Para comprender por qué es necesario unir a la ética, en cuanto disciplina práctica, una ética formal y delimitar un sistema de principios puros de la razón práctica es preciso considerar la problemática relativa al fundamento de las normas éticas. Como se sigue del texto arriba citado, mediante la fundamentación *a priori* de las normas, Husserl se opone a las posiciones empiristas que pretenden fundar las normas prácticas en la particularidad de la naturaleza humana considerando, así, a la ética como una tecnología (*Technologie*) adosada a la

⁵⁰ Ibid.

⁵¹ Hua XXVIII, p. 11 ss. (Traducción del Dr. Roberto Walton –clases–)

⁵² Cf. Hua XXVIII, p. 4

psicología y a la biología.⁵³ La argumentación de Husserl pone de relieve que, de modo análogo a lo que sucede en la lógica, las concepciones psicologistas (o biologistas) de la ética tienen fatales consecuencias. Así como el psicologismo lógico deriva en el relativismo y, por consiguiente, en el escepticismo teórico, el psicologismo ético deriva en el relativismo y escepticismo éticos, las amenazas más acuciantes para todo intento de fundamentar la ética de manera científica. Afirmar que el fundamento de la ética se halla en la psicología o en la biología implica identificar conceptos morales como “bien”, “mal”, “virtud” o “vicio” con disposiciones psíquicas; significa considerar que, si quiero saber qué es el bien o qué es el mal, debo retroceder a aprobaciones, desaprobaciones, voliciones y convicciones concretas. En términos más precisos, Husserl intenta poner de manifiesto que el psicologista ético confunde los conceptos éticos con actos psíquicos, del mismo modo en que el psicologista lógico confunde los conceptos lógicos con actos psíquicos.⁵⁴ El error en el que caen las posiciones psicologistas es reducir al dominio de las actividades psíquicas todo aquello que no se puede reducir al dominio de la objetividad real. En el caso de la lógica, las formaciones lógicas son reducidas a fenómenos de la experiencia interna por no ser acontecimientos físicos. Lo mismo sucede con las leyes éticas: los conceptos de “bien”, “mal”, “racional” e “irracional” son interpretados como simples expresiones de hechos empírico-psicológicos de la naturaleza humana, tal como ha sido formada de modo contingente en el desarrollo cultural humano y tal como se desarrolló biológicamente en la evolución. De esta posición se sigue que las normas éticas tienen sólo una validez de hecho, una validez que se asienta solamente en la circunstancia contingente de que los hombres se sienten fácticamente obligados de tal o tal manera, que sienten, por razones de la causalidad psicológica o biológica, una constricción interna a comportarse de tal o cual forma. En resumen, el psicologista ético considera que las reglas del sentir expresan tan solo el modo en que *de hecho* sentimos, del mismo modo en que el psicologista lógico considera que las reglas del pensar expresan tan solo el modo en que *de hecho* pensamos. Llevada hasta sus últimas consecuencias, la concepción de la ética como una función biológica o psicológica tiene efectos profundamente anti-éticos, pues:

“Que se haya desarrollado en los humanos algo así como una función de conciencia ética (*Gewissensfunktion*), una forma de juicio consistente en aprobar o desaprobar éticamente las acciones, las disposiciones (*Gesinnungen*), los caracteres según las categorías de

⁵³ Cuando Husserl se refiere en este contexto a la oposición entre *apriorismo* y empirismo ético no tiene en mente, en sentido estricto, la oposición entre éticas del entendimiento (*Verstandesethik*) y éticas del sentimiento (*Gefühlsethik*), pues esta última distinción concierne al origen de los conceptos morales, tema que, por el momento, es dejado fuera de consideración. Cf. Hua XXVIII, p 13.

⁵⁴ Cf. Hua XXVIII, p.18

«bien» y «mal» es solo un asunto de utilidad biológica. Cómo se desarrollará la evolución ulterior, no lo sabemos, podría suceder que en un momento esa función revele ser biológicamente superflua, que se marchite, que en su lugar surja otra que, conservando una cierta comunidad de forma, tenga, sin embargo, principios divergentes, de modo que el bien y el mal permutarían sus respectivas funciones”.⁵⁵

Frente a las consecuencias anti-éticas de estas posiciones, que renuncian a la validez incondicionada de los principios y a toda idea de deber obligatorio (*verpflichtende Pflicht*), se impone, ante todo, la tarea de refutar el escepticismo en el que derivan las posiciones subjetivistas y fundamentar *a priori* la ética, de modo que haga posible a los hombres un orden racional del hacer en vistas a los fines superiores de la vida. A la luz de la constatación de que el primer paso en la fundamentación *a priori* de la ética es la refutación del subjetivismo ético, nos referimos a continuación al modo en que Husserl emprende esta tarea, tomando como hilo conductor la analogía con la refutación del psicologismo lógico desarrollada en los *Prolegómenos a la lógica pura* (1900).

I. LA ANALOGÍA ÉTICA-LÓGICA COMO CLAVE EN LA REFUTACIÓN DEL ESCEPTICISMO ÉTICO

I.1 EL CONTRASENTIDO PRÁCTICO EN ANALOGÍA AL CONTRASENTIDO TEÓRICO

Cómo adelantamos, el eje que guía la refutación del psicologismo ético y el escepticismo al que él da lugar, es la exposición presentada en los *Prolegómenos a la lógica pura*,⁵⁶ obra en la que, como ha señalado J. N. Mohanty, “Husserl realizó la más amplia y meticulosa crítica al psicologismo que puede encontrarse en la literatura filosófica”.⁵⁷ Así como en los *Prolegómenos* ha sido demostrado que para refutar una lógica psicologista deben refutarse el escepticismo y el subjetivismo más extremos, que niegan la objetividad incondicionada y la idealidad de la verdad, de modo paralelo, para refutar el psicologismo ético debe refutarse el escepticismo ético radical, que niega la idea misma de razón práctica en general, es decir, que rechaza todo valor objetivo incondicionado en el campo de la praxis. Sólo en este sentido es posible descubrir la analogía con la esfera lógica y esperar, así, logros análogos. En alusión a

⁵⁵ Hua XXVIII, pp. 13-14

⁵⁶ Las posiciones psicologistas criticadas allí por Husserl son, entre otras, las de J. S. Mill (*An examination of Sir William Hamilton's philosophy*, London, Longman, 1865); Herbart (*Psychologie als Wissenschaft*), H. Lotze (*Logik*, Leipzig, 1843); C. Sigwart (*Logik*, Tübingen, Laupp, 1878); Wundt (*Grundriss der Psychologie*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1896); T. Lipps (*Grundzüge der Logik*, Hamburg/Leipzig, Leopold Voss, 1893); *Leitfaden der Psychologie*, Leipzig, Wilhelm Engelmann, 1903); B. Erdmann, (*Logik*, Halle, Max Niemeyer, 1892). Esta lista no es exhaustiva, podría incluirse en ella también a John Locke con quien Husserl también polemiza en las I. Lógicas.

⁵⁷ Mohanty, *The Philosophy of Edmund Husserl. A historical development*, New Haven & London, Yale University Press, 2008, p. 65

la tarea emprendida en esta obra, en el comienzo de las lecciones *Grundprobleme der Ethik und Wertlehre*, Husserl se pregunta si el escepticismo en la esfera ética puede ser refutado de modo análogo a la esfera lógica. Cabe recordar aquí que una de las estrategias de los *Prolegómenos* consistió en llevar hasta sus últimas consecuencias el psicologismo lógico en cuanto relativismo escéptico poniendo a la luz su contradicción interna, esto es, mostrando que el escéptico teórico incurre en contradicción cuando niega que haya una verdad objetiva, porque el sentido de su afirmación choca contra el sentido de toda afirmación.⁵⁸ Expresado brevemente, la contradicción consiste en sostener la verdad objetiva de que no hay ninguna verdad objetiva y afirmar, así, en su postulado, aquello que niega. Para ser más precisos, en esta obra Husserl distingue dos tipos de posiciones relativistas que dan lugar a consecuencias escepticas: el relativismo individual y el relativismo específico. El relativismo individual es definido por la fórmula de Protágoras “el hombre es la medida de todas las cosas”, según la cual toda verdad es relativa al sujeto que juzga en cada caso. Por su parte, el relativismo específico no toma como referencia al sujeto individual, sino la especie de seres que juzga en cada caso, de lo que resulta que la medida de toda verdad es el hombre en cuanto hombre. Esta última forma de relativismo es asimismo denominado “antropologismo”. Ambas formas de relativismo, tanto el individual como el antropologismo, son casos de la posición que, en sentido amplio, sostiene que toda teoría deriva sus principios de los hechos y tienen también su versión en la esfera ética. De allí su relevancia en nuestra exposición.

Ante esto Husserl se pregunta, ¿cómo es en la esfera ética?, ¿se puede mostrar que el relativismo y escepticismo éticos conducen a contradicción al igual que el lógico?, ¿puede suprimirse el escepticismo ético mediante un contrasentido?, ¿existe, en absoluto, algo que pueda ser llamado “contrasentido práctico”? Husserl recuerda en este punto el intento de H. Münsterberg⁵⁹ de demostrar que del escepticismo ético se sigue un contrasentido paralelo al que se sigue del escepticismo lógico. De acuerdo con Münsterberg, aquel que afirma que no existe un deber que obligue incondicionalmente pretende con tal afirmación el reconocimiento de la “negación ética” (*sittliche Leugnung*) por parte de la audiencia. Pero la

⁵⁸ Cf. Hua XVIII, p. 123-124 (113). Husserl señala que no se convencerá al subjetivista con la objeción de que al formular su teoría pretende convencer a los demás porque a eso él responderá que con su teoría expresa lo que es verdadero para él, pero no necesita serlo para nadie más. El subjetivista afirma el hecho de su opinión individual como meramente verdadero para su propio yo, pero no como verdadero en sí. Y agrega en una nota que “en esto tendrían que darle la razón los que creen deber distinguir entre verdades objetivas y verdades meramente subjetivas, negando el carácter de la objetividad a los juicios de percepción sobre las vivencias de la propia conciencia; como si el ser-para-mí del contenido de conciencia no fuese a la vez como tal un ser-en-sí, o como si la subjetividad en sentido psicológico pugnase con la objetividad en sentido lógico”. Frente al reconocimiento de la difícil tarea de convencer a quien, a diferencia de los “individuos normalmente dispuestos”, chocan contra las más triviales intelecciones, Husserl advierte que en su exposición no se trata de convencer al subjetivista y obligarle a confesar su error, sino de la posibilidad de refutarle de modo objetivamente válido. Cf. *Ibid.*

⁵⁹ Cf. Hua XXVIII, p. 25. La referencia a Münsterberg es a la obra *Philosophie der Werte* (Leipzig, Barth, 1908)

audiencia, que quisiera poder confiar en el escéptico, de acuerdo con Münsterberg, debería dudar de que él se sienta en condiciones de expresar una convicción verdadera. Es decir, el escéptico no puede esperar que la audiencia confiera crédito a su afirmación, ya que emprende una acción cuyo fin es imposibilitado por la acción misma. Husserl considera que este intento fracasa, ya que no existe en el caso analizado ningún contrasentido, ni por parte del escéptico, ni por parte de la audiencia, que presupone la confianza en él.⁶⁰ Según advierte Husserl, no son claras las razones por las cuales el escéptico no podría esperar razonablemente que la audiencia crea sus afirmaciones. El escéptico “tiene la convicción teórica de que no existe ningún deber en sentido propio. Y es esta convicción lo que quiere comunicar, y no necesariamente por la razón precisa de que de ese modo cumple su deber. Nada en el hecho de la comunicación implica que aquel que comunica sigue o debe seguir alguna obligación”.

⁶¹ Luego, no hay en este caso ningún contrasentido.

Hay, no obstante, una alternativa legítima que permite refutar la tesis escéptica mediante la constatación de un contrasentido. Esto es, hay una refutación paralela a la lógica y un contrasentido paralelo al lógico. Sin embargo, el paralelo presenta sus limitaciones, pues la contradicción en la esfera práctica no es exactamente análoga a la contenida en el escepticismo teórico (como presumía Münsterberg), sino que presenta un carácter peculiar. Para llegar a ella no debemos tomar en consideración las proposiciones teóricas, como lo hacíamos en la refutación del escepticismo teórico, sino las exigencias éticas que se derivan de ellas en cuanto normas, lo que Husserl denomina “proposiciones de deber” (*Sollenssätze*). La clave, entonces, es pasar del nivel de las proposiciones teóricas del tipo “no existe el bien en sí”, “no hay ningún deber incondicionado” o “no hay razón en la acción” al nivel de las exigencias prácticas tales como “debes actuar de tal modo”, “haz tu deber”, “actúa razonablemente”, que son las que enuncia la ética en cuanto disciplina práctico-normativa. Esta distinción es de fundamental importancia ya que, mientras que la negación teórica de que no hay ningún bien objetivo en sí o absoluto no entraña contradicción alguna, sí la entraña cuando de esa tesis se derivan normas, preceptos o reglas. Y el escéptico ético propone, en general, la regla que manda no seguir ninguna regla. En palabras de Husserl:

“El escéptico ético puede evitar el contrasentido formal si declara teóricamente: no hay ningún deber. La situación se vuelve más peligrosa para él si expresa mandatos; es decir, si niega la ética o algunas condiciones esenciales de la posibilidad de una ética (como arte

⁶⁰ Cf. Hua XXVIII, p. 24

⁶¹ Hua XXVIII, p. 25

regulativo del obrar) y, al mismo tiempo, insiste en ser ético-práctico, esto es, en expresar mandatos, reglas del obrar”.⁶²

Al “no existe ningún bien en si” o “no existe la acción racional” corresponde normativamente un “no te dejes persuadir de que hay una acción que, a diferencia de otra acción, es racional” o “actúa de tal modo que nunca confieras a una acción cualquiera una preferencia desde el punto de vista de la racionalidad y te dejes determinar por ella”. La exigencia de “no actuar jamás de modo tal que...”, es ella misma una exigencia práctica que se presenta con una pretensión de racionalidad. Luego, es como si el escéptico expresara teoréticamente que la única acción racional es no reconocer ninguna racionalidad en la acción. Si el escéptico enuncia: “reconocer (teoréticamente) en la acción una diferencia entre racional e irracional, es irracional (teoréticamente irracional)”, no hay contrasentido escéptico *in forma*. Pero si esta afirmación es trasladada al plano práctico, al señalar que sería prácticamente racional no dar lugar a la razón práctica en la acción, esto es, si se formula *una regla* que exprese la exigencia de actuar de tal modo que nunca ninguna diferencia racional práctica ejerza el mínimo efecto, allí hay un contrasentido escéptico. Esto es así en virtud de que no reconocer ninguna exigencia como válida expresa precisamente una exigencia de validez que entra en contradicción con su sentido incondicionalmente universal.⁶³

En conclusión, la analogía con la lógica permite a Husserl desarticular las posiciones escépticas poniendo al descubierto su contrasentido interno.

Continuando en la profundización de la analogía, es preciso añadir que el desvelamiento de las incoherentes consecuencias del psicologismo en cuanto relativismo escéptico constituye tan sólo un momento en la tarea husserliana de refutación del psicologismo. Otro momento concierne, ya no a las consecuencias contradictorias a las que dan lugar estas posiciones al ser llevadas al extremo, sino al descubrimiento de los supuestos erróneos en los que se fundan.⁶⁴

⁶² Hua XXVIII, p. 26

⁶³ Cf. Hua XXVIII, p. 34

⁶⁴ En sentido estricto, la refutación del psicologismo lógico puede dividirse en tres grandes momentos: (a) un primer momento en el que Husserl desvela las absurdas consecuencias que se siguen de la fundamentación psicológica de la lógica y muestra que ellas hacen del psicologismo mismo un absurdo. En este punto se pone de relieve que fundamentar las reglas lógicas en la psicología atentaría contra su exactitud ya que las leyes psicológicas proceden de la intuición de fenómenos empíricos concretos, las vivencias psicológicas, y se obtienen mediante una generalización inductiva de carácter vago. De modo que “sobre bases teoréticas vagas solo pueden fundarse reglas vagas”. Hua XVIII, p. 72 (75) Sobre esto agrega que “si para escapar a esta objeción, pretendiese alguien negar la inexactitud general de las leyes psicológicas y fundar las normas de la clase que acabamos de señalar sobre supuestas leyes naturales exactas del pensamiento, no habría ganado mucho. Ninguna ley natural es cognoscible *a priori*, ni demostrable con evidencia intelectual. El único camino para demostrar y justificar una ley semejante es la inducción, partiendo de los hechos de la experiencia. Pero la inducción no demuestra la validez de la ley, sino tan sólo la probabilidad más o menos alta de esta validez, lo justificado con intelección es la probabilidad y no la ley. Por consiguiente, también las leyes lógicas deberían tener sin excepción el rango de meras probabilidades. Nada parece más patente por el contrario, que el hecho de

En este punto, el eje central de la exposición de Husserl es el desvelamiento del malentendido respecto del carácter normativo de las leyes. También allí encontramos importantes señalamientos, que, siguiendo el hilo conductor de la analogía, contribuyen a la fundamentación de las normas éticas en una disciplina *a priori*. Por este motivo, antes de pasar a la exposición de las leyes formales de la razón práctica, debemos profundizar la relación entre ciencia teórica y disciplinas normativas presentada en los *Prolegómenos*.

II.2 DISCIPLINAS TEORÉTICAS COMO FUNDAMENTO DE LAS DISCIPLINAS NORMATIVAS

En el capítulo VIII de los *Prolegómenos*, Husserl enumera los prejuicios a los que responden las posiciones psicologistas del siguiente modo: (a) los preceptos que regulan lo psíquico están fundados en la psicología, por lo tanto, las leyes normativas del conocimiento han de fundarse en la psicología del conocimiento; (b) las representaciones, los juicios y los razonamientos son fenómenos psíquicos, y (c) la evidencia designa un sentimiento psicológico. Si bien los tres prejuicios mencionados son expresiones de un mismo malentendido, nos centraremos en el primer punto, que es el más relevante en lo que concierne a la fundamentación de las normas éticas en una disciplina teórica formal.

Para comenzar debemos recordar que Husserl caracteriza a la ciencia como un conjunto unitario y sistemático de actos del conocer. Su unidad constituye una de sus notas más fundamentales en virtud del fin supremo al que ella tiende: facilitar la investigación de la verdad.⁶⁵ Retomando una tradicional clasificación, se señala que entre los sistemas que conforman una ciencia es posible distinguir aquellos de carácter teórico de las ciencias de carácter normativo. La diferencia entre ambas radica en que, mientras que las primeras tienen como fin el conocimiento en sí mismo, las segundas proporcionan indicaciones sobre determinadas condiciones, cuya posesión garantiza la adecuación de un objeto X a un fin a alcanzar. Esto significa que las ciencias normativas tienen en su base un acto de valoración, que atribuye el predicado “bueno” a aquello que reúna las notas señaladas, es decir, que miden el grado de conformidad del objeto a la norma establecida.⁶⁶ Ahora bien, en la misma

que las leyes lógicas puras son todas válidas *a priori*. Estas leyes no encuentran su demostración y justificación en la inducción sino en la evidencia apodíctica. Lo justificado con evidencia apodíctica no son las meras probabilidades de su validez, sino su validez o verdad misma” Hua XVIII, p. 73 (76); (b) el segundo momento corresponde a la demostración del relativismo escéptico en el que deriva el psicologismo y su refutación mediante el desvelamiento de su incoherencia, que es el punto que abordamos recientemente y (c) el tercer momento atañe a la exposición de tres prejuicios en los que el psicologismo se funda, aspecto que abordamos en el siguiente apartado.

⁶⁵ Cf. Hua XVIII, p. 40 (49)

⁶⁶ Husserl indica el siguiente ejemplo para ilustrar esta idea: “para poder pronunciar el juicio normativo «un guerrero debe ser valiente» necesitamos tener un concepto del «buen guerrero», y este concepto no puede

obra, Husserl introduce una distinción ulterior que concierne al ámbito de lo aplicado: la distinción entre ciencia normativa y preceptiva (*Kunstlehre*), término que ya hemos presentado. Se trata de una distinción entre el señalamiento de las condiciones para que algo sea considerado bueno y el establecimiento de los medios para realizarlo. Las ciencias normativas son las que determinan dichas condiciones y las preceptivas surgen de la aplicación del criterio ofrecido por ellas. En este contexto, Husserl realiza la siguiente afirmación en referencia a la lógica:

“Cuando la norma fundamental es o puede llegar a ser un fin, brota de la disciplina normativa una preceptiva, mediante la ampliación natural de su misión. Así también sucede aquí. Cuando la teoría de la ciencia se propone [...] sentar reglas sobre el modo en el que debemos proceder en la captura metódica de la verdad, construir exactamente las ciencias, descubrir y aplicar los variados métodos útiles en ella y guardarnos de errores en todos estos respectos, la teoría de la ciencia se convierte en preceptiva”.⁶⁷

Así, si consideramos que la lógica es la “teoría de la ciencia” (*Wissenschaftslehre*) o la “ciencia de la ciencia como tal” que tiene la tarea de distinguir las fundamentaciones y ciencias válidas y no válidas,⁶⁸ entonces ella resulta ser una ciencia normativa y si además consideramos que ella se propone la más amplia misión de investigar las condiciones de las que depende la realización de métodos válidos, de sentar reglas sobre como debemos proceder en la captura metódica de la verdad y guardarnos de errores, la lógica se extiende y constituye también una preceptiva. Husserl aclara que este aspecto preceptivo “encierra en sí íntegra la teoría normativa de la ciencia y por eso es completamente adecuado ampliar el concepto de la lógica y definirla como tal preceptiva”.⁶⁹ Es en este punto donde se abre la conocida discusión acerca de la fundamentación de la lógica en la que Husserl toma posición. La disputa se dirime entre quienes han reconocido que la lógica es una verdadera disciplina preceptiva, en tanto expresa las normas universales y necesarias que debe cumplir toda ciencia, pero no renuncian a la fundamentación *a priori* de sus leyes, y aquellos que aceptan que constituye una preceptiva pero niegan, justamente por ese motivo, su carácter científico. A diferencia de los primeros, quienes continúan reconociendo la necesidad de fundar la lógica en una ciencia puramente teórica, los segundos deducen de la extensión de la lógica hacia el

radicar en una arbitraria definición nominal sino tan solo en una valoración general que permita estimar a los guerreros, ya como buenos, ya como malos, por estas o aquellas cualidades“. Hua XVIII, p. 54 (62).

⁶⁷ Hua XVIII, p. 42 (51)

⁶⁸ Cf. Hua XVIII, p. 40-41 (50)

⁶⁹ Hua XVIII, p. 42 (51)

ámbito aplicado que ella se funda en la psicología de las funciones de conocimiento. Como adelantamos, Husserl se ubica entre aquellos que defienden la primera posición y su argumentación se propone desvelar el malentendido que se encuentra en el origen de la concepción psicologista de la lógica. En este contexto, uno de los momentos centrales de la refutación del psicologismo lógico presentada en los *Prolegómenos* es el rechazo del prejuicio que asimila las leyes de la lógica a fenómenos de la experiencia interna o psicológica. Contra esta posición, Husserl pone de relieve que el hábito de confundir las leyes lógicas con leyes psicológicas es consecuencia de un malentendido respecto de su carácter normativo-preceptivo. Según la posición criticada, las leyes lógicas solo se distinguirían del resto de las leyes psicológicas por su carácter normativo. Frente a esto, Husserl llama la atención sobre los dos siguientes aspectos de las leyes lógicas: en primer lugar, las leyes lógicas no son en sí y por sí proposiciones normativas; la normación -el “deber ser”- es una forma derivada, producto de un giro en el que estas leyes, que son esencialmente teóricas, adquieren el carácter de reglas prácticas. Así, por ejemplo, en la siguiente ley no aparece ningún pensamiento normativo: “si todo objeto que tiene la nota A, también tiene la nota B, y un objeto S tiene la nota A, también tiene la nota B”. Pero sobre esta ley se puede fundamentar una regla lógica: “el que juzga que todo A es B, y que cierto S es A, ha de juzgar (o debe juzgar) que S es también B”.⁷⁰ Es decir, la regla es consecuencia de la ley pero se distingue de ella por la normatividad.⁷¹ En segundo lugar, no todas las reglas prácticas que surgen del giro normativo de las leyes se fundan en la psicología, se pueden concebir reglas no fundadas psicológicamente. En apoyo a esta afirmación Husserl sostiene que, si toda verdad general, sea de índole psicológica o no, funda una regla para juzgar justamente, queda demostrada así no solo la posibilidad racional, sino incluso la existencia de reglas del juicio que no se fundan en la psicología. En resumen, el primer aspecto mencionado cuestiona la caracterización de las leyes lógicas como leyes primitivamente normativas. El segundo aspecto advierte que, incluso entre las proposiciones lógicas que constituyen una preceptiva, sólo un pequeño grupo admite una fundamentación psicológica, mientras que el otro grupo consta de giros normativos dados a leyes que pertenecen al contenido ideal de la ciencia. El único grupo de reglas que admitirían una fundamentación psicológica son las “normas técnicas” que se adaptan al pensamiento humano (*Technologie*). De modo que, siguiendo un primer esquema

⁷⁰ Hua XVIII, p. 160 (140)

⁷¹ En *Formale und transzendente Logik* sostiene en el mismo sentido que “la lógica se vuelve normativa, se vuelve práctica, puede transformarse, con un cambio correspondiente de actitud, en una disciplina tecnológico-normativa. Pero en sí misma no es una disciplina normativa, sino justamente una ciencia en sentido estricto, en el sentido de que deriva de la razón pura teórica [...] como cualquier otra ciencia. Las ciencias *a priori* –decíamos– funcionan constantemente *eo ipso* como disciplinas tecnológico-normativas; más por ello son ciencias y no tecnologías”. Hua XVII, p. 35.

de clasificación de las leyes, según Husserl, válido para toda ciencia, es posible distinguir en la lógica los siguientes niveles:

1. Leyes lógicas puras
2. Normas de la lógica pura: giro normativo de las leyes puras (*Kunstlehre*)
3. Reglas técnicas empíricas del pensar humano (*Technologie*)

A partir de este abordaje de la relación entre la dimensión práctico-normativa y la dimensión teórica en lo que concierne, en este caso, a las leyes lógicas se concluye, por un lado, que toda verdad teórica puede ser el fundamento de una normativa y, por otro lado, (y más importante aun para nuestro tema) que “toda disciplina normativa exige el conocimiento de ciertas verdades no normativas, las cuales toma de ciertas ciencias teoréticas, u obtiene aplicando las proposiciones tomadas de éstas a las constelaciones de casos determinados por el interes normativo”.⁷² Así, el nivel de la ciencia se corresponde con el nivel de lo teórico-puro, que está a la base de toda consideración empírica, y la validez científica de la normativa se funda exclusivamente en su dependencia respecto del sistema de verdades teóricas. En las inequívocas palabras de Husserl: “las ciencias abstractas o nomológicas son las verdaderas ciencias fundamentales, de cuyo contenido teórico han de extraer las ciencias concretas todo cuanto *hace de ellas ciencias*, o sea, lo teórico”.⁷³

Cabe mencionar aquí que separar el aspecto normativo del aspecto puro de la lógica no significa que la dirección práctica de la lógica sea recusada. En efecto, Husserl advierte con claridad que este no es de ningún modo su objetivo. En este sentido, señala que la discusión repetida a lo largo de la historia sobre este tema, no puede haber girado en torno a la cuestión de si es posible o no una lógica aplicada, ya que éste es un postulado imprescindible de todas las ciencias. Si aún bajo esta consideración se ha negado a la lógica el carácter de una preceptiva es porque lo que ha sido puesto en cuestión es algo distinto, un aspecto que, a sus ojos, hasta entonces no había sido definido claramente, a saber, si la definición de la lógica como disciplina normativa concierne o no a su carácter esencial. En otras palabras, si el punto de vista práctico es el único en el que se funda el derecho de la lógica de ser considerada como una disciplina científica propia. Como hemos visto, la respuesta de Husserl a este

⁷² Hua XVIII, p. 61 (65)

⁷³ Hua XVIII, p. 237 (196). Husserl aclara que el uso del término “ciencias nomológicas” para referirse a las ciencias teóricas o abstractas apunta a que se trata de ciencias que poseen en la ley el principio unificador y el objetivo esencial de sus investigaciones. Más adelante, insiste nuevamente en que: “las ciencias normativas dependen de las teoréticas –y sobre todo de las teoréticas en el sentido estricto de nomológicas- de tal modo que otra vez podemos decir que extraen de éstas cuanto hay en ellas de científico, que es precisamente lo teórico”. Hua XVIII, p. 238 (197).

interrogante es negativa: la lógica es esencialmente teórica y es la introducción del pensamiento normativo lo que transforma la ley en regla práctica, enunciándola como obligatoria. Es decir, las reglas son consecuencias de las leyes pero se distinguen de éstas; las leyes lógicas no son normas pero *sirven de* normas.

Volviendo a la discusión sobre la fundamentación de las normas éticas en una ciencia teórica pura, vemos que la argumentación husserliana contra el supuesto psicologista que pasa por alto el carácter originariamente puro de las leyes lógicas, tiene su análogo en la esfera ética. Pues siguiendo un esquema análogo al antes presentado para la lógica, podemos distinguir en la ética una preceptiva del obrar racional (*Kunstlehre*) que corresponde al giro normativo de las leyes puras hacia la práctica, y funda su cientificidad en la ética pura, como teoría *a priori* de la acción racional, y también de una tecnología (*Technologie*) “apoyada” (*angelehnte*) en la psicología y la biología.⁷⁴ El esquema resultante es exactamente paralelo al presentado anteriormente:

1. Leyes éticas puras;
2. Giro normativo de las leyes puras (*Kunstlehre*)
3. Tecnología del correcto valorar, querer y obrar (*Technologie*)

Así, en su carácter de ciencia normativa, la ética se ocupa de someter a examinación crítica la corrección (*Rechtmäßigkeit*) de los fines prácticos y, en cuanto ciencia pura, tiene la tarea de explicitar las leyes *a priori* de la acción racional en las que ellas se fundan. Lo que resta entonces, en este marco, es la explicitación del *a priori* formal de la razón práctica y su despliegue en niveles análogos a los de la razón lógica.

III. NIVELES EN LA ANALOGÍA ÉTICA-LÓGICA: LA AXIOLOGÍA FORMAL Y LA PRÁCTICA FORMAL

Para Husserl, la analogía con la lógica muestra la desventajosa situación en la que se halla la ética. Esto se debe a que nunca ha sido elaborada una teoría formal de los principios éticos, i.e., un conjunto de principios y leyes formales, que abstraigan la materia de la praxis, del mismo modo en que las leyes de la lógica formal abstraen la materia del conocimiento. Husserl considera que la distinción fundamental, desde siempre aplicada a la lógica, entre lógica formal y material no ha sido nunca efectuada en la ética de manera científica, ni siquiera en la época moderna, en la que esta aspiración se expresó de manera cada vez más

⁷⁴ En las lecciones *Einleitung in die Ethik* dictadas en la Universidad de Freiburg en 1920 y repetidas en 1924 este esquema sufre modificaciones que analizaremos en el transcurso de la investigación.

insistente (por ejemplo, en la ética kantiana). Lo central es que la refutación definitiva del empirismo ético y de los peligros que derivan de él, requiere precisamente una elaboración tal, es decir, ella sólo puede ser realizada de modo definitivo a través de una exposición de las leyes formales de la razón práctica, que provea una estructura universal para los juicios éticos y establezca de modo formal las condiciones de su validez. La argumentación arriba presentada ha demostrado que, de modo análogo a lo que sucede en la lógica, debe haber en la ética leyes formales a las que deben conformarse los juicios de valoración que establezcan de manera clara la racionalidad o irracionalidad de la acción.

Veamos cómo la lógica ofrece a Husserl un hilo conductor para encontrar estructuras correspondientes en la ética. Así como la lógica tiene una dimensión teórica y una dimensión normativa, la ética tiene una vertiente teórica, la axiología o teoría de los valores, y una vertiente normativa, la práctica o teoría de la acción ética. También se refleja en la ética otra doble estructuración de la lógica: la lógica puede ser, por un lado, lógica formal, en cuanto no se ocupa de contenidos sino de formas y, por otro, lógica material, en tanto considera la aplicación de las formas a un contenido. Análogamente, la axiología y la práctica tendrán un lado formal y un lado material.

La axiología formal se ocupa de leyes que valen para los valores con independencia de su contenido. Husserl establece una serie de leyes axiológico formales análogas a los principios fundamentales de la lógica y pone de relieve la existencia de un conjunto de leyes axiológico-formales que no tienen un paralelo en la esfera lógica. Este punto es fundamental y expresa un aspecto que será investigado en profundidad más adelante (Capítulo III), a saber, que sostener una analogía entre lógica y ética significa que entre ambas esferas existen *similitudes* y también *diferencias*. Estos dos sentidos de la relación se expresan, por ejemplo, en el hecho de que, como hemos visto, el contrasentido que refuta el escepticismo práctico es análogo al contrasentido contenido en el escepticismo lógico pero, al mismo tiempo, presenta un carácter peculiar. Aunque esta advertencia puede parecer a simple vista trivial -pues de no existir diferencias entre ética y lógica no tendría sentido hablar de “analogía o paralelismo entre los distintos tipos de razón” sino que se trataría de una identificación o de una reducción de una a la otra- muchas de las confusiones sobre la ética husserliana se originan precisamente al poner todo el peso sólo en uno de los dos sentidos de la relación, a saber, o bien en la similitud entre ética y lógica, o bien en sus diferencias.⁷⁵ Volveremos sobre este tema. Por el momento nos limitamos a señalar que la existencia de leyes propias de la esfera ética que no tienen un

⁷⁵ En el capítulo III intentaremos mostrar que la mayoría de las confusiones se originan por cometer el primer error, es decir, por poner el peso en la similitud entre lógica y ética sin atender al esfuerzo de Husserl por preservar la autonomía de la razón práctica.

análogo directo en la esfera lógica refuerza la idea de que la axiología formal, en específico, y el ámbito de la afectividad, en general, deben ser considerados como dimensiones con una estructura y legalidad propias e intrínsecas, no reductibles a las pertenecientes a la esfera lógica. Esto es, la axiología formal no es un mero campo de aplicación de la lógica formal. Volviendo, entonces, a las leyes axiológico formales que tienen su análogo en la esfera lógica, Husserl destaca, en primer lugar, aquellas que constituyen el esqueleto fundamental de la lógica: el principio de contradicción y el principio de tercero excluido. A continuación presentamos un esbozo de las leyes de la axiología y la práctica formal, atendiendo tanto a su analogía como a su especificidad respecto de las leyes lógicas.⁷⁶ Este es un paso necesario para comprender la formulación husserliana del imperativo categórico.

I. El principio de contradicción: si bien en la esfera dóxica afirmar que S es P y negar que S es P se excluyen racionalmente por el principio de contradicción, en la esfera axiológica el caso es más complejo, pues es preciso agregar una restricción relativa a lo que Husserl denomina “situación de motivación” (*Motivationslage*).⁷⁷ Con esto nos referimos a que un acto de valoración puede atribuir valor a un objeto por su conexión con otro objeto valioso relacionado con él y no por el objeto mismo (según establecen las leyes de consecuencia axiológica, ver punto III). Así, el principio de contradicción, con esta restricción incluida, indica que “si se presupone igual materia de valoración (*Wertungsmaterie*) e igual situación de motivación, es válido que, si el valor positivo es racional, lo negativo del mismo género de valoración es irracional y viceversa”.⁷⁸ Es decir, los valores positivos y negativos sólo se excluyen en situaciones de motivación idénticas. En su exposición, Husserl aclara que a cada principio ontológico formal presentado corresponde una versión noética.⁷⁹ En este caso, la formulación óntica recién presentada tiene también su formulación noética: todo contenido susceptible de evaluación no puede ser evaluado negativamente, si es evaluado positivamente. Si una evaluación positiva es racional o válida en una situación de motivación dada, la evaluación negativa no es válida, e inversamente. Por ejemplo sería irracional alegrarse de

⁷⁶ La base textual de esta presentación es el curso *Grundprobleme der Ethik und Wertlehre* de 1914, que tomamos como referencia fundamental a lo largo de todo el capítulo (Hua XXVIII, pp. 3-157), específicamente los párrafos 9-12 para la axiología formal y los párrafos 8-21 para las leyes de la práctica formal. Asimismo, la sistematización de las leyes aquí presentada está en deuda con la exposición realizada por el Dr. Roberto Walton, tanto en sus clases como en su obra *Intencionalidad y horizonticidad* (pp. 239-243), y con la sección de la obra de Alois Roth sobre este tema (Cf. Roth, A., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen. Dargestellt anhand seiner Vorlesungsmanuskripte*, Den Haag, M. Nijhoff, 1960, p. 77 ss)

⁷⁷ “Aquí se debe añadir la referencia restrictiva a la situación de motivación, y es claro que, si es posible poner en evidencia efectivamente algo como un *analogon* del principio de contradicción, la función de este último no puede ser la misma. Aquí son enteramente compatibles predicados de validez contrapuestos respecto del mismo contenido, a saber, con referencia a diferentes premisas de evaluación”. Hua XXVIII, p. 83

⁷⁸ Hua XXVIII, p. 81

⁷⁹ Cf. Hua XXVIII, p. 92.

que un contenido de valoración es y, a la vez, *bajo los mismos motivos*, lamentar que esa materia de valoración sea.

II. El principio de cuarto excluido: el principio del tercero excluido, según el cual en la esfera dóxica algo es o no es, sin tercera opción, encuentra su análogo en la esfera axiológica en un “principio de cuarto excluido”. Esto se explica porque, en el terreno axiológico, entre valores positivos y valores negativos es preciso incluir la exención del valor (*Wertfreiheit*). Es decir, “todo estado de cosas representable está objetivamente decidido respecto del ser y el no ser, mientras que no todo estado de cosas valorable está decidido respecto del ser-valioso positivo y el no-ser valioso”.⁸⁰ Frente a una materia dada hay tres posibilidades: que su cualidad sea positiva, que sea negativa o que la materia esté exenta del valor. Esta última situación, que equivaldría a una ausencia de decisión sobre el valor del objeto, tiene como correlato objetivo la adiaforía (*Adiaphorie*) o indiferencia axiológica. Husserl pone especial énfasis en que la explicitación de los principios de la razón axiológica debe considerar la situación en la que el objeto se presenta como axiológicamente neutral. Así, existen *a priori* dos posibilidades: (1) los estados de cosas no son estados de valor; (2) los estados de cosas son estados de valor. Recién en este último caso se puede plantear la cuestión acerca de si un predicado determinado es negativo o positivo.

III. Leyes de la consecuencia: en analogía a la lógica, donde hay fundamentos (*Gründe*) y consecuencias (*Folgen*) analíticas, en la esfera axiológica hay fundamentos y consecuencias analítico-prácticos, a los que Husserl denomina “fundamentos de valor” (*Wertgründe*) y “consecuencias de valor” (*Wertfolgen*) o “valores derivados”. Los valores derivados o consecuencias de valor son valores en virtud de otros valores, a saber, los valores de premisa (*Premissenwerte*) o valores fundamento (*Grundwerte*). Es importante señalar que estos fundamentos son análogos a los lógicos, pero no son ellos mismos fundamentos lógicos, sino fundamentos de valor unidos por un nexo de motivación, según el cual los valores fundamento *motivan* valores derivados. La motivación puede ser caracterizada como racional o irracional y, consecuentemente, se halla regida por normas de corrección. Por este motivo, Husserl se refiere a las leyes de la consecuencia como “leyes de la motivación racional”. Así, según las leyes de motivación, “si V es un valor y si es verdadero que, si A existe, V también existe, entonces A es también un valor”.⁸¹ Como en el resto de los casos que analizamos, esta consecuencia no expresa una cuestión de hecho sino una validez *a priori*, esto es, una validez independiente del contenido de la valoración. Vale agregar aquí que en las inferencias axiológicas hay premisas de distinta naturaleza: una de las premisas es un hecho de valor (“V

⁸⁰ Hua XXVIII, p. 84

⁸¹ Hua XXVIII, p. 71

es valioso”) y la otra un estado de cosas intelectual (“Si A, entonces V”). Las premisas se unen en la inferencia axiológica en la forma “Si V es un valor y si es verdad que A, entonces V”.⁸² Husserl advierte que es fundamental distinguir el “y” axiológico del “y” lógico que une las premisas de una inferencia intelectual. Valoramos V y “tomamos en consideración” que V existiría, si A existiera. Esta consideración (*Erwägung*) no es un acto teórico sino afectivo, es una “toma en consideración axiológica” (*axiologische Erwägung*), en la que la convicción teórica gana una función afectiva (*Gemütsfunktion*).⁸³

IV. Leyes sobre la relación entre valores (y valoraciones) existenciales y no existenciales: Husserl distingue entre valoraciones para las que es relevante la existencia de lo valorado y valoraciones que no toman en consideración su existencia o no-existencia. Desde el punto de vista de los correlatos, la diferencia es entre valores existenciales (*existenziale Werte*) y no existenciales (*nicht-existenziale Werte*). Entre los valores existenciales, Husserl denomina “bienes” a los valores positivos y “males” a los valores negativos. Las valoraciones que no toman en cuenta la existencia del objeto en la predicación de valor son aquellas que valoran algo como agradable o bello y las valoraciones que toman en consideración la existencia son aquellas que valoran algo como bueno.⁸⁴ En este contexto, una norma de la valoración señala que, si alguien siente agrado por A, debe alegrarse si tiene la certeza de que A efectivamente es y debe entristecerse si A no es. Nuevamente, se trata aquí de una consecuencia racional, no de una cuestión de hecho. Según la versión objetiva de esta regla, es bueno que el correlato de una valoración negativa no existencial sea una realidad efectiva y es un mal que el correlato de una valoración negativa no existencial tenga realidad efectiva. Así, tenemos las siguientes leyes: la existencia de lo bello es un bien⁸⁵; la no-existencia de lo bello es un mal; la existencia de lo no-bello es un mal; la no-existencia de lo no-bello es un bien.

V. Leyes de comparación de valores:⁸⁶ entre los valores pueden existir relaciones de gradación, estas relaciones son: igual – mayor - menor. Sin embargo, no todos los valores son comparables entre sí, debemos limitarnos a una región o categoría de valores. Por ejemplo, no

⁸² Hua XXVIII, p. 76

⁸³ Ibid.

⁸⁴ Sobre el primer caso, en el Apéndice I a esta sección Husserl presenta como ejemplo la situación en la cual “me represento una maravillosa figura de una mujer. Ella está ahí para mí como «cuasi-existente». Está fingida pero no pongo su no-ser, no tomo posición de esta manera“. Hua XXVIII, p. 154

⁸⁵ “Tomemos el caso más simple: consideremos que a A en su contenido, según una «valoración de contenido» (*Inhaltswertung*), subyace una valoración de belleza y es consciente de modo positivo dejando de lado su existencia (pasada, presente o futura). Luego, es una valoración consecuente que la existencia de lo que es en sí bello, según su aparición como algo que place, es buena“. Ibid.

⁸⁶ Al comenzar su exposición sobre las leyes de comparación, Husserl refiere al “genial escrito de Brentano” *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, y señala que fue su maestro quien primero formuló estas leyes, que fueron el impulso para todas sus lecciones de axiología formal. Si bien Brentano se mantuvo en el terreno de la psicología “esto no evita que se encuentren en él los gérmenes fecundos que estaban llamados a desarrollarse ulteriormente“. Hua XXVIII, p. 90

tiene sentido comparar valores existenciales (valores de bien) con valores no existenciales (valores de lo agradable) o valores de deseo y valores de placer. Si nos atenemos a una región de valores, podemos enunciar las siguientes relaciones de comparación de valor o preferencia (*Verhältnisse der Wertvergleichung bzw. Bevorzugung*): (1) si dos valores A y B están en relación, A es mayor, igual o menor que B; (2) si A es igual en valor a B, B es igual en valor a A; (3) si A es mayor en valor que B y B es mayor en valor que C, A es mayor en valor que C; (4) todo lo que tiene valor en sí al interior de su categoría es más valioso que todo lo que es en sí un no-valor (*Unwert*), por ejemplo todo lo bello es más valioso que lo no bello.⁸⁷

En el transcurso del análisis de las leyes de la comparación, Husserl realiza ciertas modificaciones a leyes formuladas por Brentano. Así, por ejemplo, Brentano enunciaba la proposición “un bien reconocido como bien debe preferirse a un mal reconocido como mal”.

⁸⁸ Aquí, según Husserl, debe distinguirse la ley noética de la ley noemática. Noéticamente puede decirse que es racional preferir algo tenido por bueno (*Für-Gut-Gehaltenes*) a algo tenido por malo (*Für-Schlecht-Gehaltenes*). En este punto, la formulación noética exige tener en cuenta ciertas restricciones, a saber, que si lo tenido por bueno o por malo revela no ser bueno o malo, según corresponda, la preferencia no es objetivamente justa. La razón de la preferencia es motivada por los actos del “tener por bueno” (*Guthaltungen*) o del “tener por malo” (*Schlechthaltungen*) en cuanto tales. Esta razón subsiste incluso si los actos del tener por bueno y los actos del tener por malo son irracionales. El hecho de que el valor de la preferencia sea condicionado por los valores de los actos del tener por bueno no la contradice. Por ejemplo, Husserl sostiene que si un hombre adquiere una falsificación de la Madonna de Rafael, en vez de comprar un cuadro auténtico de un pintor de tercer rango, decimos que este hombre ha elegido irracionalmente. Pero aquí es igual que en el terreno lógico: quien cree la verdad de las premisas, cree racionalmente en la conclusión que se deriva de ellas. La inferencia es racional, el juicio de la conclusión fue motivado racionalmente, pero la razón puede sufrir un reforzamiento o debilitamiento (*Entkräftigung*) e incluso una aniquilación (*Vernichtung*), si se pone en evidencia que los valores presupuestos no son tales. La ley que se sigue de esto enuncia que: “la racionalidad de una consecuencia sufre un aumento de valor (*Wertsteigerung*) cuando se descubre en una intuición evidente la racionalidad de las premisas y sufre una disminución (*Minderung*) o una depreciación o devaluación cuando la intuición evidente constata lo contrario”.⁸⁹

⁸⁷ Cf. Hua XXVIII, p. 93

⁸⁸ Brentano, F., *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Leipzig, 1921, cit. en Hua XXVIII, p. 91.

⁸⁹ Hua XXVIII, p. 92

VI. Leyes de sumación: junto a las leyes de comparación de valores hay también leyes de sumación que establecen que (1) la existencia de un bien en soledad es mejor que la existencia conjunta de ese bien y simultáneamente de un mal⁹⁰ $E(B) > E(B+M)$; (2) la existencia de dos bienes es mejor que la existencia de uno solo de ellos $E(B + B_1) > E(B)$; $E(B+B_1) > E(B_1)$; (3) la existencia de un bien y un mal es mejor que la existencia del mal en soledad $E(B + M) > E(M)$; (4) para un número cualquiera de miembros, la suma de todos ellos es mejor que la suma de un número cualquiera de partes. El valor de la suma disminuye si ingresa en ella un mal; (5) si a es un adióforo, $B = B + a$ y $E(B) = E(B+a)$. El adióforo tiene el papel de un cero y por tanto no aumenta el valor de la suma; (6) la suma de la existencia de dos bienes iguales vale dos veces más que la existencia de uno solo entre ellos y la existencia colectiva de cuatro bienes de igual valor es cuatro veces mejor que la de dos entre ellos, etc.⁹¹

VII. Leyes sobre la relación partes-todo: como hemos visto en lo presentado hasta aquí, el valor de una realidad (*Sachlichkeit*) puede ser determinado de múltiples formas, en relación con ella misma o con su encadenamiento con otras cosas en virtud de las leyes de consecuencia axiológica. Y en la medida en que las cosas mantienen entre sí este tipo de relaciones que determinan su valor, ellas conforman casos de “todos axiológicos” (*axiologische Gänze*), “composiciones de valor” (*Wertkompositionen*). Luego, las relaciones que rigen a estas totalidades y a sus partes componentes también deben ser analizadas.⁹² Por un lado, Husserl se refiere al caso en el que la parte tiene un valor que no está vinculado a la condición de ser parte de un todo, en este caso se dice que la parte es relevante *a priori* para el todo. Por otro lado, el todo puede tener partes que no tienen ellas mismas valor sino que son “precondiciones” o “pre-requisitos” para la constitución del valor y, en este sentido, se dice que las partes tienen un mero “valor de condición previa” (*Vorbedingungswert*). Si consideramos la relación entre el todo de valor y sus componentes de valor, pueden distinguirse dos casos. En el primer caso, el todo tiene valor sólo en virtud de que posee las partes que tienen valor, de manera que la simple posesión de esas partes determina el valor del todo por transposición. La unión de las partes en el todo tiene solamente en sí el valor de las partes y no funda nuevos valores; la unión no tiene ninguna significación axiológica, no da como resultado ningún producto axiológico específico. En este caso, el todo de valor tiene un valor derivado de los componentes fundantes de valor (*wertbegründenden*) y valen para él las leyes de la sumación que ya hemos enunciado. En el segundo caso sucede precisamente lo

⁹⁰ Husserl señala que esta es una modificación de la ley enunciada por Brentano en la obra arriba citada. La formulación original de Brentano es: “un bien en soledad es mejor que el mismo bien en añadidura a un mal” ($B > B + M$). Cf. Hua XXVIII, p. 93.

⁹¹ Cf. Hua XXVIII, p. 94

⁹² Cf. Hua XXVIII, p. 95 ss

contrario, a saber, de la unión de las partes en un todo nace una unidad de valor que es más que la unidad colectiva de los componentes de valor. Esta unidad, a diferencia del caso anterior, no tiene simplemente en sí los valores parciales sino que, sobre la base de la influencia recíproca de esos valores, crea una nueva unidad de valor, que es dependiente de ellos pero que no se constituye a partir de los elementos por simple sumación. Un ejemplo de esto es la composición musical donde los valores de los elementos singulares contribuyen, en un cierto sentido, al valor total, pero no lo componen sino que lo fundan (*fundieren*) como algo nuevo frente a ellos. La diferencia es, entonces, entre sumación de valor y producción de valor

Las leyes de la axiología formal presentadas hasta aquí se refieren a los actos afectivos por medio de los cuales atribuimos a un objeto dado un carácter valioso o no valioso. Estos actos constituyen el pilar fundamental de la ética, pues sin ellos no se puede hablar de motivación práctica en general. Este es precisamente uno de los rasgos más propios de la ética husserliana, a saber, la importancia concedida al hecho de que una proposición práctica del tipo “quiero X” supone la proposición valorativa “considero valioso que X sea realizado”. En palabras de Husserl: “no puedo anhelar ni querer nada, sin estar determinado a hacerlo mediante una valoración precedente”.⁹³ Así, desde el punto de vista de la fundamentación (*Fundierung*), los actos del querer (las proposiciones volitivas) se fundan en actos del valorar (en proposiciones axiológicas), que se fundan, a su vez, en proposiciones dóxicas. De esto se sigue que, desde el punto de vista de la corrección, el obrar correcto se funda en un valorar correcto. En este sentido, Husserl se refiere a la existencia de “conexiones *a priori* de motivación” entre los actos valorantes y los actos volitivos. La relación entre valoraciones y voliciones es entendida en términos de “adecuación” (*Konvenienz*) e “inadecuación” (*Inkonvenienz*): “una voluntad dirigida a un valorar positivo, en cuanto voluntad que se rige por algo dotado de valor positivo, es ella misma correcta. Una voluntad que se dirige contra un valor positivo (que rechaza el valor) o se dirige afirmativamente a un no-valor, es incorrecta, es «inadecuada» (*inkonvenient*), y esta inadecuación, esta contradicción de la

⁹³ “Ich kann nichts begehren und nichts wollen, ohne dazu durch etwas bestimmt zu sein, nämlich bestimmt durch ein vorausgehendes Werten, und es ist gleich, ob das Streben zudem auch durch ein anderes Streben motiviert ist oder nicht. Mein Wollen hat entweder einen Bestimmungsgrund oder mehrfältige Bestimmungsgründe in gewissen Wertungen, in denen das liegt, woraufhin ich gerade das und mit dem Sinn gerade begehre bzw. will“. Hua XXXVII, pp. 81-82.

voluntad contra el valor positivo, es axiologicamente un no-valor”.⁹⁴ Pero si bien la corrección de la voluntad está, por así decirlo, “predelineada” en la corrección de la evaluación presupuesta,⁹⁵ una valoración correcta no es suficiente para establecer la corrección de la meta de la voluntad. Para esto se necesitan leyes de la práctica formal, que añaden a las leyes de la axiología formal leyes acerca de la deliberación y la decisión.⁹⁶

La estructura del razonamiento práctico es pensada por Husserl en analogía al razonamiento silogístico: así como en un razonamiento lógico las premisas son el fundamento lógico de las conclusiones, en la esfera práctica el querer los medios es motivado por el querer el fin (*Ziel*). Desde el punto de vista de la motivación racional, podemos decir que a la motivación de la conclusión por las premisas en el juicio corresponde la motivación de los medios por el fin. En lo que concierne a las leyes de la práctica formal, muchas de las reglas que rigen la esfera de la voluntad son casos particulares de leyes generales que se extienden a todas las especies de tomas de posición. Así, por ejemplo, “si un querer positivo es correcto, el correspondiente querer negativo (omisión) es incorrecto” o “si una decisión o una acción tienen un estatus legítimo (*rechtmäßigen Bestand*), la no decisión y la abstención de la acción no tienen legitimidad (*Rechtmäßigkeit*)”.⁹⁷

Una ley fundamental en la esfera de las leyes volitivas de la elección (*Willensgesetze der Wahl*) enuncia que, cuando un sujeto se halla en una situación práctica en la que debe elegir entre dos posibilidades, aunque se proponga realizar un valor que es en sí mismo positivo, si la realización voluntaria de ese valor impide la realización de un valor más elevado (que es también él mismo parte del ámbito de posibilidades prácticas) la realización del valor inferior tiene valor negativo y da lugar a una elección errónea. Esta ley se aplica también a una elección entre múltiples miembros, de suerte que “si n bienes entran en juego en una elección como posibilidades prácticas, de modo tal que solo uno de ellos puede ser elegido exclusivamente debiendo ser las demás posibilidades prácticamente rechazadas y, si entre estos n bienes en cuestión, uno es el mejor, la elección de cualquiera de los otros bienes no sólo es de menor valor, sino simplemente sin valor (*Unwert*)”.⁹⁸ Estas consideraciones dan lugar a la formulación de la llamada “ley de absorción” del siguiente modo: “en toda elección, lo mejor (*das Bessere*) absorbe lo bueno (*das Gute*) y lo óptimo (*das Beste*) toda otra cosa que

⁹⁴ Hua XXVIII, pp. 134- 135

⁹⁵ Cf. Hua XXVIII, p.128

⁹⁶ En sentido estrecho, la ética concierne a este nivel, a la esfera del querer, a la realización práctica de algo *ya considerado como valioso* y, por ende, como un bien práctico a realizar. Un concepto más amplio de ética abarca también a la axiología en la que se funda la práctica.

⁹⁷ Hua XXVIII, p. 126

⁹⁸ Hua XXVIII, p. 133

se ha de apreciar prácticamente en y para sí como buena en sí misma”.⁹⁹ Como veremos en el siguiente capítulo, la ley de absorción reviste una importancia clave, en virtud de que conduce a Husserl a una primera determinación de la ley fundamental de la práctica formal. Así, la exposición de las leyes de la axiología y la práctica formal en las Lecciones de 1914 conduce a Husserl al problema más importante de la ética, a saber, la posibilidad de argumentar a favor de una obligación moral objetiva y universalmente vinculante: el imperativo categórico.¹⁰⁰ Llegado este punto, la tarea que debemos abordar en el siguiente capítulo es esclarecer cómo tiene lugar el pasaje de la exigencia de la absorción a la exigencia categórica. En este análisis hará su aparición uno de los temas clave para el transcurso de la investigación, i.e., la relación entre tal exigencia con la problemática de la imparcialidad práctica.

Antes de pasar a las consideraciones finales, presentamos un esquema de la estructuración de la ética en analogía a la lógica en el que incluimos, junto a las leyes ya presentadas, aspectos de la axiología material correspondiente a los cursos de 1920-1924 que desarrollaremos más adelante.

ÉTICA			
TEÓRICA		NORMATIVA	
AXIOLOGÍA		PRÁCTICA	
FORMAL	MATERIAL	FORMAL	MATERIAL
PRINCIPIO DE CONTRADICCIÓN	ORDENAMIENTO JERÁRQUICO DE VALORES	LEYES SOBRE LA DELIBERACIÓN Y LA DECISIÓN	DETERMINACIÓN DE “LO MEJOR POSIBLE” SEGÚN EL HORIZONTE VITAL PERSONAL E INTERSUBJETIVO
PRINCIPIO DE CUARTO EXCLUIDO			
LEYES DE LA CONSECUENCIA	VALORES ESPIRITUALES ↓ V. DE LA PERSONA (V. DEL AMOR) V. DEL CONOCIMIENTO V. DEL ARTE V. RELIGIOSOS	LEY DE ABSORCIÓN ↓ IMPERATIVO CATEGÓRICO	
LEYES/ RELACIÓN ENTRE VALORES EXISTENCIALES Y NO EXISTENCIALES			

⁹⁹ “In jeder Wahl absorbiert das Bessere das Gute und das Beste alles andere an und für sich als praktisch gut Zu-Schätzende“ Hua XXVIII, p. 136. En un texto correspondiente a un periodo posterior encontramos la siguiente formulación de la ley de absorción: “Donde múltiples valores pueden ser realizados por un mismo individuo en un mismo instante de tiempo, siendo, en cambio, imposible su realización colectiva (por pares o en conjunto), la bondad del más alto de estos valores absorbe la bondad de todos los valores inferiores”. Hua XXVII, p. 31

¹⁰⁰ Cf. Hua XXVIII, p. 137

LEYES DE SUMACIÓN	↓		
LEYES SOBRE LA RELACIÓN PARTES - TODOS	V. HEDONISTAS		

Hua

XXXVII

Hua

XXVIII

V. CONSIDERACIONES FINALES

Según lo expuesto hasta aquí, los escritos tempranos Husserl presentan una concepción de la ética como una disciplina objetiva cuyo rigor y universalidad son sólo comparables a los de la lógica. La defensa de la ética como una disciplina pura y de la validez *a priori* de sus normas debe considerarse en el marco del peligro que suponen las diversas formas de empirismo ético, especialmente del relativismo escéptico en el que derivan las posiciones psicologistas y biologistas. Hemos visto que la extensión de la crítica al psicologismo lógico de los *Prolegómenos* al psicologismo ético se propone mostrar, por la vía negativa, el contrasentido interno en el que caen estas posiciones y, por la vía positiva, que las normas que establecen la corrección de la valoración y la conducta son de carácter absoluto, ya que no se fundan en ciencias empíricas sino en una ciencia teórica. Sin embargo, esto no significa que Husserl niegue la dimensión empírica de la ética, que pase por alto las diferencias entre las culturas y los momentos históricos, y el innegable hecho de que nuestras valoraciones y voliciones se hallan indefectiblemente bajo la influencia y el condicionamiento de nuestra constitución psico-física y nuestra relación con el mundo circundante. Lo que la argumentación presentada pretende mostrar es, como sostiene John Drummond, que “la influencia de estos factores empíricos en nuestra vida ética no es suficiente para justificar la afirmación de que la ética es una ciencia empírica, en la medida de que estos factores solo afectan el modo en que los principios éticos son particularizados en diferentes circunstancias y las prácticas éticas en las que son realizados”.¹⁰¹ La distinción entre el giro normativo de las leyes teóricas y las

¹⁰¹ Drummond, J., “Moral objectivity: Husserl’s sentiment of the understanding”, *Husserl Studies*, 12 (2), 1995, p. 167.

normas técnicas que versan sobre la aplicación y particularización de los principios en la conducta humana (*Technologie*), en la que hemos insistido a lo largo de nuestra exposición, pretende expresar precisamente esta idea.

Sin profundizar detalles que cobrarán su sentido pleno más adelante, es importante señalar que la continuación de la investigación pondrá de manifiesto elementos que, si bien no contradicen, ciertamente atenuan y matizan la posición absolutista hasta aquí presentada, mostrando la necesidad de una complementación material del enfoque exclusivamente formal. Esta complementación no es sólo exigida por consideraciones fácticas sobre la imposibilidad de determinar el deber práctico en un nivel puramente formal, sino también por la analogía misma con la esfera lógica que toma Husserl como hilo conductor. Con esto nos referimos a que, así como la lógica formal solo nos provee una verdad formal, prescribiendo las formas de inferencia correctas sin referencia a los términos materiales, sucede lo mismo con la axiología y la práctica formales: “tener en vista un principio formal, enunciarlo expresamente, puede ser útil pero, así como puede ser útil formular leyes lógicas formales y dejarse apremiar por ellas. Pero la cuestión de qué es bueno, mejor y óptimo no nos es respondida de esta manera”.¹⁰²

En lo que concierne a la determinación del bien práctico, tema que abordaremos a continuación, la necesidad de efectuar una complementación material al enfoque aquí presentado, salta a la vista. Esto es así en virtud de que la delimitación de un campo de posibilidades práctico, al que alude la formulación husserliana del imperativo categórico, implica el reconocimiento de que nuestras evaluaciones y voliciones tienen siempre lugar en una situación y que el contenido material de los juicios será siempre relativo a ella. Así, si bien las leyes formales arriba enunciadas no cambian en la distintas situaciones, su contenido material se revelará como *contextual*. En los escritos del periodo temprano que analizamos en este primer capítulo no encontramos una exposición explícita del *a priori* material de la axiología y la práctica, como tiene lugar, por ejemplo, en las lecciones *Einleitung in die Ethik* de los años 20. Sin embargo, el privilegio concedido al desarrollo de las leyes formales de la razón práctica en las Lecciones de Göttingen no debería llamarnos la atención si tenemos en mente el objetivo central al que Husserl ha dedicado sus primeras reflexiones, a saber, la necesidad de fundamentar las normas éticas en una ciencia formal que evite la caída en las posiciones empiristas criticadas. Esto explica que la determinación material del *a priori*, que los análisis posteriores revelarán como una exigencia, no esté aún en primera línea entre las

¹⁰² Hua XXVIII, p. 140. En otro texto de la misma obra, Husserl habla de la necesidad de “definir un sistema de principios puros y absolutos de la razón práctica, que, librados de la referencia al hombre empírico y sus relaciones empíricas, tome la función de proveer un estándar normativo absoluto para toda conducta humana, *ya sean estos solo formales o también materiales*” (Hua XXVIII, p. 11, cursivas mías).

preocupaciones de Husserl. No obstante, ya en la exposición de la práctica formal de estos cursos, Husserl advierte que sin una consideración material, ni la idea de valor, ni la idea de preferencia o la idea de “lo mejor” a la que alude la formulación de la ley de absorción, tendrían ningún sentido.

“Si no hubiera un *a priori* material no podría distinguirse clases y géneros de objetos, a los que según su esencia específica correspondan *a priori* predicados de valor, así, el concepto de valorar objetivo no tendría ningún contenido y consecuentemente tampoco lo tendría la idea de una preferencia objetivamente predelineada y la idea de algo mejor. Una regulación formal del valorar y el querer bajo la suposición que la materia del valorar y el querer, es decir, la particularidad del contenido de los objetos del valor y la voluntad, pudieran quedar fuera de consideración, es un contrasentido.”¹⁰³

En resumen, el enfoque formal no puede proveer el contenido de nuestras evaluaciones y voliciones, por eso, a la axiología y la práctica formales debe añadirse un *a priori* material de la vida moral libre de la referencia al hombre empírico. En este punto, la ética de Husserl toma un camino que se distancia del intelectualismo de tipo kantiano pero, naturalmente, no para identificarse con una concepción de corte sentimentalista en sentido neto, sino más bien para situarse en una posición intermedia, que mantiene tanto puntos de conexión como de desacuerdo con ambas tradiciones.

¹⁰³ Hua XXVIII, p. 139

CAPÍTULO 2: LA APROPIACIÓN FENOMENOLÓGICA DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO

“Cada hombre se encuentra –habrá que decir con la fórmula kantiana- bajo un *imperativo categórico*. Solo puede ser un «hombre verdadero», valorable como bueno sin más en la medida en que se somete a sí mismo voluntariamente al imperativo categórico; este imperativo no dice otra cosa que: sé un hombre verdadero; conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia, una vida en la razón práctica” (Hua XXVII, 36)

I. INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior hemos visto que la analogía con la lógica ha llevado a las investigaciones de Husserl por un camino que conduce a la formulación de una ley formal superior de la práctica. Inscribiéndose en la tradición kantiana y, en especial, bajo la influencia de Brentano Husserl reconoce la formulación del imperativo categórico como el problema central de la ética. Tal formulación se presenta como el núcleo de un sistema ético que pretende, en su nivel más fundamental, determinar las leyes formales de la acción correcta. En este marco, el objetivo del presente capítulo es esclarecer el significado preciso, la función y el alcance de la apropiación husserliana del imperativo categórico. Como sabemos, el imperativo categórico expresa un deber (*Sollen*) que, a diferencia de las exigencias hipotéticas, se presenta a los sujetos con un carácter incondicionado, esto es, no limitado a una condición determinada, sino válido bajo todo supuesto. Como toda ley esencial, el imperativo categórico expresa una necesidad que es independiente de nuestra vida fáctica pero adquiere significado en su conexión con ella, actuando como guía para nuestra conducta. Según ha sido establecido mediante la exposición de las leyes de la axiología y la práctica formal, toda decisión requiere una toma de posición respecto de un grupo de posibilidades, un acto en el que otorgamos prioridad al valor de una de ellas frente a otras. Así, la posibilidad de formular un imperativo categórico dependerá de la delimitación de un campo práctico con un número determinado de elecciones posibles. En virtud de esto, uno de

Los ejes centrales de la tematización husserliana del imperativo será la posibilidad de convertir la exigencia relativa a la que da lugar la ley de absorción en una exigencia objetiva. En este contexto, el análisis de Husserl nos enfrenta a un tema que será de especial relevancia para nuestra investigación ulterior: la exigencia de imparcialidad práctica sugerida por la apelación a un “espectador desinteresado” (*unbeteiligte Zuschauer*) y la idea de un *summum bonum formaliter spectatum*. A partir de allí nos dedicamos a mostrar que las consideraciones objetivas acerca de la corrección de la voluntad revelan su insuficiencia y plantean la necesidad de una reelaboración noética de la exigencia categórica, es decir, una consideración del “vivenciar” (*erleben*) en la evidencia la racionalidad de una meta volitiva, que hace de una voluntad meramente correcta (*richtig*) “la mejor voluntad” (*der beste Wille*). Vale aclarar que, si bien el eje central del capítulo es la presentación del tema realizada por Husserl en las lecciones de Göttingen, en el análisis de algunos de los problemas que plantea la concepción husserliana del imperativo adelantamos aspectos que Husserl desarrolla recién en cursos posteriores, especialmente en lo que concierne al concepto de “la mejor vida posible”. En estos casos serán indicadas las referencias a las obras tardías. La última sección del capítulo estará dedicada a la elucidación del carácter específico de la apropiación fenomenológica del imperativo categórico mediante el análisis de las críticas realizadas por Husserl a quien fuera su referente ineludible en la elaboración de una ética formal: Immanuel Kant.

II. LA DETERMINACIÓN FORMAL DEL IMPERATIVO

La ley de absorción formulada en el marco de la práctica formal conduce a la idea de un bien superior o “mas alto” (*höchstes Gut*). La determinación de la corrección de la voluntad depende de un proceso de ponderación de alternativas tendiente a determinar cuál de ellas posee el mayor valor en una situación concreta. La noción de “absorción” nos permite determinar qué opción tiene un valor superior: solo aquella que absorbe el valor de toda otra, sin ser ella misma absorbida, posee valor práctico absoluto. Lo “debido” (*Gesolltes*), luego, es lo mejor dentro de una disyunción de miembros. Correlativamente, querer algo que en un campo de posibilidades dado posea menor valor es incorrecto; una voluntad correcta (*richtig*) es una voluntad que quiere la realización del bien más alto. Tomando como eje esta ley, en sus lecciones tempranas sobre ética y axiología, Husserl enuncia la determinación formal del imperativo categórico con la siguiente fórmula: “¡Haz lo mejor entre lo alcanzable en toda tu esfera de influencia práctica!” (*Tue das Beste unter dem erreichbaren Guten innerhalb deiner*

jeweiligen praktischen Gesamtsphäre!).¹⁰⁴ Esta formulación coincide con el imperativo categórico de Brentano, quien en sus lecciones sobre ética, junto a la fórmula “elige lo mejor entre lo alcanzable” (*Wähle das Beste unter dem Erreichbaren*), incluye también una formulación negativa que prescribe “nunca te decidas en tu elección por un valor menor entre lo alcanzable”¹⁰⁵ (*Entscheide dich in deiner Wahl niemals für etwas minder Gutes unter dem Erreichbaren*). A la formulación noética de Brentano –según Husserl “ciertamente sobrecargada” pero que “no debe mejorarse en nada esencial”-¹⁰⁶ se agrega el principio noemático según el cual “lo mejor entre lo alcanzable en todo el ámbito práctico no solo es comparativamente lo mejor sino lo único prácticamente bueno”.¹⁰⁷ Una formulación posterior del curso de 1914 retoma una expresión popular asimismo recogida por Brentano y enuncia que “en el círculo de lo prácticamente alcanzable, *lo mejor es enemigo de lo bueno*; descartar lo mejor es incondicionalmente incorrecto, elegir lo mejor posible es exigido incondicionalmente como lo único y, por eso, absolutamente correcto”.¹⁰⁸

En toda situación volitiva hay algo que es exigido, excepto en aquellas en las que todas las posibilidades prácticas concernidas sean igualmente indiferentes (adiáforas). En este caso no se puede decir que se actúe correctamente o incorrectamente al elegir la realización de una opción entre otras ya que no hay allí ningún deber, nada es exigido.

“Quien elige algo indiferente –bajo el supuesto de que no hay ningún bien positivo en cuestión- no entra en conflicto con ningún deber, no actúa de modo inconveniente, no actúa de modo incorrecto, pero tampoco de manera correcta, conveniente, en el sentido de la voluntad. No hace nada que sea debido, pero no hay allí tampoco ningún deber. No ejercita la razón volitiva, esta última solo concierne a la conveniencia”.¹⁰⁹

¹⁰⁴ Hua XXVIII, p. 142. El imperativo categórico hace su primera aparición en el curso *Problemas fundamentales de ética* dictado en 1908/1909 en la Universidad de Göttingen y se reitera en los cursos de 1911 y 1914. El Apéndice IX de Hua XXVIII recoge la formulación del curso de 1908/09 incluyendo una leve modificación respecto de la arriba citada: “Haz *en todo momento* lo mejor entre lo alcanzable en toda tu esfera de influencia *racional*” (“Tue jederzeit das Beste unter dem Erreichbaren in der gesamten, deiner *vernünftigen* *Einwirkung unterworfenen Sphäre!*” cursivas mías). Esta formulación agrega la referencia temporal (*jederzeit*) y la mención a la racionalidad. Hua XXVIII, p. 350.

¹⁰⁵ Brentano, F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Franziska Mayer Hillebrand (ed.), Francke Verlag, Bern, 1952, p. 307 – Cf. También *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Kraus (ed.), Hamburg, 1955, p. 16.

¹⁰⁶ Hua XXVIII, p. 351

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ “Im Kreis des praktisch Erreichbaren ist das Bessere der Feind des Guten; das Bessere hintanzusetzen ist unbedingt unrichtig, das Bestmögliche <zu> wählen, ist unbedingt gefordert als das einzige und darum absolut Richtige.” Hua XXVIII, p. 140.

¹⁰⁹ “Wer ein gleichgültiges wählt –unter Voraussetzung, daß kein positiv Gutes in Mitfrage ist-, streitet mit keinem Sollen, verhält sich inkonvenient, verfährt also nicht unrichtig, aber auch nicht im Willenssinn richtig, konvenient. Er tut nicht Gesolltes, aber es ist auch kein Sollen da. Aber Willensvernunft übt er nicht, diese geht nur auf Konvenienz”. Hua XXVIII, p. 135

A esto Husserl agrega que en el caso en que el dominio práctico esté compuesto solamente por valores negativos, lo que es correcto es la omisión.

“Toda decisión o querer dirigido a un no-valor es, considerado en sí mismo, incorrecto. De modo que una elección, una pregunta volitiva que se dirige exclusivamente a no-valores, da como resultado, que toda decisión de elección que culmina aquí positivamente es incorrecta. Esto significa que: es correcto omitirlos, sin plantear la pregunta sobre qué es más o menos malo”.¹¹⁰

Por otro lado, no se puede exigir *a priori* de un sujeto aquello que él no puede alcanzar: lo que debo está determinado por lo que puedo, de modo que “lo que alguien no puede hacer, no debe tampoco hacerlo” (*Was jemand nicht kann, das soll er auch nicht*).¹¹¹ Para ilustrar esta limitación práctica Husserl se refiere al plan de ser un jefe de ejército, un gran reformador o el fundador de una religión, y sostiene que se trata de metas que dependen de tantas circunstancias azarosas que debo aceptar que sería altamente improbable alcanzarlas, incluso si considero que poseo los dones que se requieren para ello: “tengo un horizonte vacío pleno de posibilidades vacías [...] a ese horizonte puedo tratarlo como no existente. Tengo que limitarme a los bienes alcanzables con certeza o con una cierta probabilidad finita”.¹¹² El criterio de posibilidad de realización práctica restringe aquello que puede ser exigido, así como también lo que puede ser objeto de la voluntad en general. En este sentido, en los estudios sobre fenomenología de la voluntad incluidos en el mismo curso, Husserl sostiene que la voluntad, a diferencia del mero desear, implica la conciencia de la posibilidad de realización práctica de lo querido. El deseo y la voluntad se presentan a menudo entrelazados, pero el simple desear no es un querer y no es correcto decir que quiero aquello que sé que no puedo cumplir. La voluntad tiene un límite en cuanto no puede dirigirse a algo ideal, ni tampoco a algo pasado; un acto volitivo se refiere siempre a algo futuro prácticamente posible.¹¹³ La consideración de lo prácticamente posible otorga un rol a la subjetividad que no tiene análogo en la esfera de la verdad y el juicio. Una verdad objetiva lo es en sí misma, no lo es para tal o cual sujeto. En contraste, lo que es para mí una posibilidad práctica, puede no serlo para otro sujeto. Las posibilidades prácticas se hallan referidas al sujeto volitivo del

¹¹⁰ “Jedes auf ein Unwertes gerichtete Entscheiden bzw. Wollen ist an sich betrachtet unrichtig. Also eine Wahl, eine Willensfrage, die ausschließlich auf unwerte geht, ergibt die Antwort, dass jede Wahlentscheidung unrichtig ist, die hier positiv ausläuft. Also da heißt es: Alles abzulehnen ist richtig, ohne weiter die Frage nach mehr oder minder schlecht aufzuwerfen.” Hua XXVIII, p. 134

¹¹¹ Hua XXVIII, p. 149

¹¹² Hua XXVIII, p. 158

¹¹³ Cf. Hua XXVIII, p. 103 ss

caso, nunca son idénticas para dos sujetos, ni tampoco lo son para un mismo sujeto, en virtud de que se modifican en cada punto temporal (*Zeitpunkt*). Cada sujeto y el mismo sujeto en distintos puntos temporales pueden y, por consiguiente, “deben” (*sollen*) algo distinto.¹¹⁴

A excepción de los casos mencionados, la formulación del imperativo expresa la convicción de que en toda elección con un número finito de opciones hay una mejor opción y que lo “téticamente”¹¹⁵ exigido es dirigir la voluntad hacia ella y hacia ninguna otra. Naturalmente, un imperativo categórico requiere que la determinación de “lo mejor” no deje ningún lugar a equivocidades, lo absolutamente debido no puede ser, por su sentido mismo, “lo relativamente mejor”. Sin embargo, la determinación del deber mediante la ley de absorción mantiene aún un resto de relativización pues ¿cómo es posible establecer de una vez por todas que un valor y, por consiguiente, el deber al que da lugar, no puede ser absorbido por otro? Husserl reconoce que la sola noción de absorción no da lugar aún a un deber absoluto, sino a un deber relativo, es decir, que no llegamos aún a un imperativo categórico, sino en todo caso a uno “bajo reserva” (*unter Vorbehalt*).¹¹⁶ El pasaje de un deber bajo reserva a uno categórico supone aún algunas precisiones.

III. EL CAMPO PRÁCTICO Y EL ESPECTADOR DESINTERESADO

Husserl se refiere a la situación arriba anunciada del siguiente modo:

“¿Qué define a un imperativo categórico? Precisamente, la imposibilidad de ser absorbido. ¿Pero sabemos por adelantado que hay en cada caso dado para el sujeto volitivo un deber no absorbible, algo mejor que no puede ser superado? Lo único que sabemos es que en toda elección que tiene lugar en un campo práctico delimitado consistente en un número finito de opciones hay una mejor, en caso de que haya en el campo práctico algún bien en absoluto. Lo mejor puede ser ocasionalmente ambiguo, podemos conformarnos con eso. Es un axioma que dada una pluralidad de *optima* iguales, es erróneo no elegir uno de ellos o que elegir uno de ellos, no importa cual, es correcto o prácticamente requerido aunque solo sea de manera relativa. Manifiestamente, la

¹¹⁴ “Einen Willen für sich herausnehmen und nach seiner Wahrheit fragen, das ergibt nie eine Wahrheit für sich und an sich gültig. Jede Willenswahrheit ist nur Wahrheit im universalen Willenszusammenhang des betreffenden Willenssubjekts, nur im Bezug auf das volle individuelle Leben kann von der Wahrheit irgendeines Willens, also von dem, was das Subjekt darin wahrhaft soll, gesprochen werden. Was ich soll, ist bestimmt durch das ‚ich kann‘ und was ich kann ist ein anderes, als was ein jeder andere kann” Hua XXXVII, 252

¹¹⁵ Husserl utiliza los términos “categórico” y “tético” como sinónimos. Cf. Hua XXVIII, p. 214

¹¹⁶ “Diese Absorption schafft aber kein absolutes, sondern im allgemeinen nur ein relatives Sollen oder, wie wir besser sagen, kein Sollen schlechthin, sondern nur ein Sollen unter Vorbehalt. Wir können auch Kantische Ausdrücke heranziehen und sagen, einen “Kategorischen Imperativ” bekommen wir dabei nicht”. Hua XXVIII, p. 136

relatividad, la validez bajo reserva de una elección cualquiera reside en que le falta una delimitación de validez última. Pues es casual hacia dónde dirige su interés volitivo la persona que elige y hasta dónde abarca la disyunción en cuestión. El puede incorporar nuevas posibilidades prácticas y, a cada ampliación del dominio práctico, hablando de modo general, el *optimum* se modificará. Con esta ampliación, los miembros absorbidos en los niveles previos podrían incluso adquirir una nueva significación. Lo que es mejor en una elección y en los límites de su dominio práctico es lo exigido prácticamente, pero solo bajo la restricción de que esta ampliación no dé como resultado algo mejor que lo absorba”.¹¹⁷

A la luz de esto, el pasaje desde la exigencia hipotética, a la que da lugar la ley de absorción, a la exigencia categórica incondicionada requiere considerar el campo de acción práctico *como si* estuviera objetivamente cerrado:

“Es claro que la posibilidad de un imperativo categórico depende de la posibilidad de descubrir un dominio práctico determinado que le pertenezca objetivamente, un campo de acción (*Wirkungsfeld*) práctico que le pertenezca objetivamente, que sea objetivamente cerrado y que no sea susceptible de ampliación, y esto por cada momento (*Zeitpunkt*) en el que el yo se pueda plantear una pregunta volitiva en general. ¿Hay posiblemente algo tal para un yo singular?, ¿o lo hay *a priori* para todo yo?”¹¹⁸

Como adelantamos en el apartado anterior, el ámbito de posibilidades en cuestión es determinado por la referencia al sujeto volitivo y a cada momento temporal en que él se plantea la toma de decisión. Como no puede ser descartado *a priori* que la modificación del ámbito práctico (mediante la adición de opciones elegibles) modifique el valor de cada una de las posibilidades singulares, solo cuando el ámbito de posibilidades está cerrado y el punto temporal determinado, la ley de absorción da lugar a un deber objetivo. El resultado debe ser la exposición de una disyunción *completa* de bienes alcanzables; en esta disyunción, además, cada miembro debe estar constituido de tal manera que no pueda ser ampliado por ningún aumento de bienes u otros objetos valiosos sin perder valor práctico. En relación con tal disyunción ideal se dice entonces que “lo mejor entre estos posibles bienes prácticos es lo

¹¹⁷ Hua XXVIII, p.136

¹¹⁸ Hua XXVIII, pp. 136-137

únicamente exigido, es lo mejor entre lo alcanzable, es lo absolutamente debido.”¹¹⁹ Luego, que dos sujetos elijan de maneras distintas o que el mismo sujeto en distintos puntos temporales elija de manera distinta tiene como único fundamento legítimo el hecho de que su situación fáctica es en cada caso diferente: “las mismas leyes de esencias, materiales y formales, exigen, naturalmente según el caso de aplicación, decisiones diferentes, pero en cada caso exigen una decisión determinada.”¹²⁰

En este punto, Husserl apela a una idealización que concierne tanto al campo de acción como al sujeto volitivo. El imperativo formal no puede prescribir actuar de una manera específica a menos que se estipule un rango limitado de posibles elecciones, que por definición, es decir, *idealiter*, no sean susceptibles de ampliación. Por su parte, el sujeto debe situarse a sí mismo en una posición de neutralidad o imparcialidad desde la cual observa y juzga su elección desde el punto de vista de su corrección. Así, el ámbito de posibilidades prácticas para un sujeto concreto *en cuanto campo de acción idealmente cerrado* debe ser accesible al razonamiento de todos los sujetos, de modo que “si un sujeto actúa correctamente, todo otro sujeto debería actuar del mismo modo, si su campo práctico es transformado en el de la persona que actúa, y esto se justifica precisamente en el hecho de que lo que prescribe la corrección son leyes de esencia que solo encuentran aplicación en el caso singular dado fácticamente y en el sujeto fáctico”.¹²¹ Siguiendo las leyes de la razón axiológico-práctica, todo sujeto debería ser capaz de calcular (*berechnen*) cuál sería la demanda ética objetiva en una situación específica.

“El observador imparcial es un sujeto que valora racionalmente, que se convence de que las convicciones que fundan su acción son correctas, que las evaluaciones del bien son efectuadas con corrección, que lo que valoramos como bueno debería, en efecto, según su esencia, y así generalmente, y según las leyes aprioricamente materiales del valor, ser valorado como bueno; y que en la esencia de los valores de bien, son exactamente tales preferencias y ningunas otras las que tienen un sostén legítimo, que, por ese motivo, lo mejor es efectivamente lo mejor”.¹²²

¹¹⁹ Hua XXVIII, p. 351

¹²⁰ Hua. XXVIII, p. 139

¹²¹ Hua XXVIII, p. 139. Otro fragmento del mismo texto amplía la idea a la que nos referimos del siguiente modo: “incluso si el dominio de la voluntad práctica de cada sujeto es distinto del de otros sujetos –si, por hablar en general, no son bienes de la misma especie los que entran en cada uno de los dominios de este tipo, y si, por consecuencia, lo que es mejor prácticamente es diferente para cada uno de los sujetos–, todo sujeto racional debe por lo menos reconocer que allí donde alguien evalúa con corrección algo como bueno de tal o tal forma, todo aquel que toma en consideración la misma materia debería evaluar del mismo modo; y de la misma manera, todo sujeto racional debería evaluar que, si un dominio contiene tales o tales bienes como posibilidades prácticas, para tal dominio lo mejor se halla pre-delineado *idealiter*”. Hua XXVIII, p. 138

¹²² Hua XXVIII, pp. 138-139

El punto de vista de la axiología y la práctica formales y la noción de un espectador imparcial aluden, como señala F. Trincia, a un “control neutral de la corrección”¹²³ de la decisión, realizable por cualquier sujeto. Esta posición de neutralidad deja fuera de consideración la orientación del agente hacia metas personales; la acción correcta es precisamente la que trasciende esos condicionantes en dirección hacia un punto de vista externo. En resumen, la ficción de un “observador” o “espectador imparcial” (*unbeteiligte Zuschauer*) deja en evidencia la actitud metodológica de “desapego” que demanda la acción ética. Ahora bien ¿es posible ser imparcial no solo respecto de los demás sujetos sino respecto de mí mismo y de mis propias metas?, y ¿por qué debería esforzarme por actuar imparcialmente en vistas a actuar moralmente? En los siguientes capítulos abordaremos con mayor profundidad la relación entre la exigencia de imparcialidad práctica y la acción ética y veremos que en sus análisis posteriores Husserl ofrece una respuesta distinta a este interrogante. Por el momento es preciso enfatizar que la exigencia de imparcialidad que expresa la alusión a un espectador desinteresado es parte del nivel formal de reflexión ética y, en este sentido, como advertirá Husserl más adelante, representa un punto de vista incompleto, que debe ser revisado. En el siguiente apartado comenzaremos a precisar la determinación presentada hasta aquí mediante el señalamiento de un aspecto de la decisión ética analizado por Husserl en las lecciones de Göttingen, que no hemos tomado en consideración aún: que la acción ética no concierne simplemente a la elección de lo mejor, sino a la elección de lo mejor por los motivos correctos.

IV. EL QUERER EVIDENTE

Las consideraciones objetivas hasta aquí presentadas no son completamente satisfactorias para Husserl, no se puede decir aún que “hemos llegado al final”.¹²⁴ La determinación formal del imperativo, que prescribe hacer lo mejor en el ámbito de las posibilidades prácticas, establece una norma para la corrección objetiva de la voluntad. Pero esta norma requiere una complementación, queda todavía un sentido del concepto de “deber” que no ha sido tomado en consideración. El aspecto aún no abordado concierne a las motivaciones de la elección, pues, según advierte Husserl, una voluntad correcta en términos objetivos puede no ser “la

¹²³ Trincia, F.S., “The Ethical Imperative in Edmund Husserl”, *Husserl Studies*, 23, 2007, p. 172.

¹²⁴ “¿Hemos llegado al final?, ¿es lo que hemos conseguido satisfactorio en todo respecto? Nuestra consideración objetiva ha finalizado; ella dio lugar a una determinación puramente formal de lo absolutamente debido en cada momento y para cada sujeto; ¿Pero es esto debido categóricamente un verdadero imperativo categórico?, ¿tiene el concepto del deber hacer (*Tun Sollen*) aún otro sentido, que aún no hemos tomado en cuenta?” Hua XXVIII, p. 152

mejor voluntad” (*der beste Wille*), si lo que está en su base no es un acto racionalmente motivado. La analogía con la esfera del juicio es nuevamente útil para ilustrar este punto. Un juicio puede dirigirse a la verdad y, si es confirmado mediante la constatación de un estado de cosas verdadero, decimos que es correcto (*richtig*). Sin embargo, la persona que juzga puede juzgar correctamente de manera casual (*zufällig*), o bien guiada por una determinación pasiva que carece de motivación en la intuición evidente. Lo que está en juego aquí es la distinción entre un juicio meramente correcto y un juicio racional. Juzgar racionalmente no es simplemente juzgar correctamente; un juzgar correcto puede serlo por obra del azar y no porque quien juzga está convencido de su pertinencia (*Triftigkeit*). Lo mismo sucede en la esfera de la voluntad. La voluntad puede ser ciega o puede ser evidencial (*einsichtig*), o, lo que es lo mismo para Husserl, racional (*vernünftig*). La mejor voluntad no puede ser ciegamente o casualmente correcta, “la voluntad es la mejor voluntad cuando es evidencial”.¹²⁵ De este modo, lo exigido incondicionalmente no es solamente querer lo mejor, sino una voluntad que en la intuición evidente se dirige hacia lo mejor de manera racional. Esto significa que “no sólo debo preguntarme qué puedo, y sopesar qué es lo mejor, y adoptar en mí mismo una actitud racional, sino que debo deliberadamente aspirar a la meta de la mayor claridad y racionalidad posibles, por medio de lo cual no solo aseguro algo mejor relativamente sino que en la intuición evidente misma le agrego un nuevo valor.”¹²⁶ Así, la mera corrección (*Richtigkeit*) del juicio no le atribuye valor al juicio mismo cuando no es realizado sobre el fundamento de una motivación racional. Cuando el sujeto se decide racionalmente –evidencialmente– por lo mejor en su campo práctico agrega al querer objetivamente correcto un valor superior. Husserl sostiene que “solo en estos casos, lo que confiere valor residiría originariamente en el juicio mismo, la corrección residiría originariamente en la evidencia intuitiva y determinaría originariamente lo tenido por valioso”.¹²⁷ En este “juzgar evidencial”, al que se refiere Husserl, el sujeto que juzga vivencia (*erlebt*) el auténtico deber, vivencia la motivación racional; no enuncia simplemente “esto es así”, sino que se orienta a los fundamentos y a las razones de lo juzgado. Tenemos ahora la conciencia evidente de la corrección del juicio y precisamente porque el juicio tiene en sí mismo el valor de la evidencia, reconocemos con evidencia el valor de su objeto. El valor del juicio y el valor de lo mentado en el juicio refieren uno a otro en la medida en que el sujeto, en la vivencia de la racionalidad de la elección, constituye él mismo la corrección de la meta

¹²⁵ Hua XXVIII, p. 356

¹²⁶ Hua XXVIII, p. 145

¹²⁷ “Nur in solchen Fällen liege das Wertgebende originär im Urteilen selbst; die Richtigkeit liege originär gegeben in der Einsichtigkeit und bestimme dann originär die Werthaltung“ Hua XXVIII, p. 152

volitiva. Husserl habla en este contexto de “un cumplimiento mediante la meta (*Ziel*) misma, un cumplimiento interno de la adecuación de la mención en el darse de lo mentado”.¹²⁸ De este modo, el imperativo objetivo continúa siendo válido en su exigencia de hacer lo mejor entre lo alcanzable, pero lo que comienza a cobrar relevancia es el momento noético de la exigencia. Bajo estas consideraciones el imperativo categórico no solo demanda hacer lo mejor entre lo alcanzable sino que es complementado con la expresión noética: “¡Quiere *evidencialmente* lo mejor entre lo alcanzable!”;¹²⁹ “¡Quiere y actúa racionalmente! Si tu querer es correcto, no es simplemente por eso valioso; solo el querer racional es valioso”.¹³⁰

“Sólo cuando el sujeto del querer [...] él mismo en su querer se deja determinar por motivaciones racionales, cuando no cede ciegamente en su voto volitivo, sino que constituye originariamente en su querer la corrección de la meta (*Zielrichtigkeit*), es en sí mismo consciente de un deber que corresponde adecuadamente al querer; solo entonces tiene valor originario”.¹³¹

De esto se sigue que una persona enfrentada a un campo práctico objetivamente cerrado puede actuar en conformidad con el imperativo categórico cuando reconoce las relaciones entre valores y entre valores y bienes. Un aspecto aquí ausente, que Husserl comenzará a tomar en consideración en los textos de los años 20 es que la acción según el imperativo categórico supone no sólo que el sujeto considere la racionalidad de cada acto de elección (como sostiene hasta aquí), sino que se considere *a él mismo*, en cuanto sujeto ético, como un ser racional y ponga como *telos* de su vida individual (y, como veremos más adelante también, de toda otra vida) la idea de una vida en el sentido de la razón. Hemos visto que la corrección de la voluntad se halla pre-delineada en la corrección de la valoración que subyace a ella, i.e., para que un acto volitivo sea considerado correcto, la valoración que está en su base debe ser correcta. Lo desarrollado aquí nos demuestra que, para que una voluntad no sea meramente correcta, sino una voluntad racional, debe estar comprometida con ciertos valores; no se trata de evaluar y querer casualmente de manera correcta sino de reconocer en la evidencia el valor de la racionalidad de una meta. Esta actitud de reconocimiento no es un acto puramente intelectual, es precisamente una “actitud práctica”, es decir, entraña un componente afectivo. Estas consideraciones ponen en primer plano un aspecto sobre el que ya hemos llamado la atención al referirnos a la necesidad de delimitar un campo de acción

¹²⁸ Cf. Hua XXVIII, p. 153

¹²⁹ “Wolle einsichtig das Beste unter dem erreichbaren!” Hua XXVIII, p. 357

¹³⁰ Hua XXVIII, p. 153.

¹³¹ Ibid.

práctico para pasar de una obligación relativa a un deber objetivo, a saber, que en lo que concierne a su aplicación el imperativo husserliano presenta un cierto carácter hipotético¹³² o tentativo. Esto es, que mientras que, desde un punto de vista teórico, el imperativo categórico representa una ley puramente formal, desde el punto de vista de su aplicación, la exigencia de hacer lo mejor posible representa un deber relativo a:

1. El carácter contingente del campo práctico (dependiente del sujeto volitivo y del punto temporal)
2. El reconocimiento *eidético* de valores específicos, de las relaciones entre valores y las relaciones entre valores y bienes

A estos requisitos podremos agregar más adelante, mediante el análisis de los cursos de década del 20 una tercera condición:

3. El conocimiento *práctico* de que la realización de estos valores es indispensable para toda vida humana, i.e., el reconocimiento del valor superior de la vida conforme a la razón (lo que Husserl llama “la mejor vida posible”)

Al ser parte del nivel inferior (decimos “inferior” en el sentido de “nivel más fundamental”) de reflexión ética, la determinación formal del imperativo concierne solamente a las relaciones formales entre valores y las relaciones formales de preferencia práctica. Para comprender cómo tiene lugar la aplicación del imperativo tenemos que considerar que, a fin de establecer bienes que funcionen como correlatos de tales relaciones y, de este modo, como propósitos de nuestras acciones (representando valores positivos), se supone la complementación de actos del sentimiento. En virtud de que no puede decidir lo que es debido objetivamente según su contenido particular, el imperativo categórico necesita una captación de valores como motivos de la acción. Más aún, el ordenamiento jerárquico de los bienes pertenecientes a la esfera práctica requiere la aprehensión de un bien que reconocemos como materialmente superior, cuya legitimidad se presenta como una exigencia ante nosotros. En resumen, las reflexiones de Husserl sobre el imperativo categórico se originan en el marco de la práctica y la axiología formales, pero apuntan más allá de ella al requerir la complementación sistemática de un *a priori* material de la vida afectiva, concebida por Husserl en el sentido de una lógica del sentimiento (*Gefühlslogik*) análoga a la lógica del

¹³² Sobre el carácter hipotético del imperativo husserliano véase también Schuhmann, K., „Probleme der Husserlschen Wertlehre“, *Philosophisches Jahrbuch*, (98), 1991, p. 112

juicio (*Urteilslogik*). En este punto, el camino de la ética husserliana se separa de la tradición kantiana que considera que la elaboración de una ética *a priori* exige dejar fuera de consideración la particularidad del contenido de los objetos del valor y la voluntad. Por este motivo, una de las mejores formas de comprender en su especificidad la apropiación fenomenológica del imperativo es analizar las críticas dirigidas por Husserl al imperativo categórico kantiano.

V. LA CRÍTICA AL IMPERATIVO CATEGÓRICO KANTIANO¹³³

Antes de abordar las críticas dirigidas específicamente a la formulación kantiana del imperativo categórico, atendamos brevemente a algunos de los rasgos generales de la concepción husserliana de la ética kantiana. En una reflexión sobre la relación de Husserl con la filosofía práctica kantiana, Roberto Walton ha resumido con claridad el punto focal que explica la compleja relación entre ambos filósofos, al sostener que es la búsqueda de un auténtico motivo moral la cuestión que vincula a Husserl con la ética kantiana y a la vez lo distancia de ella.¹³⁴ Husserl concede a Kant el mérito de haber luchado por una “moral del deber” (*Pflichtmoral*), oponiéndose, así, al modo en que las morales del sentimiento han conducido a la ética a consecuencias escépticas. Pero lamenta que en su búsqueda de un auténtico motivo moral Kant haya compartido el mismo prejuicio de aquellos a quienes criticaba, a saber, la sensualización de la esfera de los sentimientos, la comprensión de la vida afectiva como un condicionante fáctico que obstaculiza la acción según normas de la razón. Para comprender la posición de Husserl sobre la ética kantiana debe considerarse que él concibe la historia de la ética como la lucha entre dos perspectivas: la moral sentimentalista (*Gefühlsmoral*) y la moral intelectualista (*Verstandesmoral*), posiciones que expresan, a su vez, la oposición tradicional entre empirismo y racionalismo. En este contexto, la ética

¹³³ Husserl dictó cursos sobre la ética kantiana en varias ocasiones. En nuestro análisis tomaremos como referencia dos cursos en los que expuso con gran detalle su posición acerca del tema: el curso *Grundfragen der Ethik* de 1902/03 y el curso *Einleitung in die Ethik* dictado en 1920 y repetido en 1924. La sección dedicada a la ética kantiana correspondiente al primer curso mencionado ha sido publicada en el tomo XXVIII de *Husserliana* (pp. 402-418) y el curso de 1920/24 se encuentra publicado en *Husserliana* XXXVII (pp. 200-243). En lo que concierne a la literatura secundaria publicada sobre el tema, el estudio más amplio sobre la relación general entre Husserl y Kant es la obra de Iso Kern *Husserl und Kant* (Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964). Sobre temas específicamente éticos hasta el momento el estudio más profundo es el de Thomas Cobet, *Husserl, Kant und die praktische Philosophie* (Würzburg, Königshausen und Neumann, 2003). Otros textos que tratan el tema son: Peucker, H., “Husserl’s Critique of Kant’s Ethics”, *Journal of the history of philosophy*, Vol. 45, n° 2, 2007, pp. 309-319; Rinofner-Kreidl, S., “Husserl’s Categorical Imperative and his related critique of Kant”, Luft & Vandeveld (eds.), *Epistemology, Archeology, Ethics. Current Investigations of Husserl’s Corpus*, Continuum, London/New York, 2010, pp. 188-210; Trincia, F.S., “The Ethical Imperative in Edmund Husserl”, *Husserl Studies*, 23, 2007, pp. 169-186; Walton, R., “Ética de la razón pura y ética de la mejor vida posible”, en *Anuario de filosofía jurídica y social*, Vol. 24, (2004), pp. 63-81

¹³⁴ Cf. Walton, Roberto., “Ética de la razón pura y ética de la mejor vida posible”, *Anuario de filosofía jurídica y social*, Vol. 24, (2004), p. 63.

fenomenológica asume la tarea de superar la oposición que ha dominado la discusión ética, integrando las ventajas y desechando las desventajas de cada una de estas corrientes.¹³⁵ Así, Husserl comparte con el racionalismo la convicción de que hay una validez objetiva en ética pero rechaza la suposición de que esta validez se funda exclusivamente en una facultad intelectual. En este marco, Husserl considera que la lucha contra el relativismo ha conducido al racionalismo kantiano a la presunción de que la motivación de la voluntad debe radicar en principios supra-empíricos y que una ley práctica de validez objetiva exige indefectiblemente la exclusión de todo componente proveniente del sentimiento. En términos generales, podemos decir que, al naturalizar la esfera de la razón, la ética kantiana, según el análisis de Husserl, ha pasado por alto las diferencias fenomenológicas y cualitativas entre sentimientos, las leyes de esencias que rigen la esfera afectiva y, por sobre todo, la relación entre valoración y motivación volitiva. Bajo estas consideraciones, en el curso *Einleitung in die Ethik* Husserl comienza su exposición crítica de la ética kantiana aludiendo a la distancia que separa sus análisis de los auténticos análisis fenomenológicos:

“Nosotros, quienes, en cuanto fenomenólogos, hemos aprendido a no dejar pasar ningún concepto filosófico sin preguntar por su crédito, por su origen en fuentes de la conciencia originaria dadora de sentido, y a no dar por válida ninguna proposición *a priori* que no hayamos captado en la intuición pura como necesidad de esencias, no podemos sino tomar las deducciones kantianas con reservas. La deducción kantiana es una muestra de una argumentación trascendental realizada desde arriba. Se mantiene alejada de todos los análisis fenomenológicos”.¹³⁶

La caracterización de la deducción kantiana como una argumentación realizada “desde arriba”, debe comprenderse en relación con el modo en el que Husserl piensa a la ética fenomenológica como una ética que se ocupa, en primera instancia, de esclarecer la constitución originaria de los conceptos morales en el sentimiento. En este sentido, a diferencia de la ética kantiana, ella es una “ética desde abajo” (*Ethik von unten*),¹³⁷ es decir, una ética que reflexiona sobre los niveles más fundamentales de nuestra conciencia moral. En la medida en que la conciencia moral incluye la valoración, pues solo sobre su base es posible

¹³⁵ La estrategia de reconducción a los errores cometidos por la tradición y el desvelamiento de la insuficiencia de las dicotomías que gobernaron la discusión ética a lo largo de la historia es también un motivo de inspiración brentaniana. En efecto, también Brentano con sus lecciones sobre ética pretendió mostrar un camino que une a las dos facultades humanas que el racionalismo y el empirismo habían separado. (Cf. *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, p. 151; *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, p. 82)

¹³⁶ Hua XXXVII, p. 212

¹³⁷ Hua XXVIII, p. 414

hablar de volición,¹³⁸ se impone al fenomenólogo necesariamente la tarea de estudiar el modo en que el carácter valioso de los objetos es dado originariamente en actos afectivos. Vemos así, que si bien las motivaciones de la ética husserliana en sus orígenes, en lo concerniente a fundamentación de una ética *a priori* y a la crítica al relativismo escéptico, son de indudable inspiración kantiana, uno de los rasgos más propios de la ética fenomenológica se define precisamente en oposición a ella. No obstante, el reconocimiento del rol de los sentimientos en la fundamentación de la ética no redonda en un retroceso a las posiciones empiristas criticadas, sino que depende de una reinterpretación de los conceptos en juego. Así, a la tesis kantiana según la cual “todos los principios prácticos, que presuponen un objeto (una materia) de la facultad de desear cómo fundamento de determinación, son en su totalidad empíricos y no pueden dar una ley práctica”,¹³⁹ Husserl opone una concepción de la ética que, sin renunciar al carácter *a priori* de la razón práctica, toma en consideración la vida afectiva, poniendo de relieve la legalidad esencial que la recorre. Para la ética fenomenológica es fundamental reconocer que los sentimientos no son solo un tema de la organización psicofísica humana y que la relación entre el objeto y el sentimiento que motiva el acto volitivo no es gobernada de forma meramente empírica por leyes causales naturales, sino por leyes de esencias. En este sentido, Husserl sostiene que:

“Kant no captó el verdadero sentido del *a priori*, a saber, *a priori* en el sentido de generalidad esencial pura, que es captada de modo indudable como absoluta, como una validez independiente de toda facticidad casual. Lo que nos interesa especialmente es que él desconoce que, como en todo ámbito, así también en toda esfera de sensibilidad reinan tales leyes esenciales puras. No es de ningún modo cierto que la sensibilidad es sin más un título para la mera empiria y que excluye una necesidad incondicionada de la validez”.¹⁴⁰

¹³⁸ “¿Es pensable un querer libre de valoración, de sentimiento? ¿No sería un querer tal un contrasentido, como lo sería un tono sin intensidad, un color sin extensión o una representación sin algo representado? *A priori*, en universalidad esencial incondicionada, todo sujeto volitivo debe ser un sujeto valorante, sintiente.” Hua XXXVII, p. 214; “Querer, valorar, representar son una unidad entrelazada mediante fundamentación intencional: el representar da el objeto mentado, la valoración del objeto representado da el valor mentado, el querer mienta la realización de la objetividad valorada. Todo discurso sobre motivos en el sentido de fundamento volitivo, de fundamento de determinación de la voluntad tiene su origen en esta fundamentación del querer en un contenido de valor [...] Una motivación en la cual el yo como yo que quiere no fuera motivado por ningún contenido de valor, esto es, por ningún sentimiento, es simplemente impensable”. Hua XXXVII, pp. 214- 215

¹³⁹ Kant, KpV, AA (05): 21. 14-16 (Cito según la edición académica: Kant, Immanuel: Gesammelte Schriften Eds.: Vols. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Vol. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, a Vol. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 ss)

¹⁴⁰ Hua XXXVII, p. 226

Si bien no es nuestra intención detenernos aquí en la caracterización de la noción husserliana del *a priori* y la posibilidad de un *a priori* material bastará con señalar que, como se sigue de la cita, la fenomenología husserliana sostiene que la legalidad *a priori* no solo concierne a las relaciones entre conceptos sino también a cada región ontológica, de este modo, también a las relaciones esenciales entre contenidos. Lo que Husserl intenta enfatizar es que, al definir el *a priori* en sentido negativo, esto es, como “independencia de la experiencia”, es decir, de contenidos materiales, la noción de *a priori* material es, para Kant, contradictoria.¹⁴¹

Volviendo a las objeciones a la ética kantiana, hemos mencionado que Kant no reconoce las diferencias fenomenológicas entre sentimientos. Este señalamiento alude al hecho de que, para Kant, no es relevante qué tipo de sentimiento determina nuestra voluntad, pues “todos los principios prácticos materiales como tales son sin excepción de la misma clase y se hallan bajo el principio general del amor propio y de la propia felicidad”.¹⁴² En términos generales, lo que es rechazado por Kant es la diferencia establecida tradicionalmente entre una facultad de desear inferior (que equivaldría al placer sensible) y una facultad de desear superior (que equivaldría al placer espiritual). Al no reconocer tal diferencia, Kant concluye que toda voluntad determinada por un sentimiento es guiada por un principio meramente empírico válido subjetivamente que, por este motivo, no puede servir como fundamento de la moralidad. La defensa husserliana de las diferencias cualitativas en la esfera sensible pone en primer plano que es absurdo subsumir todos los tipos de placeres, por ejemplo, el placer por la música, por el arte en general, por una teoría o el que podemos sentir por una comida, bajo el título de “afección patológica”.¹⁴³ En este punto es asimismo importante señalar que el desconocimiento de los distintos tipos de sentimientos que afectan a la voluntad impide a Kant reconocer diferencias entre distintas formas de motivación volitiva. Como hemos visto, uno de los rasgos más propios de la ética husserliana es la convicción de que el valor de la voluntad está determinado por el valor de su fundamento motivacional, y que una voluntad buena lo es en virtud de que es motivada por un contenido positivamente valioso. En este contexto, una de las deficiencias más graves que Husserl detecta en la posición kantiana es el rechazo del fundamento motivacional de la voluntad. Desde un punto de vista fenomenológico, la noción kantiana de una voluntad determinada solo por fundamentos

¹⁴¹ El ejemplo paradigmático del *a priori* material husserliano es la afirmación de que imposible un color que no tenga extensión. Se trata en este caso de un conocimiento que requiere de la experiencia pero que no por esto pierde carácter necesario. Cf. Hua XIX/1, p. 257

¹⁴² Kant, KpV, AA (05): 22. 6-8

¹⁴³ En el mismo sentido, en *Grundlegung und Aufbau der Ethik* Brentano se pregunta: “Wer wollte den Genuß beim Rauchen einer Zigarrete mit dem Genuß, der edlen Freude beim Anhören einer Beethovenschen Symphonie oder beim Anblick einer Raphaelischen Madonna vergleichen?!” (Brentano, F., Op. Cit., p. 186)

formales, esto es, por ningún sentimiento, “es pura y simplemente impensable”.¹⁴⁴ En resumen, así como ha utilizado argumentos racionalistas para defenderse de las consecuencias relativistas del empirismo ético (ver capítulo I), Husserl critica a la ética kantiana con argumentos que ponen de relieve elementos propios de la tradición sentimentalista.¹⁴⁵

Sobre la base de esta presentación general, atendamos, ahora sí, a las críticas dirigidas específicamente al imperativo categórico. Cabe aclarar que Husserl no concedió mayor relevancia a las diferentes formulaciones del imperativo kantiano. En sus críticas se refiere generalmente a la formulación básica (*Grundformel*) que prescribe: “Obra de modo tal que la máxima de tu voluntad pueda valer siempre al mismo tiempo como principio de una legislación universal”.¹⁴⁶ El siguiente texto del curso *Grundfragen der Ethik* de 1902/03 resume las deficiencias de las que, de acuerdo con Husserl, adolecería el imperativo kantiano:

“Toda acción realizada según una máxima que no es apta para convertirse en ley universal, es inmoral. Y esto significa que: es inmoral si el intento de generalizar la máxima en cuestión, considerada de modo puramente formal, resulta en una contradicción. ¡Pobres hombres! En este momento tengo hambre y estoy sentado a la mesa para comer. Hay ternera asada ¿me es permitido comer? Si lo hago, la máxima subyacente es la siguiente: una persona hambrienta sentada a la mesa en la que es servida ternera asada, comerá la ternera asada. ¿Podemos interpretarla como una ley general? Claramente no. ¿Y qué sucedería con seres inteligentes que fueran por naturaleza herbívoros?, dañarían seriamente sus estómagos y colapsarían. Como la máxima señalada no puede ser interpretada como una ley general, consecuentemente, es inmoral comer ternera asada. En virtud de que esto es válido para todo alimento posible, deberíamos morir de hambre a fin de no contradecir la ley moral. Sin embargo, podríamos intentar reformular la máxima, por ejemplo, toda persona hambrienta, comerá. Pero inmediatamente chocamos con una deficiencia inherente al carácter formal de la ley y del método que determina la posibilidad de generalización: evidentemente esta proposición puede ser aplicada de modo arbitrario. En todos los casos la máxima puede ser formulada de distintas maneras, incluyendo circunstancias de acción más generales o menos generales. De este modo, se da lugar a posibilidades diferentes y opuestas de generalización. Esto se muestra también en los ejemplos de Kant, por ejemplo, en el caso

¹⁴⁴ Hua XXVIII, p. 215

¹⁴⁵ A la luz de esto, una de los problemas centrales de la ética fenomenológica es si realmente logra combinar el reconocimiento de la importancia de la vida afectiva para la ética con la necesidad de determinar una obligación moral objetiva. En otras palabras, si tiene éxito en combinar las ventajas de ambas perspectivas y evitar, al mismo tiempo, los peligros que amenazan a cada una de ellas.

¹⁴⁶ “Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne”. Kant, KpV, AA (05): 30.38-39

del préstamo de dinero. Si formulamos la máxima del siguiente modo: no es necesario que nadie mantenga sus promesas, podríamos concluir: de este modo, nadie haría una promesa nunca más, y la ley sería anulada. Pero ¿qué pasaría si formuláramos: no es necesario que nadie mantenga una promesa en los casos en los que no hay un reconocimiento escrito? En estos casos las personas serían más cuidadosas con sus documentos. A propósito, es bastante extraño argüir que la ley práctica sería anulada si no quedaran casos de aplicación posibles. ¿Es anulada una ley penal si resulta como consecuencia de su implementación que los ciudadanos no roban o matan más?, ¿no prueba, por el contrario, su eficacia cuando tiene este efecto?, ¿y no es éste el propósito al que sirve su implementación?”¹⁴⁷

En primer lugar, hay claramente una crítica dirigida a concepción kantiana de las máximas de la acción, más específicamente, un cuestionamiento de su relevancia. Esta crítica a la irrelevancia de las máximas tiene como objetivo poner en tela de juicio la relevancia del imperativo categórico mismo. Por otro lado, Husserl se suma a una larga tradición que critica el carácter formal del imperativo kantiano. Así, consideradas desde un punto de vista histórico, las críticas a la trivialidad de las máximas, la inmoralidad y el formalismo del imperativo kantiano no presentan una gran novedad. Más aún, debemos reconocer, en favor de Kant, que hay ciertos aspectos de la crítica de Husserl que se basan en una comprensión no totalmente adecuada de los conceptos kantianos. En este sentido, hemos visto que Husserl se refiere al caso de un sujeto que se halla en la situación de universalizar una máxima que no puede ser interpretada como ley general. Sin embargo, el ejemplo tomado para criticar la noción de máxima (la proposición “una persona hambrienta sentada a la mesa en la que es servida carne asada, comerá carne asada”), desde el punto de vista kantiano, no es más que una determinación subjetiva de la voluntad referida a un caso concreto, y, en sentido estricto, no constituye una máxima sino una intención moralmente irrelevante. Una máxima o regla de acción es una instrucción reconocida voluntariamente concerniente a la dirección de la decisión. En rigor, para Kant, lo que se determina a través de la ley moral no es nunca una acción singular. Luego, a esta objeción Kant podría responder que no debemos confundir las máximas de acción o reglas con cualquier tipo de decisión sobre cómo actuar en un caso concreto aquí y ahora.¹⁴⁸ La determinación “debo consumir ternera asada” no puede aspirar de

¹⁴⁷ Hua XXVIII, p. 415.

¹⁴⁸ R.J. Sullivan se refiere al uso inadecuado del imperativo kantiano del siguiente modo: “[...] many readers have been led to think that we should use the Categorical Imperative in all our everyday decisions. They have been misled into thinking that Kant claimed that our immediate moral decisions must look something like this: (1) *Major premise*: The Categorical Imperative; (2) *Minor premise*: The maxim of a possible action, for example, I want to try to become a philosophy teacher; (3) *Conclusion*: Therefore I should not try to become a

manera razonable a convertirse en regla universal porque, como Husserl mismo señala, hay seres para quienes la ingesta de carne es perjudicial. En resumen, no es correcto afirmar que *toda* intención constituye una máxima. La ética kantiana no sólo admite la existencia de intenciones que son *moralmente irrelevantes* (como comer ternera asada cuando tengo hambre o dar un paseo después de cenar) sino también de máximas que son *moralmente indiferentes*, i.e., que si bien no dan lugar a contradicciones pueden ser realizadas prácticamente sin necesidad de universalización. Otro tanto ocurre con la crítica relativa a la aplicación de las leyes. Todo indica que Husserl no tiene en consideración la diferencia existente entre una ley que por principio no puede ser aplicada, ya que daría lugar a una contradicción (este sería el caso del popular ejemplo de quien hace una promesa con la intención de no cumplirla) y la no aplicación de una ley por motivos contingentes (el caso de la ley penal mencionado por Husserl). Si bien estos señalamientos no agotan las posibles respuestas que pueden ofrecerse desde la ética kantiana, bastan para mostrar que un análisis detallado podría resolver algunos de los problemas señalados por Husserl.¹⁴⁹ Por lo demás, no es nuestro interés aquí defender a Kant de las acusaciones de Husserl, sino mostrar cómo las críticas de Husserl a Kant contribuyen a precisar su propia posición. En este sentido, el imperativo husserliano se distancia de la formulación kantiana y de los peligros que, de acuerdo con él, ella acarrearía al no referirse a máximas sino a acciones singulares *en la medida en que ellas realizan ciertos valores en circunstancias particulares*. De este modo, una voluntad que no actúa en conformidad con el imperativo es una voluntad que, o bien falla en captar o aprehender las leyes axiológico-prácticas correspondientes, o bien carece de la motivación necesaria para hacerlo. Si alguien comete un error en su conducta ética, esto no sucede porque ha actuado según un principio no universalizable y tampoco porque ha sido influenciado por la sensibilidad, como sostendría Kant, sino porque no ha elegido bien. Por otro lado, Husserl relaciona la posibilidad de formular máximas arbitrariamente en una situación dada con su crítica al carácter formal del imperativo, que, como ya hemos señalado, constituye la objeción más difundida a la ética kantiana desde Hegel. En sintonía con esta tradición crítica, Husserl señala que la sola posibilidad de universalizar una máxima no puede

philosophy teacher (or anything else, nor should anyone else!). The implied reasoning process is this: if we were to apply the Categorical Imperative directly to this case and ask whether the maxim in question could also be a universal law for everyone, we should have to conclude that no one should try to teach philosophy, for then there would be no one to tend to all the other things that need doing, there would not be enough teaching jobs available, and so on. It is clear that using the Categorical Imperative in this fashion ends in an absurdity [...] What has gone wrong is a confusion between the kind of deliberation appropriate only to testing very general maxims for their moral acceptability and the kind of deliberation appropriate to our immediate decisions about how to act". Cf. Sullivan, R.J., *An introduction to Kant's ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 42.

¹⁴⁹ En este sentido, en el caso de la objeción concerniente a la aplicación de una ley penal podría señalarse también la diferencia establecida por Kant entre leyes judiciales y leyes morales.

garantizar su corrección ética e incluso puede justificar acciones inmorales. Se subraya, en este contexto, que el paralelo con la lógica muestra que, así como las leyes lógicas formales no son suficientes para determinar la corrección de las proposiciones materiales y establecer qué es verdadero, tampoco las leyes éticas formales pueden alcanzar para definir lo que puede ser considerado bueno.¹⁵⁰ De este modo, si bien la crítica de Husserl al formalismo kantiano, puede llamar la atención para quien considere que, tomando sólo su determinación formal, el imperativo husserliano tendría el mismo defecto, lo cierto es que la formalidad del imperativo tiene un sentido distinto para Husserl ya que no excluye ni la motivación, ni el contenido y ni el objetivo de la acción ética. Así, la convicción husserliana relativa a que, para decidir si en una circunstancia dada algo es éticamente exigido es preciso evaluar el objeto de la voluntad y no sólo su adecuación a reglas formales, salva a su imperativo de caer en un formalismo obsoleto. Finalizamos, de este modo, con un texto de Husserl en el que expresa esta idea:

“La capacidad de universalización tomada de modo puramente formal es algo completamente vacío. Tenemos que saber por otro medio lo que es relevante y lo que no, qué motivos son correctos y cuáles no, para fundar las máximas como correctas y para poder reconducirlas a la ley universal que las justifica. El mero saber que si la máxima es correcta, es conforme con la ley –por tanto que ha de ser reducida a una pura ley- no puede nunca proveernos la ley misma-; y sería totalmente erróneo construir una fórmula por medio de una universalización cualquiera para luego observar si implica o no alguna contradicción”.¹⁵¹

VI. CONSIDERACIONES FINALES

Antes de finalizar es preciso referirnos a una última cuestión, que facilitará el pasaje al siguiente capítulo. Hemos señalado insistentemente que el imperativo, tal como lo entiende Husserl, requiere una captación de valores como motivos del obrar y que esta captación motivante tiene lugar por medio de actos del sentimiento. Así, a la pregunta ¿qué hace de una voluntad una voluntad buena? hemos respondido que un acto volitivo no puede ser calificado como bueno por motivos puramente cognitivos. Especialmente a través de la crítica a la ética kantiana ha quedado de manifiesto que, para Husserl, todo acto de la voluntad está basado en una aprehensión de valores mediante actos pertenecientes a la esfera de la afectividad y que llamamos “bueno” a lo que en un acto de valoración aprehendemos como positivamente

¹⁵⁰ Cf. Hua XXVIII, p. 137-142

¹⁵¹ Hua XXVIII, p. 417-418

valioso y, en virtud de las reglas de conveniencia práctica, tomamos como correlato de nuestra voluntad, asumiéndolo como meta a realizar. Ahora bien, una de las amenazas que acecha a toda teoría que reconoce el rol constitutivo de la afectividad para la ética es la posibilidad de que los conceptos éticos fundados en actos afectivos sean reducidos a acontecimientos psicológicos contingentes de los cuales no se puede predicar ningún tipo de normatividad. En sentido contrario, un problema igualmente grave surge si, al intentar evitar esta reducción, se culmina en una concepción teorética de los actos de la esfera afectiva. En la ética husserliana esta última amenaza se ve agudizada por el hecho de que la razón lógica presenta una ventaja frente a la razón práctica, a saber, ella no solo tiene la posibilidad de determinar validez y legitimidad en su propio ámbito, sino también en todos los ámbitos de juicios posibles, esto es, también en el ámbito de la razón valorativa y volitiva. La razón práctica es, para Husserl, una razón “muda y, en cierto modo, ciega”,¹⁵² que necesita actos de la razón lógico-teórica que lleven a la luz aquello que es por ella mentado. Como veremos a continuación, Husserl defiende una concepción de los actos del valorar y el querer que no los reduce a conocimientos de carácter teorético pero que, a la vez, pretende conservar para ellos una exigencia de evidencia y legitimación. En este sentido, la analogía entre ética y lógica a la que nos hemos referido en el capítulo anterior en el marco de la refutación del escepticismo ético, expresa una analogía entre distintos lados de la razón que se asienta, en su nivel fundamental, en la analogía entre los distintos tipos de actos. El intento de Husserl en este punto consistirá en mostrar la existencia de una validez y legitimidad propias de la esfera afectiva, análogas a las pertenecientes a la esfera teórica, pero no reducibles a ella. Esta presunción no sólo debe ser sostenida sino también demostrada. De este modo, se impone la tarea de esclarecer la relación existente entre razón teórica y razón axiológico-práctica y, con ello, determinar la función específica de los actos afectivos. Este será el tema del siguiente capítulo.

¹⁵² Hua XXVIII, p. 68

CAPÍTULO 3: ANÁLISIS INTENCIONAL DESCRIPTIVO DE LA ESTRUCTURA DE LA CONCIENCIA

AFECTIVA

I. INTRODUCCIÓN

Una de las tareas primarias que implica la investigación científica de la conciencia es la clasificación y descripción de la estructura de los actos de cada ámbito correspondiente. Esta investigación tuvo un importante antecedente en la psicología descriptiva de Franz Brentano, quien sin embargo, de acuerdo con Husserl, mediante su distinción entre fenómenos psíquicos y físicos, no llegó a captar la clase completa de los fenómenos de conciencia.¹⁵³ Si bien Husserl compartió con su maestro la idea de que la cientificidad de la filosofía reposa en una detallada descripción de la estructura de la conciencia, consideró asimismo de gran importancia que ella sea concebida como una descripción eidética, esto es, como una descripción que avanza desde la esfera empírica hacia consideraciones *a priori* de carácter esencial.¹⁵⁴ La fenomenología es, para Husserl, una doctrina descriptiva que debe definir en conceptos rigurosos la esencia genérica, no sólo de los objetos, sino también de las distintas clases de vivencias. Por este motivo, especialmente en sus años de Göttingen, Husserl emprendió un análisis de la conciencia, que intentó abarcarla en todas sus modalidades, esto es, no sólo en su modalidad intelectual, sino también en su dimensión valorativa y volitiva.

¹⁵³ “Der Begriff des sinnlichen Inhalts dürfte zusammenstimmen mit Brentanos Begriff des physischen Phänomens, wobei freilich keine Rede davon sein kann, dass die ergänzende Klasse, die alle übrigen Erlebnisse befasst mit Brentanos psychischen Phänomenen zu identifizieren wäre, obschon er mit seiner Unterscheidung von physischen und psychischen Phänomenen eine Einteilung zu haben glaubt“. Hua XXXVIII, p. 21

¹⁵⁴ El análisis eidético es realizado mediante el método de variación eidética o imaginativa. Este método comienza con el análisis particular de una instancia empírica o imaginativa (es decir, actual o posible) del tipo a ser investigado, considerando sus cualidades particulares en relación con el todo del que ellas forman parte. El método consiste en variar sistemáticamente en la imaginación los componentes de un objeto o vivencia con el fin de determinar cuáles son sus componentes esenciales, i.e., aquellos que no pueden ser eliminados sin que el objeto o vivencia deje de ser el que es y constituyen, de este modo, su núcleo invariante. La variación eidética aísla condiciones necesarias para que un objeto o vivencia sea de cierto tipo, estas condiciones son *a priori* o esenciales. Dos aspectos del método de variación que me interesa resaltar son: (1) no se trata de un método que prescindiera de la experiencia y se lleve a cabo exclusivamente mediante operaciones de la razón, sino que comienza con la experiencia y va más allá de ella; (2) el objetivo del método es la identificación de un *eidós* o esencia y, si bien no tenemos razones para cuestionar que las condiciones que identificamos como esenciales no lo sean, esto no significa que el resultado al que llegamos no pueda ser corregido y ampliado en una nueva experiencia. Husserl discute el método de variación eidética en diversos textos. Cf. especialmente, Hua III, I § 69-70 y *Erfahrung und Urteil*, § 87.

Esta “gigante vivisección de la conciencia”¹⁵⁵ constituye uno de los legados más valiosos que nos ha dejado su filosofía y es la base sobre la que se asienta la elaboración de una ética fenomenológica.

Ya en el curso *Grundfragen der Ethik* de 1902/03, del cual, como hemos señalado en la introducción, se conservan sólo algunos fragmentos, Husserl subrayó el rol central que cumple el análisis de la conciencia afectiva en la tarea de fundamentación científica de la ética. En virtud de que la conducta humana se halla motivada por emociones y sentimientos, siendo un contrasentido la negación de este hecho fundamental, el análisis de los conceptos éticos exige comenzar por su estudio. Así, la clarificación fenomenológica de los conceptos morales y el análisis descriptivo de los actos del valorar y el querer en los que tenemos una experiencia originaria de valores, bienes, obligaciones y deberes constituyen las tareas fundamentales por las que debe comenzar toda reflexión que pretenda establecerse sobre una base firme. En este sentido, como hemos mencionado, a diferencia de otros abordajes en ética, la ética fenomenológica es una “ética desde abajo”,¹⁵⁶ esto es, una ética que se ocupa, en primera instancia, de clarificar el origen y significado de nuestros conceptos morales y las condiciones más elementales de su constitución. Asimismo, es preciso señalar que gran parte de las reflexiones de Husserl sobre la conciencia emocional y volitiva tienen lugar en el marco del intento de elaborar una crítica de la razón axiológico-práctica y constituyen un esfuerzo por incluir a esta esfera en una teoría y crítica fenomenológica de la razón comprensiva y unificada.¹⁵⁷ La razón no es algo que sólo pertenezca a la esfera intelectual sino que rige toda la vida humana. Esta vida no sólo consta de actos teóricos sino también de actos emotivos y volitivos, de modo que también ellos deben ser comprendidos bajo normas de la razón. En resumen, la investigación de la dimensión afectiva no sólo respondió a un interés epistémico por esclarecer la función de los actos de esta esfera, sino también a la intención de elaborar una ética que, sin renunciar a la racionalidad, tome a la vida sentimental como su fundamento.

¹⁵⁵ Fink, “Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit“, en *Nähe und Distanz, Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, Karl Alber Verlag, 1976, p. 219

¹⁵⁶ “Endgültige Ergebnisse dürfen wir nur erhoffen, wenn wir eine Ethik von unten betreiben, wenn wir in geordneter Stufenfolge die immanenten Erlebnisse deskriptiv analysieren, in welchen die ethischen Grundbegriffe wurzeln, wenn wir aufgrund dieser Analyse den Ursprung der ethischen Begriffe nachweisen, ihnen dadurch Klarheit und Deutlichkeit verleihen; wenn wir dann endlich die fundamentalen Axiome, die aufgrund der geklärten Begriffe völlig evidenten Prinzipien feststellen, auf denen alles vernünftige Werten und Wollen beruht und welche die Rede von der ‚Vernunft‘ im Werten und Wollen, ihren Sinn, umgrenzen“. Hua XXVIII, p. 414.

¹⁵⁷ Cf. Melle, U., “Husserls deskriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse“, en: R. Breeur y U. Melle (eds.), *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet, Phaenomenologica 201*. Dordrecht, Springer, 2012, p. 232.

En este contexto, el presente capítulo se propone presentar los lineamientos fundamentales del temprano análisis husserliano de la conciencia afectiva siguiendo el esquema que presentamos a continuación: en primer lugar, partiendo de la constatación de que una de las claves fundamentales para comprender la naturaleza de los actos afectivos es la teoría husserliana de la “fundación” (*Fundierung*) de los actos, nos referimos al modo en que opera el modelo de fundación en la esfera de la intencionalidad afectiva. En segundo lugar, abordamos un aspecto que, a nuestro entender, constituye el punto de orientación de la investigación de la intencionalidad afectiva: la tematización de los actos no objetivantes presente en la V. *Investigación Lógica*. En tercer lugar, nos referimos al análisis de la razón afectiva emprendido por Husserl principalmente en las lecciones *Grundprobleme der Ethik* (1908-1909), tomando como eje el paralelismo entre razón axiológico-práctica y razón teórica. Pondremos especial énfasis en el modo en que Husserl da cuenta allí de la experiencia de valoración mediante un entrelazamiento entre conciencia dóxica y conciencia afectiva, que da lugar a una interpretación de la soberanía de la razón lógica en un sentido no intelectualista. En este contexto, hacemos referencia, asimismo, al análisis sobre la conciencia afectiva presente en los dos primeros libros de *Ideas*, especialmente en lo que concierne al concepto de “percepción del valor” (*Wertnehmung*) y a la noción de “toma de posición afectiva” (*Gemütsstellungnahme*). El eje que guiará la exposición en todas sus instancias es la problemática relativa a la determinación del carácter intencional de los sentimientos, su función específica en la constitución de lo valorado y al complejo vínculo entre sentimientos y objetivación.

II. EL MODELO DE FUNDACIÓN DE LOS ACTOS EN LA ESFERA DE LA INTENCIONALIDAD AFECTIVA

En un conocido pasaje de *Ideas I*, Husserl sostiene que el mundo no está ahí para mí como un mero mundo de cosas, sino como mundo de valores, como mundo práctico. En la inmediatez de nuestra experiencia los objetos no aparecen en cuanto meras cosas, sino con caracteres de valor, como agradables o desagradables, atractivos o no atractivos; y los hombres y los animales no me son dados tan solo en cuanto hombres o animales en general sino como mis amigos o mis enemigos, mis parientes, mis servidores, etc.¹⁵⁸ Considerado desde el punto de vista de los correlatos, los objetos de mi entorno poseen dos tipos de determinaciones: determinaciones cósmicas (*sachliche Bestimmungen*) puramente naturales (*rein naturale Bestimmungen*), que ganamos mediante la percepción, y determinaciones de sentido o de significado (*Bedeutungsbestimmungen - Sinnbestimmungen*). Estas últimas no son “en sí y por

¹⁵⁸ Cf. Hua III.I, p.58.

si” (*in sich und für sich*), sino que se hallan referidas a nuestra conducta práctica y volitiva, y sólo en relación con ella ganan su significado.¹⁵⁹ La idea de Husserl es que, si bien es posible concebir una experiencia completamente separada de emociones y sentimientos,¹⁶⁰ tal experiencia puramente cognitiva del mundo no conforma la gran parte de nuestra vida cotidiana, que, por el contrario, se encuentra gobernada por intereses prácticos.

Al igual que Max Scheler y que otros fenomenólogos, Husserl considera que las propiedades de valor que pertenecen a un objeto son desveladas al sujeto mediante actos afectivos (*Gemütsakte*),¹⁶¹ i.e., son captadas originariamente en una apercepción emotiva. Pero estos actos se hallan fundados en actos dirigidos a las propiedades lógicas del objeto, es decir, en actos dirigidos a los objetos en cuanto meras cosas sin propiedades de valor.¹⁶² Por otro lado, así como los actos afectivos se hallan fundados en actos lógicos, las propiedades de valor se hallan fundadas en propiedades lógicas.

El concepto de “fundación” (*Fundierung*) cumple un rol fundamental en la descripción husserliana de la estructura y naturaleza de los actos afectivos. En lo que concierne a este tema, es preciso poner de relieve que afirmar que una experiencia está fundada en otra no sólo significa que presupone algo como necesario sino también que conforma una unidad con aquello en lo que se funda. Así, decimos que la experiencia del objeto valioso presupone necesariamente una aprensión cognitiva del objeto e implica un momento afectivo que se construye sobre la experiencia cognitiva fundante conformando una unidad con ella. El momento afectivo dirigido a las propiedades de valor conforma una unidad con el momento

¹⁵⁹ Esta idea es expresada en *Erfahrung und Urteil* en los siguientes términos: “El mundo es universo de cosas. Pero las cosas físicas son sólo un caso especial; obras de arte, libros, ciudades y demás son también objetos reales y cosas en el sentido más amplio. A su sentido objetivo, al sentido en el cual estas cosas nos son dadas y son intencionadas por nosotros, pertenecen no sólo determinaciones que provienen de la experiencia dóxica (percepción); ellas también portan determinaciones de sentido que refieren y provienen de nuestra conducta evaluativa y volitiva. [...] Por medio de estas determinaciones, el objeto es determinado no en lo que es en y por sí mismo (*in sich und für sich*) sino en relación a nosotros, a nuestro valorar y querer, según lo que significa para nosotros”. Husserl, E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Landgrebe, L (ed.), Hamburg, Meiner, 1972. p. 318.

¹⁶⁰ Cf. Hua XXVIII, p. 252.

¹⁶¹ El término alemán “Gemüt”, tomado en sentido amplio, refiere, para Husserl, a la esfera afectiva que engloba tanto a los actos del sentir (*Gefühlsakte*) como a los actos volitivos (*Willensakte*) y, en sentido estrecho, refiere sólo a los actos valorativos del sentir (*wertende Akte*).

¹⁶² El siguiente ejemplo ofrecido por John Drummond ilustra de manera clara las dos ideas anteriormente presentadas, a saber, que las propiedades de valor de un objeto se hallan fundadas en sus propiedades lógicas y que no son accesibles a una mirada puramente teórica: si estoy haciendo senderismo y necesito martillar un taco suelto, examino las rocas que están a mi alrededor hasta que encuentro una que sea larga y plana. Cuando hallo una roca con estas características, me siento satisfecho. Esta roca es buena para martillar el taco, tiene un valor instrumental para mí. El largo y lo llano de la piedra se hallan presentes de modo perceptivo, pero su ser una buena piedra (buena para martillar) no lo son; su presentación como una buena piedra surge recién en la satisfacción de sentir que ella tiene las propiedades que busco (las propiedades que necesito para hacer lo que quiero hacer). El valor de la roca, su ser buena para martillar, está fundado en su ser larga y plana y en la experiencia directa de que esas propiedades son buenas para martillar, pero no es ganada meramente mediante la identificación de sus propiedades lógicas. Cf. Drummond, J., “Moral objectivity: Husserl’s sentiment of the understanding”, *Husserl Studies*, 12, 1995, pp. 170-171.

cognitivo dirigido a las propiedades lógicas del mismo objeto, y es en esta unidad de momentos lógico-cognitivos y afectivos que reconocemos al objeto como valioso. Luego, los objetos culturales de los que nos ocupamos en la vida cotidiana y de los que, bajo una perspectiva teórica, se ocupan las ciencias del espíritu, son ejemplos de objetos complejos que representan unidades comprensivas (*komprehensive Einheiten*). Aunque de estas unidades, que nos son dadas inmediatamente como totalidades complejas, se pueden resaltar de modo abstracto aspectos o estratos específicos, no es lícito considerarlas como una mera adición de partes independientes. Su unidad, dice Husserl, “no es enlace de dos, sino uno”.¹⁶³ En otras palabras, el concepto de “fundación” en la esfera de la intencionalidad afectiva no alude al montaje de partes distintas que, de modo unilateral, desde abajo hacia arriba (“bottom up”, según una expresión comúnmente utilizada), conforman una objetividad compleja. Sino que debe pensarse más bien como la integración de componentes de sentido en un todo cuya desarticulación en partes individuales no puede ser pensada, sin pensar, *a su vez*, a esas mismas partes (y no solo al todo) de manera distinta. Sobre la fusión de elementos físicos y espirituales, en *Ideas II* Husserl señala que no se trata de un nexo en el que las partes estén “una fuera de la otra”, una vinculación en la que cada parte también pudiera ser “por sí”, prescindiendo de la forma que las enlaza:

“El libro existente, la página de papel existente, tiene un sentido particular, está animada por una mención. El libro con sus hojas de papel, su pasta, etc., es una *cosa*. A esta *cosa* no se engancha una segunda, el sentido, sino que éste PENETRA «ANIMANDO» el todo físico en cierta manera; a saber, en tanto que anima cada palabra, pero, de nuevo, no cada palabra por sí, sino nexos de palabras que se enlazan mediante el sentido en configuraciones dotadas de sentido; éstas se enlazan a su vez en configuraciones superiores, y así sucesivamente. Al animar las apariciones sensibles, el sentido espiritual está FUSIONADO con ellas en cierta manera en vez de solamente enlazado en una yuxtaposición enlazada”.¹⁶⁴

Volviendo al sentido del concepto de “fundación”, ha sido señalado por Thomas Nenon¹⁶⁵ que es preciso distinguir (aunque Husserl mismo no lo haya hecho siempre de manera explícita) cuándo la relación de fundación es interpretada según un modelo ontológico y cuándo lo es

¹⁶³ Hua IV, p. 239 (286)

¹⁶⁴ Ibid., p. 238 (285); Ibid., p.237 (284)

¹⁶⁵ Cf. Nenon, T. “Two Models of Foundation in the Logical Investigations”. En: Hopkins, B., (ed.) *Husserl in Contemporary Context. Prospects and Projects for Phenomenology*, Hopkins, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. 97-114.

según un modelo epistemológico. Ambas interpretaciones expresan una relación de dependencia según la cual una cosa presupone otra, sin embargo, el sentido en el que esta dependencia es concebida es distinta en cada caso. Si bien el análisis de Nenon se restringe a la identificación de dos modelos distintos de fundación en las *Investigaciones Lógicas*,¹⁶⁶ su estudio es de importancia para nuestro tema en tanto pone de relieve que, a fin de comprender la posición de Husserl sobre los actos fundados (en nuestro caso, en lo que concierne a los actos afectivos, aunque esto es válido también para otro tipo de actos), es preciso esclarecer el rol otorgado en cada caso a lo fundante y a lo fundado y el modo específico en el que la fundación es interpretada. El modelo ontológico de fundación describe la diferencia entre objetos independientes (*selbständige Gegenstände*) y objetos dependientes (*unselbständige Gegenstände*) o, lo que es lo mismo, entre contenidos concretos (*konkrete Inhalte*) y contenidos abstractos (*abstrakte Inhalte*). La diferencia consiste en que los objetos dependientes o contenidos abstractos solo pueden existir como momentos o partes de los objetos independientes o contenidos concretos. De este modo, se dice que los objetos dependientes “están fundados (*fundiert*) en” objetos independientes. Como vimos en el capítulo anterior en relación con las leyes de la axiología formal, las diferencias a las que se refiere Husserl no expresa una relación psicológica que se deriva de la facticidad de nuestro pensamiento subjetivo. Se trata de diferencias reales basadas en la esencia misma de los objetos. Las leyes que conciernen a estas relaciones expresan una necesidad objetiva inherente a una diferencia ontológica universal entre contenidos abstractos y concretos, y constituyen, de acuerdo con Husserl, principios ontológicos. Por otro lado, el concepto de “fundación” es abordado en perspectiva epistemológica cuando la pregunta por la relación entre distintos tipos de objetos es reconducida a la pregunta por los distintos tipos de actos en los que tales objetos son constituidos. Es este caso, la pregunta no apunta a dilucidar *en* qué objeto tiene lugar la existencia de otro tipo de objeto, sino sobre qué base puede ser construido un acto de nivel superior. La diferencia aquí es entre actos complejos de nivel superior y actos simples de nivel inferior.¹⁶⁷ En este punto, es fundamental poner de relieve que los actos de nivel superior y sus objetos no son reductibles a los actos y objetos en los que están fundados. Este señalamiento será de especial importancia cuando, en lo que sigue, abordemos la naturaleza de los actos de valoración y su relación con los actos en los que se

¹⁶⁶ Según su análisis, el modelo ontológico de fundación predomina en la III. *Investigación lógica* mientras que el modelo epistemológico lo hace en la VI. *Investigación*.

¹⁶⁷ En la VI. *Investigación Lógica* la diferencia entre actos fundados y actos fundantes es presentada en estrecha relación con la diferencia entre actos categoriales y actos de intuición sensible. Estos últimos no son idénticos a la recepción de datos sensibles (como podría ser asumido por Locke, Hume o Kant) sino a objetos sensibles. Cf. Nenon, op.cit, p. 108.

fundan. En lo que concierne a los distintos niveles en la relación de fundación, antes de continuar, es preciso realizar una aclaración terminológica que, de no tenerse en cuenta, puede dar lugar a malentendidos en la siguiente exposición: en los escritos de Husserl que tomamos aquí como referencia, el término alemán “Wertung” que traducimos por “valoración” puede aludir tanto a la valoración en cuanto sentimiento o experiencia afectiva inmediata (*Wertfühlen*), como al juicio valorativo (*Werturteil*) que tiene lugar sobre la base de esta constatación afectiva. En adelante, cuando pretendemos referirnos a un juicio valorativo hablaremos expresamente de “juicio”, de modo que cuando utilicemos la expresión “valoración”, “vivencia del valor” o “acto valorativo”, nos estamos refiriendo en todos los casos al estrato previo no judicial, que legitima y otorga evidencia al juicio valorativo posterior. El juicio de valoración, de acuerdo con Husserl, constata que a una toma de posición afectiva cualquiera subyace un contenido objetivo que le otorga legitimidad, es decir, verifica si la intención valorativa es plenificada o satisfecha mediante la experiencia del objeto como valioso, una experiencia en la que gana evidencia de la propiedad de valor que le he asignado. Veremos en adelante que, a fin de enfatizar el carácter legitimador de la valoración y rechazar las sospechas de subjetivismo que puedan recaer sobre este concepto, Husserl se refiere a la valoración también con la expresión “percepción del valor” (*Wertnehmung*) en analogía a la percepción (*Wahrnehmung*). En este caso, lo que se tiene en mente es la experiencia afectiva, que al igual que la percepción sensible, es anterior al nivel judicial.

Una vez realizadas estas aclaraciones metodológicas y terminológicas, podemos pasar al análisis de la problemática específica de la razón axiológico-práctica. Como adelantamos, en virtud de que esta problemática se relaciona con la fundación de actos afectivos en actos teóricos, la posibilidad de comprender cabalmente el modo en el que opera el modelo de fundación en la esfera de la intencionalidad afectiva, exige una reflexión sobre la relación entre actos objetivantes y no objetivantes, cuyo punto de orientación se remonta a la *V. Investigación Lógica*. Veamos ante todo qué sucede allí.

III. ABORDAJE DE LOS ACTOS AFECTIVOS EN LAS *INVESTIGACIONES LÓGICAS*

Como sabemos, en las *Investigaciones Lógicas* Husserl retoma algunos principios básicos de la filosofía de Brentano. En primer lugar, la esencia intencional de la vida de conciencia. En segundo lugar, en lo que respecta al modelo de fundamentación de los actos, Husserl no cuestiona la jerarquía brentaniana que ubica a los actos teóricos en la base de la vida de conciencia. No obstante, realiza allí una profunda crítica al principio de la base representativa

de Brentano que le permite, al mismo tiempo, rehabilitarlo. En esta rehabilitación crítica tiene un rol central la distinción entre actos objetivantes y actos no objetivantes.

Según Brentano, todo fenómeno psíquico o es una representación o tiene representaciones por base. El motivo fundamental por el cual Brentano considera a las representaciones como actos fundantes es que ellas serían actos simples que poseen referencia intencional de manera directa, esto es, sin la mediación de “modos de referencia”. Ahora bien, de acuerdo con Husserl, si tomamos esta afirmación, resultaría que la representación constituiría una “excepción chocante”¹⁶⁸ ya que, mientras que cualquier otra esencia intencional es una compleción de materia y cualidad,¹⁶⁹ que sólo abstractamente se puede descomponer en momentos, la esencia intencional de la representación sería meramente su materia. Pero la materia, advierte Husserl, no puede existir aislada, ella sólo puede alcanzar concreción completándose con momentos que están definidos por ley mediante el género supremo “cualidad de acto”, de modo tal que si faltase uno de estos dos momentos no habría esencia intencional. En resumen, la crítica está dirigida al motivo por el cual Brentano considera que la representación es el modo básico de intencionalidad; lo que no admite Husserl es que las representaciones sean consideradas actos fundantes por ser actos carentes de complejidad. Considerando que los actos superiores son, por el contrario, complejos de actos, ya que contienen un acto que da referencia y agregan otro que da el modo de la referencia, el contraste entre actos fundantes y actos fundados en el esquema de Brentano sería equivalente al contraste entre lo simple y lo complejo. Naturalmente, en virtud de uno de los rasgos más propios de su comprensión de la vida de conciencia, Husserl no puede sino rechazar esta concepción. Aún reconociendo que hay actos básicos, toda efectuación intencional es, para él, un entramado o *uno-en-otro* de partes no independientes entre sí. En otras palabras, la conciencia es un ámbito de implicación intencional y el análisis de los nexos complejos de remisión revela que no hay vivencias intencionales simples que cifren en sí mismas la esencia de la vida de conciencia.

Luego de objetar esta doctrina,¹⁷⁰ Husserl rehabilita el principio de la primacía de los actos teóricos reemplazando la función de las representaciones por su teoría de los actos objetivantes. Poniendo por fundamento este concepto, el principio de la base representativa adquiere, para él, un nuevo sentido. Así las cosas, reformulando el principio brentaniano

¹⁶⁸ Hua XIX.I, p. 453

¹⁶⁹ El equivalente a lo que Brentano denomina “modo de referencia” es en las *Investigaciones Lógicas* la “cualidad intencional”.

¹⁷⁰ Husserl rechaza esta doctrina mediante una compleja argumentación en la que, por razones de extensión, no podemos detenernos. Para un análisis más detallado de este tema véase Serrano de Haro, A., “Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos”, *Anuario Filosófico*, 28, 1995, pp. 61-89.

sostiene que “*toda vivencia intencional, o es un acto objetivante, o tiene un acto objetivante por «base»*”.¹⁷¹ De este modo, Husserl deja en pie la relación de dependencia y fundamentación propuesta por Brentano pero poniendo a la base de toda vivencia intencional a los actos objetivantes entendidos como “*un extenso género de vivencias intencionales, que comprende todos los actos considerados, ateniéndose al punto de vista de su esencia cualitativa*”¹⁷². Husserl continúa: “La referencia a una objetividad se constituye siempre en la materia. Pero *toda materia es* –dice nuestra ley- *materia de un acto objetivante*, y sólo por medio de uno de estos actos puede convertirse en materia de una nueva cualidad de acto fundada en dicho acto”¹⁷³. En conclusión, sólo los actos objetivantes pueden poseer materia y el género de los actos que no lo sean sólo la poseerán tomándola prestada, por así decirlo, de la perteneciente originariamente a un acto objetivante que está a su base.¹⁷⁴

Junto a esta clasificación de las vivencias en objetivantes y no objetivantes Husserl realiza una nueva modificación al esquema brentaniano, a saber, la reducción de la división tripartita de las vivencias en representaciones, juicios y actos de amor y odio, a dos clases: actos del entendimiento (*Verstandsakte*) y actos afectivos (*Gemütsakte*). Estos últimos se dividen, a su vez, en actos del sentimiento (*Gefühlsakte*) y actos de la voluntad (*Willensakte*), de modo que finalmente habrá tres clases de actos intencionales: actos del entendimiento (*Verstand*); actos de la afectividad (*Gemüt*) y actos de la voluntad (*Wille*). Esta clasificación de los actos y aquella que los distingue en objetivantes y no objetivantes corren paralelas.¹⁷⁵ Bajo el género de los actos objetivantes fundantes Husserl comprende tanto a las representaciones como a los juicios y al referirse a los actos no objetivantes tiene fundamentalmente en mente ciertas cualidades como los sentimientos de alegría, tristeza, etc.

Llegado este punto podemos establecer que, según este primer modelo de comprensión de los actos del sentimiento, se trata de cualidades abstractas que necesitan una materia intencional que los oriente y al recibir su materia de los actos teóricos que están a su base, simplemente le añaden a estos una nueva cualidad no objetivante, según la estructura acto fundante-acto fundado. Aunque, para ser más específicos, debemos decir que las cualidades del sentimiento dependen fundamentalmente de la cualidad representativa que les da la referencia intencional

¹⁷¹ Hua XIX.I. p. 514 (578)

¹⁷² Ibid, p. 500 (570).

¹⁷³ Ibid, p. 515 (579).

¹⁷⁴ A. Serrano de Haro sugiere que en este modelo la dependencia de los actos del sentimiento y la voluntad respecto de actos cognitivos íntegros no se debe a una conexión puramente fenomenológica entre las vivencias respectivas, sino más bien a una ley apodictica de la ontología formal relativa a que una parte no independiente respecto de otra parte no independiente es parte no independiente del todo en que esta última se incluye. Cf. Serrano de Haro, p. 70.

¹⁷⁵ Esta afirmación, aunque cierta, debe ser restringida pues ambas clasificaciones no se recubren totalmente debido a que Husserl ubica a los actos del entendimiento del preguntar (*fragen*) junto a los actos que no objetivan.

y subsidiariamente de la materia intencional del acto. Vemos, pues, que si bien Husserl considera inviable la idea de que el “mero representar” posea en sí mismo referencia intencional, continúa entendiendo, al igual que Brentano, que hay cualidades que dotan de referencia a un objeto y sobre ellas se montan nuevas cualidades no objetivantes que no modifican la materia intencional primaria.

Ahora bien, ha sido señalado¹⁷⁶ que el intento de dar cuenta de los actos de valoración desde esta concepción, según la cual los actos fundados sólo cumplen el rol de agregar una cualidad a una materia propia de una cualidad de acto heterogénea, es problemático. La consecuencia de este planteamiento sería peligrosa debido a que, al carecer el acto de valoración de un correlato axiológico propio, lo único que expresaría el juicio de valor sería un estado subjetivo. Es decir, la valoración sólo se relacionaría con una referencia subjetiva que no estaría motivada por nada extrínseco a ella. En este sentido, Ullrich Melle concluye que, según la determinación de las *Investigaciones Lógicas*, “los actos no objetivantes no rinden ninguna contribución a la constitución del objeto. Todas las determinaciones de valor o prácticas tendrían, según esto, que aprehenderse como determinaciones de la reflexión. No podría hablarse para los actos no objetivantes de razón en el sentido husserliano”.¹⁷⁷ Recordemos, a fin de comprender esta consideración, que el sentido husserliano de razón remite siempre a posibilidades de verificación y al “tener algo como evidente” y la evidencia, enseña Husserl, es el aspecto noético de una verdad que se predica *de los objetos mismos*.

El déficit de esta concepción, según la interpretación crítica mencionada, no sería ocasionado por la consideración de los sentimientos como actos fundados, posición que Husserl sostendrá aún con posterioridad a las *Investigaciones Lógicas*, sino por la comprensión de estos últimos como actos carentes de cualquier tipo de correlato propio, un punto que es innegablemente asumido por Husserl al afirmar que la materia *total* del acto objetivante fundante es, a la vez, la materia *total* del acto fundado que lo contiene.¹⁷⁸ De esto, se sugiere, parece seguirse que los actos de valoración no desempeñan ningún rol en la constitución del objeto, o de modo más claro, que el acto fundante alberga en sí mismo la materia total de lo que puede ser intencionado. Así, a fin de evitar esta conclusión, sería necesario dar cuenta de una intencionalidad valorativa que tenga un correlato axiológico propio, aunque esto sólo sea

¹⁷⁶ Cf. Serrano de Haro, p. 72; Melle, U., “Objektivierende und nicht-objektivierende Akte”, en Samuel Ijsseling (ed.), *Husserls-Ausgabe und Husserls-Forschung, Phaenomenologica 115*, Dordrecht/Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 1990, p. 41.

¹⁷⁷ Melle, U., Op. Cit, p. 41.

¹⁷⁸ Cf. Hua XIX.I, p. 513-514 (578)

posible en este esquema contando a los predicados de valor como términos intencionales de actos objetivantes,¹⁷⁹ contra la explícita intención de Husserl.

Esta observación pone en cuestión la relación entre los actos afectivos y el tema de la evidencia y la verdad que ocupará intensamente a Husserl en los años posteriores a las *Investigaciones Lógicas*. Por este motivo, es necesario realizar algunas precisiones que contribuyen a una comprensión profunda de la complejidad de la función de los actos afectivos, que es lo que ha dado lugar a las críticas: aunque Husserl caracterice a los actos fundados como actos que en sí mismos carecen de materia, dado que ellos están fundados en otros actos que les proporcionan la representación de la objetividad a la que cualifican, no debe pasarse por alto que nunca sucede que carezcan *efectivamente* de materia. En efecto, resulta evidente que nunca nos sentimos alegres o tristes si no es *por algo*. En otras palabras, es innegable que el sentimiento respecto de un objeto dado es un momento lógicamente distinto de la experiencia meramente cognitiva del objeto, pero es asimismo innegable que tal momento no puede separarse de la experiencia fundante. Esto es, en la medida en que siempre hay razones objetivas sobre las cuales tal estado se funda, no podemos afirmar que él se reduzca sin más a un momento subjetivo puramente inmanente. Este problema remite, en última instancia, a la posibilidad de adscribir referencia intencional a los sentimientos. En relación a este tema, en el § 15 de la V. *Investigación Lógica* Husserl plantea dos cuestiones: por un lado, se pregunta si en la clase de los sentimientos se encuentran especies de vivencias a las cuales sea esencial una referencia intencional y, por otro, si esta referencia puede faltar a otras vivencias de la misma clase.¹⁸⁰ La respuesta a ambos interrogantes es afirmativa. En primer lugar, Husserl analiza los sentimientos en cuanto actos afectivos. En este contexto, contra quienes conciben a los sentimientos como meros estados psicológicos, se propone demostrar su carácter intencional señalando el absurdo que significa negar intencionalidad a los sentimientos bajo la consideración de que ellos deben la referencia a su entrelazamiento con las representaciones en las que se fundan. Se recuerda aquí que, contra la interpretación que sólo reconoce carácter intencional a la representación, Brentano ya demostró que se trata aquí de dos intenciones edificadas una sobre la otra: la que proporciona el *objeto representado* y aquella que proporciona el *objeto sentido*. En este punto, Husserl sostiene enfáticamente que el reconocimiento de que las intenciones secundarias deben su intencionalidad sólo a estar fundadas en las primarias significa al mismo tiempo que ellas

¹⁷⁹ Cf. Serrano de Haro, p. 72.

¹⁸⁰ Hua XIX.I, p. 401 (505)

tienen también aquello que deben a éstas.¹⁸¹ Lejos de privarlas de referencia intencional, su carácter fundado explica y da cuenta de tal referencia.

En segundo lugar, Husserl distingue a los actos afectivos de los sentimientos no intencionales (*nicht intentionale Gefühle*), a los que denomina “sensaciones afectivas” (*Gefühlsempfindungen*) o “sentimientos sensibles” (*sinnliche Gefühle*). Así como los actos afectivos se hallan fundados en actos teóricos, los sentimientos sensibles, tales como el dolor, el placer o el displacer, se hallan fundados en las sensaciones de los sentidos (*Sinnesempfindungen*).

“En la amplia esfera de los sentimientos sensibles no se encuentra nada de caracteres intencionales. Cuando nos quemamos, no cabe ciertamente poner el dolor sensible en el mismo plano que una convicción, una presunción, una volición, etc., sino en el mismo que contenidos de sensación como la aspereza o la suavidad, el rojo o el azul, etc. Si nos representamos semejantes dolores o cualesquiera placeres sensibles, como el aroma de una rosa, la dulzura de un manjar, etc., encontramos también que los sentimientos sensibles se hallan fundidos con las sensaciones pertenecientes a la esfera de éste o aquel sentido, de un modo enteramente análogo a aquel en que se hallan esas sensaciones entre sí”.¹⁸²

Los sentimientos sensibles funcionan como contenidos representantes de actos. Ellos mismos no son actos “pero con ellos se constituyen actos cuando se apoderan de ellas, prestándoles vida, por así decirlo, caracteres intencionales de la índole de la aprehensión perceptiva”.¹⁸³ En otras palabras, son objetos de intenciones, pero no son ellos mismos intenciones. Husserl piensa a los sentimientos sensibles en analogía a las sensaciones de los sentidos y, como vimos en el pasaje citado, considera que están fundidos con ellos del mismo modo en que las sensaciones lo están entre sí. Con todo, hay una característica de los sentimientos sensibles que los distingue de su par análogo: a diferencia de un color, que exige una referencia objetiva como condición de posibilidad, las sensaciones afectivas pueden mantenerse sin referencia objetiva, es decir, pueden durar cuando el objeto que las suscitó ya no está presente.

“Cuando los hechos suscitadores de placer han pasado a segundo término, cuando ya no son apercibidos afectivamente, e incluso quizás ya no son objetos intencionales, la

¹⁸¹ Hua XIX.I, p. 404 (507)

¹⁸² Hua XIX.I, p. 406 (508)

¹⁸³ Ibid.

excitación placentera puede durar todavía largo tiempo; y eventualmente es sentida como agradable; en lugar de funcionar como representante de una propiedad agradable del objeto, es referida meramente al sujeto sensible o es ella misma un objeto representado y agradable”.¹⁸⁴

De acuerdo con esto, la sensación de tristeza o de alegría puede permanecer con independencia del objeto en virtud de que es referida al sujeto. Sin embargo, llamativamente, en otro pasaje de la obra Husserl se refiere a la alegría como un fenómeno en el que “la representación se enlaza con una sensación de placer, que es apercibida y localizada como excitación afectiva del sujeto psicofísico sensible y (al mismo tiempo) como propiedad objetiva: el suceso aparece como recubierto por un velo rosado; la alegría aparece como algo en el suceso”.¹⁸⁵ A pesar de lo afirmado en este pasaje, la posibilidad de que los sentimientos sensibles permanezcan en ausencia del objeto es difícilmente reconciliable con la idea de que ellos se hallen fusionados con las sensaciones de los sentidos y, de este modo, pone en tela de juicio la referencia objetiva de los fenómenos del sentimiento.¹⁸⁶ Resulta claro que el componente emotivo reviste al objeto de un “color” o “resplandor”, pero de lo que se trata es de establecer si este aura emotiva pertenece al sujeto o a la referencia a una cualidad objetiva de valor.

La crítica al abordaje de las *Investigaciones Lógicas* expresa en esencia los motivos por los cuales existe tradicionalmente un halo de sospecha sobre la concepción husserliana de los actos afectivos. Con esto me refiero a la idea de que la concepción de Husserl concluiría, o bien en una *concepción subjetivista del valor*, según la cual los actos afectivos manifiestan determinaciones meramente subjetivas, o bien en una *concepción intelectualista del valor*, según la cual ellos son reducibles a actos de género objetivante. De acuerdo con esto último, a diferencia de otros enfoques, la concepción husserliana se hallaría impregnada de una perspectiva teórica expresada especialmente en la concepción de los actos afectivos como actos que, en virtud de su carácter fundado, poseen una referencia intencional demasiado “débil”.

¹⁸⁴ Hua XIX.I, p. 409 (510)

¹⁸⁵ Ibid. Intentando conciliar este texto con el resto de las afirmaciones de Husserl, Serrano de Haro considera que en este pasaje “la referencia representativa matizada de valor se asemeja más a un aura vaga de positividad – o negatividad- que a la asunción de una cualidad objetiva de valor”. Serrano de Haro, Op.cit., p. 74.

¹⁸⁶ Un aspecto que aquí no ha sido tenido en cuenta es que la persistencia del sentimiento sensible no implica necesariamente la renuncia a su referencia objetiva si lo consideramos desde el punto de vista temporal, como retención del sentimiento ocasionado por un objeto que está ahora ausente, ya que en este caso tal referencia persiste en el modo de la retención. Si bien esta consideración supone analizar el fenómeno a la luz de los estudios sobre la conciencia temporal, que son posteriores al texto aquí analizado, es relevante tener en cuenta esta dimensión del análisis, sobre todo considerando el hecho de que la retención de un sentimiento es a menudo más fuerte que el sentimiento mismo.

Por otro lado, a pesar de que Husserl reconozca carácter intencional a los actos fundados, la verdad en la esfera de estos actos queda desligada en las *Investigaciones Lógicas* de una posibilidad de legitimación que tenga el carácter de una síntesis de cumplimiento (*Erfüllungssynthese*) propia y es, por el contrario, relacionada a una percepción interior de la vivencia. Más específicamente, el cumplimiento en los actos fundados es de tal modo dependiente del cumplimiento en los actos objetivantes que es imposible hablar en sentido estricto de una validez propia del sentir. Quizás el caso más ejemplificador de esta posición sea la sección final de la *VI. Investigación Lógica* donde Husserl afirma sin rodeos que las expresiones de los actos no objetivantes no son más que casos particulares y accidentales de los enunciados de los actos objetivantes.¹⁸⁷ Para encontrar un desarrollo más profundo de la pregunta por la legitimación y la evidencia en los actos fundados será preciso esperar a lecciones y manuscritos que corresponden a los años posteriores a las *Investigaciones Lógicas*. En los años siguientes Husserl abordará nuevamente la problemática sobre el aporte específico de los actos afectivos, anunciada un tiempo antes en esta obra, y ampliará el análisis aquí presentado intentado desvelar una peculiar colaboración entre razón teórica y afectiva en la constitución de la objetividad axiológica. A partir de este momento, el interés gnoseológico estará estrechamente vinculado a la problemática propiamente ética: de la posibilidad de dar cuenta del rol constitutivo de los actos no objetivantes, dependerá la posibilidad de establecer una normatividad propia de la esfera axiológica que garantice el paralelismo con la esfera lógica fundamental en la refutación del escepticismo ético.

IV. LA RAZÓN AFECTIVA EN LA ÉTICA TEMPRANA

Hemos visto que uno de los ejes de la ética temprana de Husserl es el establecimiento de un paralelismo entre la lógica, en tanto ciencia de las leyes del pensamiento correcto, y la ética, en tanto ciencia de las leyes del correcto querer y actuar. La idea de Husserl es que, así como a la lógica formal corresponde una teoría del conocimiento formal, sucede algo análogo con la axiología y la práctica formal respecto de las disciplinas fenomenológicas inherentes por principio a ellas, esto es, la teoría de la valoración y la teoría de la voluntad.¹⁸⁸ En este marco, en las lecciones *Grundprobleme der Ethik* de 1908-1909 Husserl habla de una analogía entre los distintos “lados”¹⁸⁹ o “esferas” de la razón: la razón lógica y la razón axiológico-práctica. Ahora bien, hablar de un “paralelismo o analogía entre los tipos de razón” implica que entre

¹⁸⁷ Cf. Hua XIX.I, p. 748 (760).

¹⁸⁸ Hua XXVIII, p. 4.

¹⁸⁹ Para evitar la idea de que la razón se halla dividida en partes separadas, Husserl se refiere a distintos “lados” (*Seiten*) que constituyen una única razón. Cf. Hua XXVIII., p. 228.

los términos comparados existen *similitudes* y también *diferencias*. De ahí que gran parte de las reflexiones de Husserl estén dedicadas, al mismo tiempo que al desvelamiento de su vínculo, a la demarcación de la diferencia específica entre razón lógico-teórica y razón axiológico-práctica. En este contexto tiene lugar el análisis de los actos afectivos al que nos referiremos a continuación.

En cuanto a las similitudes entre ambas esferas, sus esfuerzos están dirigidos a mostrar que no sólo a los actos de conocimiento, sino también a los actos afectivos es inherente una exigencia de legitimación. En este sentido, el establecimiento del paralelismo debe ser justificado mediante la comprensión de todos los dominios de actos bajo normas de la razón, comprendida esta última en cuanto “*a priori* teleológico que apunta a relaciones de corrección e incorrección”.¹⁹⁰ Por otro lado, la demarcación de la diferencia entre las esferas es vital a fin de evitar las tendencias reduccionistas, es decir, a fin de evitar concluir que el paralelismo no haría más que ocultar que sólo hay una única razón, la razón lógica, y que las otras especies de razón sólo serían su aplicación en distintos ámbitos. En el marco de su análisis del paralelismo, Husserl sostiene que “la soberanía universal (*Allherrschaft*) de la razón lógica”¹⁹¹ es innegable. Pero esto no debe conducirnos a la conclusión de que toda manifestación de la razón sea de naturaleza lógica. Una exploración de la razón en general es naturalmente una operación lógica, dice Husserl, ¿pero esto significa que toda razón es *ella misma* una razón lógica?¹⁹² Como veremos, el reconocimiento de la universalidad de la razón lógica no implica, para Husserl, el rechazo de una intencionalidad afectiva independiente, sino que alude tan sólo al hecho de que la razón lógica *puede* abarcar el dominio entero de lo cognoscible y que todas las ideas de un ámbito cualquiera representan dominios de juicios posibles. Por lo demás, resulta claro que si la universalidad en cuestión significara que toda razón es esencialmente lógica, no tendría ningún sentido hablar de una analogía entre razón lógica y razón axiológico-práctica.

El paralelismo entre las distintas esferas de la razón se basa en el paralelismo entre tipos de actos. Luego, habrá tantos tipos de razón como tipos de actos podamos distinguir. Bajo esta consideración, a fin de dar cuenta de la autonomía de la razón axiológico-práctica, Husserl debe primeramente lograr distinguir a los actos no objetivantes afectivos de los actos objetivantes. Sin embargo, el intento de captar su función exacta, de comprenderlos en sus determinaciones esenciales y en sus conexiones con los actos en los que se fundan es una

¹⁹⁰ Hua XXVIII, p. 343

¹⁹¹ Hua XXVIII, p. 59.

¹⁹² Cf. *Ibid.*

tarea compleja. El siguiente esbozo nos ayudará a comprender con mayor precisión en qué consiste el “dilema” de los actos afectivos:

La *tesis central* de la concepción de Husserl es que es posible hablar de evidencia y objetividad en la esfera afectiva, sin que las funciones afectivas sean reducidas a funciones cognitivas. El punto de partida de la investigación es similar al de las *Investigaciones Lógicas* y puede resumirse en las dos siguientes afirmaciones:

- (1) Las propiedades de valor son el correlato de un momento específicamente afectivo
- (2) Los actos del sentimiento no objetivan

Para comprender la primera tesis hay que considerar que los actos teóricos captan objetos libres de valor, i. e., sólo captan objetos bajo la forma del “ser así”. En otras palabras, los actos de la razón teórica se agrupan bajo los actos del intelecto puro que se refieren a objetos exclusivamente de modo no valorativo y no es posible deducir a partir de ellos ningún predicado que no sea estrictamente teórico.¹⁹³ En síntesis y en las inequívocas palabras de Husserl: “la teoría no conduce a valores”.¹⁹⁴ De acuerdo con esto, las propiedades de valor deben ser comprendidas como correlatos de un momento afectivo irreductible a la aprehensión teórica, no solamente porque la distinción de un dominio específicamente axiológico se vería amenazado, sino debido a que es imposible para los actos teóricos acceder a las propiedades de valor. La segunda afirmación se sigue de la caracterización de la razón afectiva como una razón “muda y, en cierto modo, ciega”.¹⁹⁵ Es decir, como una razón que no explicita, ni juzga sus contenidos y que necesita la ayuda de la razón lógica para llevar a la luz aquello que es por ella mentado. Vemos, así, que Husserl continúa sosteniendo la caracterización de los actos afectivos como actos que no objetivan, aunque el sentido de esta afirmación no reposa ya sobre la ausencia de una materia intencional propia, como lo hacía en las *Investigaciones*. Lo que sucede aquí más bien es que “Husserl descubre la posibilidad de una contraposición directa e intuitiva entre la razón genérica objetivante y la razón genérica del resto de los actos”.¹⁹⁶

Tomando como punto de partida las dos afirmaciones mencionadas, el problema al que se enfrenta Husserl es esclarecer cómo tiene lugar la aprehensión del valor mediante actos que no pueden objetivar ni explicitar su objeto, esto es, conciliar el hecho de que sólo los actos intelectivos pueden objetivar con la idea de que los actos de valoración son esenciales en la

¹⁹³ Cf. Hua XXVIII, pp. 249; 283; 368.

¹⁹⁴ Hua XXVIII, p. 268.

¹⁹⁵ Hua XXVIII, p. 68.

¹⁹⁶ Serrano de Haro, p. 76

constitución del valor. En el siguiente pasaje de las lecciones *Grundprobleme der Ethik* aparece claramente formulado este problema:

“Los actos de la afectividad parecen tener que valer inevitablemente como actos constituyentes para valores, mientras que por otra parte, *los valores son objetos* y los objetos, como parece igualmente inevitable, solo pueden constituirse en actos de conocimiento [...] De este modo, no comprendemos ni cómo es posible distinguir razón teórica y razón axiológica, ni cómo los actos valorativos pueden tener una relación esencial con el darse de los valores (*Wertgegebenheit*) en la medida en que sólo los actos teóricos o actos del conocimiento deben proporcionar objetivación. O más aun: vemos que puede distinguirse razón teórica y razón axiológica pero la distinción se nos vuelve incomprensible cuando buscamos captarla más de cerca. Y nuevamente, vemos que los actos de valoración son esenciales a la constitución de los valores; pero si nos preguntamos cómo pueden funcionar constitutivamente, llegamos a aporías: sólo los actos objetivantes pueden, sin embargo, constituir”.¹⁹⁷

En resumen, el problema atañe a la determinación del carácter intencional de los sentimientos, de su función específica en la constitución de lo valorado y al complejo vínculo entre sentimientos y objetivación: ¿cómo funciona la afectividad?, ¿cuál es su aporte y cuál el del entendimiento?, ¿cómo actúan juntos los distintos tipos de actos en la constitución de la objetividad axiológica?, ¿cómo es posible hablar, en general, de razón afectiva? Husserl se refiere a estos interrogantes como “los problemas más difíciles”¹⁹⁸ y “la parte más oscura del mundo del conocimiento”.¹⁹⁹ La aparente “función enigmática” (*rätselhafte Funktion*) de los actos afectivos, sustenta la tentación de considerar las propiedades de valor como predicados psíquicos, “volatilizarlos en la esfera psicológica”²⁰⁰. Luego, a fin de evitar esta consecuencia, es necesario insistir en la objetividad de las propiedades de valor y esclarecer en qué consiste esta experiencia en la que dos tipos distintos de actos se entrelazan sin reducirse ni esfumarse unos en otros. Así, todo se jugará en la posibilidad de responder a la pregunta por la dación de contenidos axiológicos a actos que son “ciegos” respecto de su correlato.

¹⁹⁷ Hua XXVIII, p. 277.

¹⁹⁸ Hua XVIII, p. 253

¹⁹⁹ Hua XXVIII, p. 255

²⁰⁰ Hua XXVIII, p. 284.

IV.I LA “PERCEPCIÓN DEL VALOR” (*WERTNEHMUNG*) Y LA “TOMA DE POSICIÓN AFECTIVA” (*GEMÜTSTELLUNGNAHME*)

Como adelantamos, Husserl propone un método de analogía que debe permitirnos hablar de algún tipo de evidencia perteneciente a los actos no objetivantes análoga a la evidencia de los actos cognitivos. Esto es, debemos poder hablar también en la esfera afectiva de legitimación y cumplimiento. Siguiendo el método de analogía propuesto, Husserl oscila entre la interpretación del acto de valoración como un acto análogo a la percepción sensible (*Wahrnehmung*) y como un tipo especial de toma de posición (*Stellungnahme*). Ambas ideas son desarrolladas asimismo en otras obras: la interpretación de los actos de valoración como tomas de posición afectivas se recubre con la concepción presentada en el primer libro de *Ideas*, mientras que la analogía entre percepción sensible y percepción del valor (*Wertnehmung*) es ampliamente desarrollada en el segundo libro de la misma obra.

Mediante la interpretación de la constitución originaria del valor en cuanto *Wertnehmung* Husserl asume la condición emotiva de las noesis orientadas a valores: “la constitución más originaria del valor tiene lugar en la vida anímica como goce pre-teorético, en acepción amplia, el sujeto que siente; para este goce he empleado en lecciones universitarias desde hace décadas el término «Wertnehmung»”.²⁰¹ Lo que hace posible la analogía entre *Wahrnehmung* y *Wertnehmung* es la no coincidencia entre objetivación y constitución que tiene lugar en ambos casos. En este sentido Husserl sostiene que:

“Si el pensar (*Denken*) se dirige al valorar (*Werten*), el valorar es objeto. Lo que es objetivante aquí no es el valorar sino el pensar. Lo llamativo aquí es que el valorar en sí mismo, según su propia naturaleza, puede también «dirigirse», de manera análoga, a objetos, sin ser un pensar [...] En cuanto conciencia valorativa, debe ser constituyente de objetividades esencialmente correspondientes.”²⁰²

Al hablar de “percepción del valor” Husserl intenta expresar que un acto análogo a la percepción sensible provee el material axiológico que constituye el correlato del acto afectivo sobre el que luego se funda el juicio categorial de valor. De acuerdo con esto, así como la percepción sensible consiste en una interpretación de datos sensibles, la percepción del valor consistiría en una interpretación de datos que son, en este caso, sentimientos sensibles fundados en datos sensibles percibidos. Como vimos en el apartado anterior, las sensaciones afectivas o sentimientos sensibles (*Gefühlsempfindungen*) son sentimientos no intencionales

²⁰¹ Hua IV, p. 4

²⁰² Hua XXVIII, p. 266

fundados en las sensaciones de los sentidos (*Sinnesempfindungen*), y proporcionan la materia para una apercepción que tiene lugar mediante una noesis específicamente afectiva.

Esta interpretación que permite afirmar que las propiedades de valor del objeto son correlato de un momento afectivo, conservando su diferencia específica respecto de los actos lógicos, es profundamente desarrollada por Husserl en el § 4 de *Ideas II*, donde sostiene la posibilidad de concebir actos constituyentes que difieren de los actos de carácter dóxico. Husserl introduce allí una distinción entre actos teóricos y vivencias intencionales “pre-dadoras” muy esclarecedora para el tema que nos ocupa. Según esto, las vivencias afectivas en cuanto vivencias intencionales son también constituyentes, ellas constituyen estratos objetivos, pero hacia los cuales el sujeto no se halla en actitud teórica. Dice Husserl allí:

“Estas difíciles relaciones tienen que ser bien comprendidas y atendidas. Tiene uno que caer en la cuenta de *que en la peculiaridad de la actitud teórica y de sus actos teóricos [...] reside el que en cierta manera se encuentren de antemano los objetos que por primera vez llegan a ser teóricos*. Así pues, pre-teóricamente ya hay objetos constituidos, sólo que no son objetos teóricamente apropiados, mentados en el señalado sentido, y menos aún objetos de actos que los determinen teóricamente”.²⁰³

Se trata entonces de objetividades pre-dadas que se constituyen en vivencias intencionales que no les imprimen ningún tipo de configuración lógico-categorial. Esta intencionalidad valorativa se revela, a su vez, como constitutiva de objetividades de nivel superior, análogas a las categoriales de la esfera lógica. Pero para que esto suceda debe tener lugar un pasaje desde lo que Husserl denomina “actitud disfrutante”, en la cual nos abandonamos en la contemplación emotiva, hacia la actitud teórica en la que el objeto se convierte en “objeto doxo-tético”, i. e., objeto de una tesis dóxica mediante la conciencia reflexiva sobre el acto emocional. De todo acto no objetivante pueden sacarse objetividades mediante un giro, pero el acto afectivo no es objetivante respecto de lo nuevo que él mismo aporta. La constitución primigenia del valor se ejecuta en este “abandono disfrutante” pre-teórico y, en sentido estricto, el carácter de objeto se obtiene cuando pasamos de la simple intención a la intuición teórica. Así, tener vivencias intencionales y ejecutar actos no es equivalente a estar en actitud teórica hacia sus objetos.

De manera que, si distinguimos la objetividad fundante, las propiedades de valor como correlatos de actos afectivos y el objeto que surge del pasaje a la actitud teórica, debemos decir que lo que corresponde a la intuición axiológica es algo que sin ser objeto teórico es,

²⁰³ Hua IV, p. 36. Las cursivas son de Husserl

con todas las salvedades del caso, una “pre-objetividad”. El hecho de que Husserl en ocasiones se refiera a él como un objeto y en otras no lo haga da cuenta de la dificultad a la que se enfrenta al intentar elucidar la peculiaridad de estos correlatos que, sin ser objetividades en sentido propio, tienen un lado implícitamente objetivo.

En resumen, a fin de resguardar la experiencia afectiva originaria como perteneciente a la razón valorante, es decir, para garantizar que las determinaciones axiológicas (*Wertbestimmheiten*) permanezcan siendo axiológicas, es preciso distinguir dos tipos de actos: actos que aportan contenidos objetivables pero no objetivan y actos objetivantes en sentido estricto. Este punto es de especial importancia si tenemos en cuenta que en algunas ocasiones Husserl se refiere a los actos del sentimiento como fuentes de una región de ser y de una ontología correspondiente²⁰⁴ y a los valores como una esfera específica de objetos,²⁰⁵ mientras que en otros momentos insiste en la necesidad de distinguirlos de los objetos. Lejos de constituir una contradicción, esto se explica porque, si bien los valores pueden constituir algún tipo de objetividad, ella en ningún caso puede ser asimilada a la objetividad de los entes de la naturaleza. Claramente, los valores no pueden ser objetos en el mismo sentido en que lo es una cosa.

Según hemos señalado, sobre la base de esta objetivación implícita, la objetivación propiamente dicha requiere la participación de la razón teórica. Los actos objetivantes de la razón teórica cumplen una doble función: una función previa a la captación del valor, que “pone” la unidad objetiva y la función posterior a la captación del valor, que hace del valor una unidad temática. Entre estos dos momentos se halla la captación del valor a la que nos referimos. Tal momento es posterior a la fundación dóxica del acto y anterior a su constatación teórica en tanto predicado. Hemos visto que, en la medida en que es una razón que no comprende, no explicita, ni juzga sus contenidos, Husserl se refiere a la razón valorativa como una razón “muda y, en cierto modo, ciega”.²⁰⁶ Ahora bien, al mismo tiempo que sostiene que los valores no son explicitables por la razón valorativa, Husserl ha señalado que los valores son ajenos a la razón teórica. Se impone aquí un interrogante esencial: ¿Cómo la razón teórica podría captar y objetivar contenidos meramente *vividos* en el sentimiento?

Llegado este punto la posición de las *Lecciones* sobre ética se recubre con lo desarrollado en *Ideas I*, al sostener que los actos de valoración, aún siendo no objetivantes, constituyen una toma de posición. Aunque no se trata de tomas de posición dóxicas, ya que éstas pertenecen a la clase de los actos objetivantes, en el noema de nivel superior correspondiente a lo valorado

²⁰⁴ Cf. Hua III.I, pp. 272; 343.

²⁰⁵ Cf. Hua XXVIII, p. 283.

²⁰⁶ Hua XXVIII, p. 68.

encontramos tanto caracteres de posición, del lado noético, como caracteres téticos, desde el aspecto noemático.²⁰⁷ Esto es, por un lado, lo valorado es un núcleo de sentido rodeado de caracteres como “agradable”, “alegre”, etc. y por otro, la conciencia es posicional respecto de los nuevos caracteres, i. e., lo valioso puede ser puesto dóxicamente como “efectivamente” o “supuestamente valioso”. Si bien mientras vivimos en la conciencia valorante no nos ocupamos activamente del aspecto dóxico, toda vivencia afectiva es en sí caracterizada como valorar o querer, que conjetura, que tiene por sospechoso o que duda.²⁰⁸ Lo novedoso es que se trata de actos que, aunque no objetivan, mientan su contenido. Esta idea permite dar cuenta de la posibilidad de que el conocimiento intervenga captando lo valorado, ya que sólo en la medida en que estos actos son tomas de posición puede la razón teórica encontrar algún contenido valioso (*Werthaltung*) susceptible de objetivación. El conocimiento no inventa nada, en palabras de Husserl, “los actos lógicos sólo iluminan y hacen visible lo que está allí”.²⁰⁹ Es decir, la ulterior objetivación es posible porque en la base de los actos axiológicos hay una posición, ellos *ponen* al objeto como valioso. Si no hubiera ya decisiones en el modo del sentimiento, el conocimiento no encontraría nada valioso, sino tan solo vivencias ciegas. En este contexto, advertimos que, así como en la esfera de la razón cognoscente hay una continuidad normativa entre los actos pre-predicativos (y sus tesis de creencia) y los actos predicativos, en virtud de que el nivel superior “retoma, por así decirlo, toda legitimidad e ilegitimidad del nivel inferior y en caso de que esté justificado, co-justifica también el nivel inferior”,²¹⁰ también en los actos afectivos es posible constatar esta continuidad:

“Así sucede también en la esfera de los actos afectivos con sus novedosas tesis afectivas (*Gemütsthesen*), pasamos lo que valoramos o queremos a una forma predicativa, cuando decimos: A podría ser B, A debería convertirse en B, etc. Todo lo que hemos expuesto hasta ahora en la esfera de la creencia, vale también para la esfera de los actos afectivos

²⁰⁷ “Pongamos ante todo en claro que los actos de agrado (‘ejecutados’ o no), e igualmente los actos de emoción y de voluntad de toda especie, son precisamente ‘actos’, ‘vivencias intencionales’ y que a ello pertenece en cada caso la *intentio*, la ‘toma de posición’; o dicho de otra manera: son en un sentido amplísimo, pero esencialmente unitario, ‘POSICIONES’, sólo que precisamente no dóxicas. Al pasar dijimos arriba muy correctamente que los caracteres de acto en general son ‘TESIS’ – tesis en sentido ampliado y solo en particular tesis de creencia o modalidades de ellas. La analogía esencial de las nóesis específicas del agrado con las posiciones de creencia es patente, e igualmente la de las nóesis del deseo, las nóesis de voluntad, etc. También en el valorar, desear, querer está algo ‘puesto’, prescindiendo de la posicionalidad dóxica que ‘yace’ en ellos. Esto es también, en efecto, la fuente de todos los paralelismos de las diversas especies de conciencia y de todas las clasificaciones de las mismas: lo clasificado son propiamente las especies de posición”. Hua III.I, pp. 268-269 (364-365).

²⁰⁸ Cf. Hua III.I, p. 271.

²⁰⁹ Hua XXVIII, p. 69.

²¹⁰ Hua XXVIII, p. 212.

[...] También querer es mentar, también desear es mentar y, correlativamente, corresponden a ellos menciones volitivas, menciones de deseo”.²¹¹

Esta extensión de la noción de “toma de posición” a la esfera afectiva adquiere una importancia clave cuando atendemos a la necesidad de garantizar una unidad en el concepto de acto que englobe tanto a los actos objetivantes como a los no objetivantes y que, correlativamente, permita comprender los distintos tipos de razón bajo un mismo concepto.

El interés por incluir a los actos no objetivantes afectivos bajo el concepto razón no es, para Husserl, una necesidad exclusivamente ética. Como señalamos al comienzo, las investigaciones sobre la conciencia afectiva tienen el objetivo de elaborar una teoría de la razón comprensiva y, por sobre todo, unificada. Aunque Husserl ha intentado diferenciar una región de ser y un tipo de actos que correspondan específicamente al modo afectivo de la razón, como ha señalado Julia Iribarne “la razón no puede comprenderse a partir del modelo del todo y la parte; tampoco se la puede concebir como dividida en dos mitades, una práctica y otra teórica”.²¹² Se trata de un tema de importancia capital para la teoría fenomenológica de la razón. En este contexto podemos preguntarnos: ¿de qué modo el acto afectivo puede resguardar para sí un rasgo que permita comprenderlo bajo un concepto de razón en sentido amplio? Hemos visto que todas las vivencias intencionales están sujetas a la oposición entre intenciones vacías no intuitivas e intenciones plenificadas intuitivas. Sin embargo, a los diferentes tipos de actos corresponden distintos tipos de plenificación. En efecto, un rasgo característico de los actos afectivos es que en ellos la plenificación de la mención no tiene el carácter de una “síntesis de identificación”, como ocurre en los actos teóricos. En estos últimos, la intención vacía se identifica con una intención intuitiva en la que es intencionado el mismo objeto con las mismas determinaciones. En tal identificación se confirma y legitima la intención del acto vacío. Por el contrario, la plenificación propia del acto fundado de valoración no consiste en la identificación de un objeto. Es decir, en el acto fundante anterior a la valoración y luego de ella, i.e., en la síntesis de reconocimiento, tiene lugar una identificación entre lo mentado y su donación intuitiva. Pero el valorar mismo, al no constituir ninguna objetivación, no implica ninguna identificación. Esto se explica por el peculiar modo de referencia de estos actos. Nos referimos fundamentalmente al hecho de que, a diferencia del resto de los actos, en los actos fundados el estar dirigido es algo documentable en el acto mismo. Así, por ejemplo en la alegría, tenemos además de la alegría el “sobre qué” de la referencia en la forma de una representación fundante. En este sentido señala Husserl que “si

²¹¹ Ibid.

²¹² Iribarne, J., *De la ética a la metafísica*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2007, p. 27.

adscribimos a una alegría la referencia a un objeto [...] es ello una forma de «referencia a» (*Beziehung auf*) totalmente distinta de aquella que adscribimos a una percepción, un recuerdo o un juicio”.²¹³ No obstante, y este es el punto que nos interesa, esto no significa que el pasaje a la plenificación no tenga también aquí el carácter de un cumplimiento. Si bien los actos afectivos no se dirigen a los objetos en cuanto meramente percibidos, sino al objeto en cuanto valioso, hemos visto que no son simplemente un “estar junto al objeto mismo sintiendo” sino que sobre la apercepción del valor (*Wertapperzeption*) se fundan actos superiores de la afectividad, una direccionalidad que tiene lugar en el plano de la conciencia afectiva con anterioridad a todo juicio. Esto significa que aquí encontramos un proceso análogo al perceptivo en el que hay un sentir (*fühlen*) vacío referido a un objeto y luego se efectúa un proceso de clarificación del sentimiento respecto de ese objeto que confirma o no su carácter valioso. Así, la búsqueda de cumplimiento inherente a toda mención posibilita englobar a los actos no objetivantes bajo un *a priori* teleológico-normativo junto a los actos teóricos. En efecto, este es el concepto de razón que Husserl tiene en mente. “Razón” designa precisamente el *a priori* teleológico que apunta a relaciones de corrección e incorrección.²¹⁴

“La palabra razón no es entendida aquí como una facultad del alma humana, es decir, psicológicamente en sentido habitual, sino como un título para la clase esencialmente cerrada de actos y sus correlatos correspondientes que se hallan bajo ideas de corrección e incorrección, correlativamente de verdad y falsedad, de existencia e inexistencia, etc. Hay tantos tipos fundamentales de razón, como tipos fundamentales de actos podamos distinguir para los que éste es válido.”²¹⁵

En conclusión, la interpretación de los actos de valoración como tomas de posición no dóxicas resuelve un problema que se deriva de su concepción simplemente como un acto análogo a la percepción sensible, a saber, que esta última no sería suficiente para garantizar su inclusión bajo normas de la razón. A fin de comprender esto debemos considerar que, así como la percepción (*Wahrnehmung*) no es aún razón teórica *en sentido pleno y propio*, tampoco podría la percepción del valor (*Wertnehmung*) ser razón axiológica *en sentido pleno y propio*. En este sentido Ullrich Melle ha puesto de relieve que, mientras que la percepción del valor pertenece, al igual que la percepción sensible, a la esfera de la receptividad, la cuestión de la racionalidad se remite siempre a la toma de posición activa y espontánea del

²¹³ Hua XXVIII, p. 336.

²¹⁴ Hua XXVIII, p. 343

²¹⁵ Hua XXVIII, p. 68

ego.²¹⁶ En este punto, para responder la objeción de Melle restaría indagar en profundidad en qué medida puede establecerse una diferencia entre un percibir (*wahrnehmen*), que no implique al mismo tiempo una posición de creencia, un tomar-por-verdadero (*nehmen als wahr*) y que se distinga, así, de un mero percibir receptivo. Pero este tema excede los límites de nuestra investigación.²¹⁷

V. EL DILEMA DE LA REFERENCIA OBJETIVA DE LOS ACTOS AFECTIVOS

Según una interpretación difundida, el abordaje husserliano de la experiencia afectiva que aquí hemos presentado es insostenible por motivos que conciernen tanto al modo de acceso utilizado por Husserl para el análisis de esta esfera como al concepto mismo de “acto afectivo”. Ambas críticas arrojan dudas sobre la posibilidad de que los actos afectivos escapen al primado de los actos teóricos, que no sean oscurecidos por la luz de la razón teórica, una luz que “brilla demasiado fuerte sobre ellos”. Por un lado, el modo en el que Husserl describe la experiencia del valor, esto es, a partir del objetivo de elaborar una crítica de la razón axiológica, sería incompatible con una perspectiva fenomenológica. Así, por citar un ejemplo, S. Crowell considera que muchas de las afirmaciones de Husserl sobre el tema no se derivarían de una reflexión fenomenológica sobre la experiencia afectiva sino de un análisis analógico de la razón axiológica, en virtud del cual su comprensión del rol que cumple la esfera afectiva en la vida humana “se encuentra desde el comienzo filtrada por una lente cognitiva distorsionante”.²¹⁸ Luego, según él, “fenomenológicamente, la teoría del valor es un hierro de madera”.²¹⁹ Por otro lado, a la aporía entre el pensamiento analógico y el análisis fenomenológico se sumaría una segunda aporía que surge del intento de determinar la función exacta de los actos afectivos y distinguirlos de los actos objetivantes.²²⁰ De acuerdo con esta última consideración crítica, el “dilema” de la referencia objetiva de los actos afectivos que hemos presentado arriba concluiría, o bien en una *concepción subjetivista del*

²¹⁶ Cf. Melle, U., “Edmund Husserl: From Reason to Love”, en J. J. Drummond y L. Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, , 2002, p. 234. Sobre este tema véase también Melle, U., “Husserls deskriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse”, en R. Breur y U. Melle (eds.), *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet, Phaenomenologica 201*. Dordrecht, Springer, 2012

²¹⁷ Textos del mismo periodo en los que Husserl reflexiona sobre este tema pueden encontrarse en Hua XXXVIII, especialmente en el § 19.

²¹⁸ Crowell, S., “Undergoing: Phenomenology, Value Theory and Nihilism”. En: Bernet, R., Welton, D., & Zavota, G., (eds.), *Husserl: Critical Essays, Vol. V: Horizons: Lifeworld, Ethics, History and Metaphysics*, London: Routledge, 2005, p. 102

²¹⁹ *Ibid.*, p. 104.

²²⁰ Vease Schuhmann, K. “Probleme der Husserlschen Wertlehre”, *Philosophisches Jahrbuch*, 98, 1991, pp. 106-113; Melle, „Objektivierende und nicht objektivierende Akte“, y Melle, U., “Husserls deskriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse“.

valor según la cual los actos afectivos manifiestan determinaciones meramente subjetivas, o bien en una *concepción intelectualista del valor*, según la cual ellos son reducibles a actos de género objetivante. Mientras que lo primero implicaría el peligro de que la valoración se disuelva en una determinación relativa, que no expresa nada acerca del objeto sino tan solo algo relativo al estado psicológico del sujeto, lo segundo equivaldría a aceptar la existencia de una estructura primaria teórica-judicativa en los actos afectivos, esto es, supondría una interpretación de la “soberanía universal de la razón teórica” en un sentido contrario al que, siguiendo las intenciones de Husserl, aquí hemos defendido.

Sin embargo, evitar la subsunción de todas las esferas de la vida humana a actos intelectivos y la caída en el subjetivismo ha sido uno de los objetivos a los que Husserl ha dedicado mayores esfuerzos. Sobre el primer eje mencionado es preciso decir que, a pesar de su interés por elaborar una ciencia ética alejada del relativismo, no ha sido su intención confinar todas las formas de racionalidad a la racionalidad lógico-cognitiva. En efecto, Husserl compartió con Brentano la convicción de que el sentimiento cumple un papel esencial en la fundamentación de la ética y que lo relativo a ella no puede reducirse a conocimientos intelectuales. En este sentido, hemos intentado mostrar que la vigencia universal de la razón lógica no se expresa, para Husserl, en la disolución de la esfera emocional en la esfera lógica sino en un entrelazamiento entre conciencia dóxica y conciencia afectiva, y que sus esfuerzos apuntan precisamente a esclarecer en qué consiste tal entrelazamiento. A la luz de esto, es preciso estudiar con mayor profundidad el origen de las sospechas que rodean el análisis husserliano e intentar desvelar los supuestos que se hallan en su base.

Hemos visto que las dificultades para comprender la función exacta de los actos afectivos surgen del intento de diferenciar una región de correlatos objetivos que corresponda específicamente al modo afectivo de la razón. En otras palabras, las dificultades radican en que los actos afectivos se refieren a predicados de valor que no son idénticos a los predicados lógicos. Así, pareciera que si no es posible establecer una diferencia en los correlatos de cada tipo de acto, no es posible distinguir a los actos afectivos no objetivantes de los actos objetivantes.²²¹ Ahora bien, si la diferencia entre los tipos de actos se corresponde con la diferencia entre sus correlatos resulta incomprensible que se pueda sostener que, en lo que concierne a su referencia objetiva, los actos no objetivantes son dependientes de los actos objetivantes y, al mismo tiempo, que ellos tienen una referencia propia a cosas valiosas y no

²²¹ La idea de que la diferencia entre tipos de actos se corresponde con la diferencia entre los correlatos es expresada por Husserl en el § 33 de la *V Investigación lógica* donde afirma que “A la unidad del acto corresponde en cada caso la unidad objetiva, la unidad del objeto —entendido en el más amplio sentido— a que se refiere intencionalmente”.

meramente a objetos naturales. Si seguimos este razonamiento, es comprensible que nos encontremos frente al dilema de optar entre las siguientes dos opciones:

- (1) Reducir los actos afectivos a actos lógicos, contra la intención explícita de Husserl
- (2) Aceptar que ellos carecen de una referencia objetiva, o bien, que poseen una referencia objetiva misteriosa. En este contexto, se entiende que, intentando resumir “la aporía” a la que Husserl se enfrentaría, Karl Schuhmann afirme que su problema consiste en “hacerse del objeto sin actos que proporcionen objetos”.²²²

En resumen, la idea de que el intento de dar cuenta de una intencionalidad específicamente afectiva conduce a Husserl a aporías que culminan en una posición intelectualista o en un subjetivismo respecto del valor, es producto de una interpretación particular de la distinción entre actos afectivos y actos teóricos, según la cual la única manera de diferenciarlos es mediante sus correlatos objetivos. ¿Pero es esta realmente la única forma de diferenciar los actos afectivos de los actos teóricos? ¿Es posible rechazar desde sus bases la formulación de la aporía y evitar, así, que la teoría de Husserl finalice en un callejón sin salida?

Una alternativa que rechaza el dilema de la estructura referencial de los actos no objetivantes, tal como fue arriba formulado, es la consideración de los actos afectivos como actos que se refieren *al mismo objeto o estado de cosas al que se refieren los juicios* pero de un modo especial. Según esta concepción, que James Hart ha denominado “teoría adverbial del valor”, la valoración no se refiere a un nuevo objeto o estado de cosas que aparece en el acto de valoración *como algo añadido* a un objeto representado sino al mismo objeto representado o juzgado pero de modo valorativo. Esto último es lo que se supone cuando la pregunta por la referencia objetiva de los actos no objetivantes es considerada como un dilema.²²³ El término “adverbial” alude, en este contexto solamente a que, a diferencia de abordajes ontológicos del valor, el punto de partida de una fenomenología del valor debe ser la reducción trascendental gracias a la cual podemos distinguir lo que aparece de su modo de aparición.²²⁴ Lo relevante

²²² Schuhmann, K., Op.cit, p. 108.

²²³ Cf. Rinofner-Kreidl, S., “Husserls Fundierungsmodell als Grundlage einer intentionalen Wertungsanalyse”, *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Vol. 1, N° 2, 2013, p. 70

²²⁴ “Husserlian phenomenology holds that the transcendental reduction makes clear the senses in which we do and do not experience values. Of course in the natural attitude we experience good and bad, lovely and ugly, and attractive and repugnant people and things. Indeed we are coming to appreciate aspects of nature, which we overlooked before and took for granted [...]. In this sense we never experience values but only mundane objects, environments, and human and non-human persons, which happen to have attractive and unattractive aspects. Just as we never, in a proper sense, experience merely spatial perspectives, properties, syntactic ties, token reflexives or quasi indexicals, but rather we experience these as the constitutive moments of the appearing object or aspect by which we experience the objects of the world, so values are not what we experience but how we experience the world. [...] Borrowing a scholastic distinction, values then would be not the *id quod* but the *id quo*, i.e., not what we experience but that by which we and through which we experience. Or, following Chisholm, they would be the adverbs of the appearing of things or people: She is appearing stunningly, charmingly, sexily, etc. And for Husserl’s transcendental phenomenology, the proper philosophical reflection involves a detachment

para nosotros es que, según esta interpretación, cuando tenemos una experiencia inmediata de un objeto como valioso, el valor correspondiente no aparece como un correlato objetivo independiente *construido en paralelo* al correlato perceptivo. Así, por ejemplo, si como una manzana que hallo sabrosa, aunque voy más allá de las propiedades naturales que le adscribo cuando me encuentro en una actitud puramente teórica, la manzana que me agrada es la misma manzana, cuya coloración y superficie percibo en actitud teórica. La alegría que siento por su sabor agradable es solo una manera distinta de referirme a la misma manzana.²²⁵

Así, en sentido estricto, no es correcto afirmar que vivenciamos el valor *de manera inmediata*, lo que vivenciamos es nuestro estar referidos a una cosa valiosa. Para comprender esto, es útil considerar que, para Husserl, los valores en cuanto objetos abstractos no tienen un lugar en el tiempo y, de este modo, no podemos afirmar que tengamos de ellos una experiencia inmediata: “un objeto temporal podrá ser bello, grato, útil, etc., y serlo en un tiempo determinado. Pero la belleza, lo grato, etc., no tienen ningún lugar en la naturaleza ni en el tiempo. No son algo que aparezca en presentaciones o en re-presentaciones que evocan”.²²⁶ En resumen, la experiencia de nuestra referencia a los objetos valiosos no es aún la experiencia de valores. Esta última se halla fundada en la experiencia de los objetos valiosos pero no es reducible a ella. De acuerdo con Husserl, los valores son objetos abstractos que se obtienen mediante la similitud entre una multiplicidad de objetos valiosos. Su posición admite la existencia de valores *a*

from what appears to its appearing and how it appears. This brings to light what before had a kind of anonymity and implicitness”. Hart, J.G., “Value-Theory and Phenomenology”, en J.G. Hart & L. Embree (eds.), *Phenomenology of Values and Valuing*, Dordrecht/Boston/London, Springer, 1997, p. 6.

²²⁵ Siguiendo este razonamiento, Sonja Rinofner-Kreidl ilustra mediante el siguiente ejemplo el hecho de que la valoración no se refiere a una nueva objetividad, sino que radica en una mirada determinada al mismo suceso que percibimos: “una tarde estoy en una estación de metro y soy testigo de una acción valiente. No sería adecuado describir mi experiencia diciendo que, en primer lugar, (bajo el título “percepción de una acción”) percibo una secuencia de impresiones sensibles referidas a propiedades naturales a las cuales luego se añade una valoración. La supuesta fase 1 podría ser descrita del siguiente modo: un hombre gira su cabeza en la dirección de la que proviene un grito, salta y corre hacia allí, ve que dos hombres golpean a un hombre que yace en el piso, se mete entre ellos, aparta a los atacantes a un lado, ayuda a levantarse a la persona que yace en el piso y evalúa cuán severas son sus heridas, al mismo tiempo que interpela a los presentes para que llamen a la policía. En la fase 2 el transeúnte reconoce que un hombre está en peligro y se apura para ayudarlo; sin vacilar y sin miedo se mete entre los atacantes y motiva a los presentes a que ayuden. ¿Qué nos muestra este ejemplo? Primero, no solo que la sucesión hipotética de aprehensión de hechos y valoración no corresponde con la experiencia fáctica sino también que el concepto mismo de “hecho” (*Tatsache*) aquí supuesto es cuestionable. Esto es así porque la selección y explicación de la sucesión de hechos ya presupone una valoración. Si el pasante no hubiera aprehendido desde el primer momento el grito como expresión de un peligro posible para la vida de un prójimo, si al mirar la situación no hubiera sentido el miedo del amenazado y la agresión del atacante, no hubiera habido motivación y fundamento fuerte para intervenir. El entrelazamiento situacional de aspectos descriptivos y evaluativos se manifiesta también en la expresión lingüística: “atacante” es una expresión que no sólo informa sobre determinados hechos, sino que implica, a una con la referencia a esos hechos, una toma de posición práctica [...] En segundo lugar, este ejemplo nos muestra que lo que llamamos “valoración” no se refiere a una nueva objetividad, sino al mismo gritar, amenazar y atacar que nos “acomete” sensiblemente de modo inmediato cuando vivenciamos la escena. La valoración radica en que una mirada determinada a la situación es tomada como un todo al que reaccionamos espontáneamente con distintos sentimientos (indignación, compasión), emociones (miedo) e impulsos de actuar (deseo de ayudar, deseo de huir)”. Rinofner-Kreidl, *Op. cit.*, p. 69.

²²⁶ Hua X, p. 98 (116)

priori pero rechaza la idea de que ellos existen independientemente de los objetos que los instancian. Los valores son constituidos por el sujeto sobre la base de la confluencia múltiples experiencias de objetos valiosos, en una síntesis pasiva de semejanza, en la que se identifica el valor idéntico compartido por ellos. El valor como objeto ideal constituye una identidad que trasciende la multiplicidad de los objetos semejantes que sirven de fundamento a su captación.²²⁷ Así, esta interpretación alternativa exige distinguir: (a) los actos afectivos fundados que se refieren *inmediatamente* a objetos valiosos, lo que Husserl denomina *Wertnehmung* y (b) los actos que se refieren a valores como cualidades abstractas en un giro de la reflexión.

VI. CONSIDERACIONES FINALES

Nuestra presentación del “dilema” al que ha dado lugar la estructura referencial de los actos afectivos ha intentado poner de relieve el gran esfuerzo realizado por Husserl para dar cuenta del fundamental hecho de que, si bien todo puede ser sometido a una objetivación, no todo surge de una aprehensión de tal tipo. En otras palabras, que es posible “estar vuelto” en el sentimiento hacia un objeto sin captarlo teóricamente y en consecuencia, la existencia de una región de determinaciones que constituyen correlatos intencionales pero que no son primariamente accesibles a la objetivación teórica. Como hemos argumentado, afirmar que los actos de valoración funcionan como constituyentes de nuevos correlatos, no significa que la referencia de los actos afectivos sea obra de representaciones o juicios y tampoco significa que los actos fundantes intelectivos no cumplan ningún rol. Tal disyunción es producto de una comprensión estática de la función de los distintos tipos de actos que deja de lado el entrelazamiento de los distintos “lados” de la razón y, por ende, falla en captar la complejidad del análisis husserliano. El análisis de la razón que tiene lugar en los años posteriores expresará cada vez con mayor profundidad tal entrelazamiento. Como veremos más adelante, tal profundización irá de la mano de un intento por sacar del anonimato al sujeto de los actos a los que aquí nos hemos referido. El análisis de los actos afectivos en su analogía con los actos teóricos presentado aquí es tan sólo la primera parte de la crítica de la razón afectiva y constituye solo el primer paso, aunque uno fundamental, en la elaboración de una ética fenomenológica.

²²⁷ Cf. Walton, R., “La razón práctica como saber y como crítica”, *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. IV, 2010, p. 224. Aquí es interesante mencionar que, como sostiene John Drummond, “sobre la base de esta explicación podemos ver por qué Husserl no puede ser llamado un idealista en lo que concierne a los valores si por ‘idealista’ nos referimos a un ‘subjetivista’ que sostiene que los sujetos construyen los valores. Por otro lado, vemos por qué no puede ser llamado ‘realista’ en el sentido en que lo son Scheler, Hartmann, Reinach y von Hildebrand, para quienes el sujeto es pasivo en la aprehensión de los valores”. Drummond, J., “Ethics”. En: Crowell, S; Embree, L & Julian, S (eds.) *The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology’s Second Century*, Boca Raton: Center for Advanced Research in Phenomenology / Electron Press, 2001, p. 129

RESUMEN DE LO EXPUESTO Y ADELANTO DE LOS DESARROLLOS POSTERIORES

Antes de seguir adelante es preciso detenernos un momento para recapitular lo expuesto en la primera sección de la investigación y especialmente para evaluar qué hemos ganado hasta aquí y que queda aún por ganar.

La primera sección ha ofrecido una aproximación a las motivaciones de la ética husserliana en sus orígenes, en lo que concierne a la primera determinación del deber práctico y a la concepción de los actos en los que se funda la decisión ética. Hemos visto que el objetivo central de la ética temprana de Husserl fue elaborar una ética científica que defienda la validez de los valores y de los principios éticos. Según el esquema que hemos seguido, la estrategia para cumplir este objetivo consistió en dos procedimientos complementarios. En primer lugar, la fundación *a priori* de la ética mediante la refutación del relativismo escéptico y el establecimiento de las leyes formales de la axiología y la práctica – y entre ellas de una ley formal superior de la práctica- (Capítulos I y II). En segundo lugar, la clarificación de los conceptos éticos fundamentales a través del análisis de los actos afectivos en los que ellos son originariamente acuñados (Capítulo III). Ante todo debemos señalar que, a través del análisis realizado en este último capítulo, ganamos una concepción de la ética que reconoce el estatus pleno e irreductible de la intencionalidad afectiva. En este sentido, los análisis presentados han demostrado que el paralelismo entre ética y lógica no sólo es una herramienta utilizada para la refutación del escepticismo ético sino que expresa una concepción comprensiva y unitaria de la razón, que pretende abarcar bajo sus normas los actos de todas las esferas (axiológica, práctica y teórica). Así, ha quedado demostrado que los actos afectivos poseen una legalidad propia e intrínseca no reductible a la legalidad teórica y que la ética de Husserl no concluye ni en un subjetivismo ni en un intelectualismo respecto del valor y la valoración. En términos más generales, de lo expuesto en la primera sección ha resultado que el eje central en la fundación de una ética científica, tal como Husserl la concibe en sus primeros cursos, es el establecimiento del paralelismo entre ética y lógica, que apunta a demostrar la existencia de relaciones prácticas formales análogas a las de la esfera teórica. La analogía con la lógica culmina en la formulación de una ley formal superior de la práctica que pretende expresar un deber objetivamente vinculante: el imperativo categórico, considerado por Husserl “el problema central en ética”. En este punto, hemos puesto de relieve que la determinación del deber práctico mediante el imperativo categórico establece la corrección

objetiva de la voluntad en un ámbito de posibilidades prácticas dado fácticamente y que, a fin de expresar una obligación objetiva y no un mero deber “bajo reserva”, el campo práctico debe considerarse como una totalidad cerrada. De este modo, para cada sujeto, y para el mismo sujeto en distintos puntos temporales, hay algo que es exigido; lo exigido es en cada caso diferente, en cuanto se halla delimitado por el campo práctico y la esfera de bienes disponibles, pero siempre se encuentra objetivamente determinado.

Las consideraciones formales dan lugar, hasta aquí, a una concepción objetiva del deber y a una concepción neutral del sujeto ético. La apelación a la ficción de un “espectador imparcial” que evalúa de manera externa la corrección de una acción, expresa una actitud irreal de desapego respecto de las metas personales, las preferencias subjetivas y también respecto del vínculo práctico con otros sujetos. En este sentido, permaneciendo en el nivel formal, la ética husserliana se sumaría a una tradición que considera la exigencia de imparcialidad como elemento constitutivo de la acción moral. Ahora bien ¿que sucedería entonces con la relación con el otro? ¿es preciso ser indiferente ante mí mismo y ante los demás en vistas a actuar moralmente? Y ¿por qué debería esforzarme por ser imparcial? En este punto, nuestra investigación ha intentado demostrar que el punto de vista formal y la exigencia de imparcialidad práctica por él requerida tiene un carácter incompleto.

A partir de aquí nuestra investigación se dedicará a mostrar que la aplicación del imperativo en una situación concreta no sólo supone, para Husserl, el reconocimiento eidético de los valores y de las relaciones entre valores, sino también el reconocimiento del valor superior de una vida conforme a la razón que no solo atañe a mi propia vida sino también a la de todo otro sujeto. Así, como sugiere S. Rinofner-Kreidl, la determinación *completa* del deber práctico expresada por el imperativo podría ser formulada del siguiente modo: “Dado que me encuentro frente a un rango determinado de opciones y dado que reconozco que la acción ética exige reconocer valores específicos, relaciones entre valores y relaciones de preferencia práctica, debo hacer lo mejor entre lo alcanzable, es decir, debo elegir la acción que realice mayor cantidad de valores positivos y evite la realización de valores negativos que obstaculicen la realización de un valor superior” A lo que debemos agregar finalmente: “debo dirigir mis acciones de este modo y de ningún otro, realizando lo mejor entre lo alcanzable, si quiero considerarme un ser racional, si reconozco el valor superior de una vida conforme a la razón”.²²⁸

En resumen, el punto de vista imparcial de la axiología y la práctica formal representa una perspectiva incompleta en la medida en que las aserciones materiales refieren a un bien

²²⁸ Cf. Rinofner-Kreidl, S., “Husserl’s Categorical Imperative and his related Critique of Kant”, p. 199

superior que opera como *telos* de mi vida individual y de toda otra vida. Esta idea de una vida guiada por la razón en cuanto “la mejor vida posible”, si bien ha sido vislumbrada y reconocida por Husserl en los primeros cursos, no puede ser provista en el marco de los análisis tempranos. Esto se debe fundamentalmente a que la fenomenología aún no cuenta con las herramientas metodológicas para dar cuenta de la experiencia del deber práctico en cuanto deber personal, ni de la constitución de la persona como proceso de devenir “hombre ético”. La reelaboración del concepto de “persona ética”, posibilitada por la complementación del método estático mediante el enfoque genético fenomenológico, hace posible una concepción de la experiencia ética que toma en consideración la dimensión personal del deber y, con ello, también su relación con la comunidad. En este contexto, hemos señalado que Husserl reconoce la limitación del enfoque formal al considerar que tener en mente un principio formal puede ser útil así como es útil formular leyes lógicas formales, pero que por este medio no encontramos respuesta a la pregunta “¿qué es bueno?” Con el abordaje formal “hemos conseguido la primera parte, ciertamente la más fundamental, en la fundación de una ética científica”,²²⁹ pero falta mucho más para llegar a la ética social, pues, como advierte ya en las lecciones de Göttingen:

“Qué sucede si nos representamos un sujeto racional en un contexto social, qué valores y no valores resultan de ello, en qué medida una unidad espiritual superior como la unidad de una familia, una asociación, un Estado, pueden constituirse por la socialidad y en qué medida esa unidad superior es ella idealmente valorable, comprensible como una especie de sujeto de rendimientos (*als eine Art Subjekt faßbar für Leistungen*) que pueden ser buenos o malos. Las líneas que parten de allí conducen a la auténtica ética, la ética individual y social”.²³⁰

A la luz de esto, lo que queda por esclarecer en los siguientes capítulos es el modo en que la elaboración del método genético permite el desarrollo de una ontología del ser personal que da lugar a una consideración del yo como persona ética y una nueva comprensión del deber ético en términos de deber personal. En síntesis, hasta ahora hemos avanzado en la respuesta a los interrogantes: ¿cómo actuar? ¿qué opción elegir en una situación determinada? En la próxima sección los interrogantes que intentaremos responder son ¿cómo configurar (auto-regular) mi vida de modo completo como una vida ética? Y por sobre todo: ¿cómo vivir en conformidad no sólo conmigo mismo sino también con los otros?

²²⁹ Cf. Hua XXVIII, p. 141

²³⁰ Hua XXVIII, pp. 140-141

SEGUNDA PARTE: EL SUJETO ÉTICO COMO PERSONA Y COMO SER COMUNITARIO

CAPÍTULO 4: LA PERSONA ÉTICA Y EL DEBER PERSONAL

“Si llamamos a la plena concordancia consigo mismo *perfección*, (*Vollkommenheit*) entonces la perfección es la meta suprema e inalcanzable del hombre, pero el *perfeccionamiento* (*Vervollkommnung*) infinito es su destino. El hombre existe para hacerse siempre éticamente mejor”. Fichte, J. G., *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, 7)

I. INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente capítulo es dar un primer paso en la profundización del enfoque presentado en la primera sección, a través del análisis del concepto de “persona ética” y de una primera aproximación a la determinación del deber práctico en cuanto deber personal. En virtud de que el estudio de la noción de persona en perspectiva ética requiere un pasaje por la ontología del ser personal, desarrollada gracias a la apertura genética del método fenomenológico, dedicamos el primer apartado del capítulo a la presentación de los rasgos generales del método genético y a su relación con el método estático. Esta presentación nos otorgará las herramientas necesarias para abordar, a continuación, dos cuestiones centrales. En primer lugar, nos permite dar cuenta del modo en que la configuración de la experiencia presente mediante la asociación y la sedimentación de habitualidades exige a Husserl repensar la concepción estática del yo, tal como es planteada en *Ideas I*. En segundo lugar, nos permite explicar cómo tiene lugar, desde el subsuelo de la intencionalidad pasiva, el surgimiento de la persona como ser libre. En este punto, pondremos de relieve que, aunque la emergencia del yo personal tiene lugar sobre la base de una pasividad primaria, su génesis es guiada por un principio regulativo propio, que funda la capacidad del yo de volverse sobre sí mismo de manera crítica. El pasaje desde el estudio de los actos de un yo vacío y formal, al estudio del sujeto de los actos, en su densidad ontológica como persona, tiene profundas consecuencias, tanto en la concepción del sujeto de la ética, como en la determinación del deber práctico.

Esto se debe a que, al abrir la indagación sobre el origen del ego y de las tradiciones adquiridas, el punto de vista genético nos permite situarnos de manera crítica ante ellas, nos permite rechazar o asumir activamente aspectos sedimentados por la tradición. Sobre esta base, la persona ética es caracterizada como un sujeto auto-consciente que ejerce una “auto-percatación ética” constante, no solo respecto de sus instintos, sino también respecto de las habitualidades. Sobre esta base, en el marco de la problemática específicamente ética, en un siguiente paso, abordamos la distinción establecida por Husserl entre grados o niveles de universalidad en la autorregulación de la vida, que ascienden desde formas pre-éticas de regulación guiadas por ideales relativos, hasta llegar a la regulación propia de la auténtica vida ética, determinada según un ideal absoluto. A partir de allí nos referimos al modo en que lo expuesto en el capítulo conduce a una concepción del deber práctico en términos de deber personal y a “lo debido” (*Gesolltes*) como “verdad de la voluntad” (*Willenswahrheit*). Finalmente, adelantando un aspecto que profundizaremos en los siguientes capítulos, dedicamos los últimos pasajes a una reflexión sobre la relación entre el ideal ético individual –expresado a través de las nociones de autorrealización (*Selbstverwirklichung*), autorregulación (*Selbstregelung*), autoconfiguración (*Selbstgestaltung*) y preservación de sí mismo (*Selbsterhaltung*), entre otras- y el ideal ético comunitario.

II. LINEAMIENTOS GENERALES DE LA FENOMENOLOGÍA GENÉTICA

Husserl consolidó la introducción del método genético entre los años 1917 y 1921.²³¹ La mejor forma de comprender el significado preciso del método genético y establecer el ámbito de problemas que se abren a partir de su aplicación es a través de la caracterización del método estático. En un texto de 1921 recogido en el Apéndice I de Husserliana XIV, uno de los primeros escritos en los que formula explícitamente la diferencia entre ambos métodos,²³² Husserl se refiere al enfoque estático del siguiente modo:

²³¹ En obras anteriores a este periodo Husserl se refirió al tema de la génesis pero no en el sentido que el término adquiere a partir de 1917 e incluso con la finalidad de situar a los problemas fenomenológicos en oposición a los problemas genéticos. En *Ideas* Husserl utiliza el término “génesis” pero las referencias al tema tienen el objetivo de confrontar la perspectiva fenomenológica a la perspectiva ontológica. Por tanto, lo que comprende allí bajo el título “génesis”, desde el punto de vista de los análisis posteriores, permanece aún en el nivel estático. (Cf. Hua V, p. 129 -Apéndice I: “Überleitung vom zweiten zum dritten Buch”-1912-). Sobre este tema véase también Bernet, Marbach & Kern, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Meiner, 1989, p. 182 y ss y Kern, I., *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag, Nijhoff, 1964, p. 347.

²³² Se trata del texto “Phänomenologie der monadischen Individualität und Phänomenologie der allgemeinen Möglichkeiten und Verträglichkeiten von Erlebnissen. Statische und genetische Phänomenologie” publicado en Hua XIV, pp.34-42. Este es uno de los dos escritos tomados del manuscrito B III 10, dedicados por Husserl a la distinción entre fenomenología estática y genética. El otro escrito, proveniente del mismo manuscrito, ha sido publicado en los análisis sobre la síntesis pasiva. Cf. Hua XI, pp. 336-345

“Puedo partir de la percepción exterior, tomo este tipo de vivencia, tengo la relación con el objeto mentado, lo tomo fijamente, lo contrasto con las características mentadas y lo que es encontrado en relación a sensaciones, escorzos en la percepción misma, puedo perseguir la posibilidad de ulteriores percepciones, percepciones que son continuamente unificadas con la inicial y son todas percepciones de lo mismo, describir las sensaciones cambiantes, la forma de aprehensión, el nexa sintético, etc., sigo la correlación: la unidad de correlación del objeto que aparece y la multiplicidad de las apariciones noéticamente coincidentes. Aquí construyo posibilidades de esencias para tales vivencias y nexos de vivencias y esto también para una mónada, en la que ellas surgen. Una mónada es posible como lo que trae esas posibilidades. No pregunto aquí por la génesis en la mónada, por el modo en que surgen esos fenómenos”.²³³

Como se sigue del texto, el enfoque estático se ocupa del modo en el que algo es dado y de las estructuras esenciales que sostienen el darse del objeto. Una característica fundamental de este enfoque es que intenta captar la estructura de los fenómenos considerándolos como unidades listas o consumadas (*fertig*), intentando poner de manifiesto las operaciones subjetivas supuestas en su aparición y el nexa de vivencias en el que son dados a la conciencia. Se trata de un análisis descriptivo de la estructura de la experiencia que apunta a distinguir los modos de intencionalidad, la relación entre intención vacía y cumplimiento, la correlación noético-noemática y la fundamentación de la validez. En cuanto el objetivo del análisis es reconducir lo dado como correlato a las operaciones legitimadoras de la conciencia dadora de sentido en las que se constituye la unidad del objeto, la fenomenología estática es caracterizada por Husserl como una “fenomenología de los hilos conductores”.²³⁴

Ahora bien, mientras que el análisis estático tiene un carácter formal, la indagación genética se pregunta por los procesos que hacen posible la constitución de la objetividad. De este modo, el objeto ya no es considerado como un hilo conductor fijo, sino como algo que *llega a ser*. En ese sentido, el análisis genético permite dar cuenta de la constitución temporal de la experiencia de un modo que el enfoque estático dejaba fuera de consideración. Con esto nos referimos a que, si bien los análisis estáticos tienen en cuenta la dimensión temporal -como queda de manifiesto en las *Lecciones sobre fenomenología de la conciencia interna del tiempo-*, el abordaje estático del tiempo es un análisis estructural o formal que hace abstracción del contenido. De este modo, lo que caracteriza al método genético no es

²³³ Hua XIV, p. 41.

²³⁴ “¿No es la fenomenología estática precisamente la fenomenología de los hilos conductores, la fenomenología de la constitución de tipos conductores de objetividad en su ser y de la constitución de su no-ser, de meras ilusiones, de nulidades (*Nichtigkeiten*), o contra-concordancias (*Widerstimmigkeiten*)?” Hua XIV, p. 41

simplemente la consideración de la perspectiva temporal, pues ya los análisis estáticos de las *Lecciones* habían reconocido a la síntesis temporal como la estructura última de la conciencia, sino el interés por los procesos que hacen posible la constitución del contenido del tiempo. Tomando en cuenta el desarrollo temporal, ya no en sentido abstracto sino en cuanto al contenido de los actos, el enfoque genético intenta desvelar “la historia necesaria de la objetivación del objeto y, con ello, también la historia del objeto mismo, como objeto de posible conocimiento”.²³⁵ Así, en el texto de 1921 al que nos referimos anteriormente, Husserl opone a la anterior descripción la siguiente caracterización de la fenomenología de la génesis:

“Siguiendo el originario llegar a ser en la corriente temporal, que es él mismo un llegar a ser originariamente constituyente, y atendiendo a las llamadas «motivaciones» que funcionan genéticamente, la fenomenología de la génesis muestra cómo la conciencia llega a ser a partir de la conciencia y cómo en el llegar a ser, efectúa operaciones constitutivas, de este modo, muestra el nexo de condicionamiento entre lo motivante y lo motivado o el pasaje necesario de impresión en retención en el que la conciencia constituye precisamente este llegar a ser y, correlativamente, el pasaje del ahora en ahora pasado”.²³⁶

Si bien Husserl no fue el primero en distinguir el enfoque estático del enfoque genético, como señala Anthony Steinbock, “la originalidad de su distinción radica en el hecho de que fue conducido a formular la diferencia entre los métodos y temas a partir de motivaciones internas al desarrollo de la fenomenología misma. Debido a que Husserl había descrito problemas genéticos que excedían el alcance de la constitución estática [...] fue provocado por los problemas mismos a ponerse al día reflexivamente con sus propias descripciones. Esto significa que Husserl había emprendido análisis genéticos implícitamente sin que la fenomenología conozca explícitamente esta dimensión metodológica con la que ya contaba”.²³⁷ En esta dirección, aunque la primera formulación explícita de la diferencia entre ambos métodos, como vimos, data de 1921, en una carta a Paul Natorp de 1918 Husserl escribe “ya hace más de una década he superado el nivel del platonismo estático y he situado la idea de génesis trascendental en fenomenología como su tema central”.²³⁸ Esto pone de relieve que la

²³⁵ Hua XI, p. 345

²³⁶ Hua XIV, p. 41

²³⁷ Steinbock, Anthony, “Husserl’s static and genetic phenomenology: Translator’s introduction to two essays”, *Continental Philosophy Review*, Vol. 31, 1998, p. 128

²³⁸ Hua Dok III.5, p. 137

perspectiva genética no implica una negación del método estático y que el hecho de que Husserl haya comenzado por análisis estáticos no significa que los análisis genéticos hayan estado completamente ausentes en sus investigaciones. Los análisis genéticos se construyen sobre lo obtenido por el enfoque estático y comienzan su tarea en el punto en que él alcanza su límite. La pregunta por la génesis profundiza la descripción de los fenómenos y reelabora los conceptos alcanzados a partir de tal profundización, pero no niega lo obtenido en los pasos previos. Así, la fenomenología estática no debe ser entendida como una posición final sino como aquello que conduce a los problemas de la génesis. Los problemas de la génesis, por su parte, se revelan retrospectivamente como más concretos y fundamentales. De acuerdo con esto, los análisis estáticos no son más simples que los análisis genéticos, sino más abstractos.

239

Al hablar de génesis, debemos distinguir dos dimensiones: por un lado, la génesis en la esfera activa de la experiencia, que refiere a las operaciones del ego en actos explícitos de la razón (tales como producciones culturales, objetos ideales, teorías etc.) y, por otro, la génesis pasiva y la relación entre pasividad y actividad. En este punto, la investigación genética revela los orígenes de la actividad en la pasividad, esto es, revela que en todo fenómeno de conciencia (tanto intelectuales como axiológicos y volitivos) hay una forma primaria de pasividad operando en su base (sensaciones, sentimientos de placer o displacer, instintos o inclinaciones). En la esfera de la intencionalidad pasiva, Husserl distingue la pasividad primaria de la pasividad secundaria. La pasividad primaria antecede a toda actividad y opera operando como su condición de posibilidad y permite explicar el modo en que, en cada nueva experiencia, el sujeto “cuenta con” sus experiencias pasadas. La pasividad primaria es regulada, por un lado, por las síntesis de la conciencia interna del tiempo y, por otro, por el principio de la asociación. Un aspecto que debemos poner de relieve es que la asociación estudia la configuración de la génesis de la conciencia según leyes esenciales, esto es, no describe una legalidad meramente empírica. En términos generales, Husserl pone especial énfasis en que la investigación genética no debe confundirse con una indagación de la génesis de las experiencias de un flujo de conciencia fáctico.²⁴⁰

La asociación es la estructura regulativa que permite dar cuenta de la transferencia en virtud de la cual el sentido de un objeto es motivado por las experiencias pasadas. En otras palabras, el principio de asociación pone de manifiesto el pre-delineamiento de la experiencia que evita que en cada momento el sujeto realice nuevas instituciones de sentido, como si fuera la primera vez. Cada experiencia pasada constituye un sentido que permanece disponible dando

²³⁹ Cf. Steinbock, A., p. 130

²⁴⁰ Cf. Hua XI, p. 339

lugar, de este modo, a un proceso de sedimentación de habitualidades. Así, los hábitos son considerados como “ganancias duraderas del yo” por medio de las cuales la experiencia pasada incide en la experiencia presente. La sedimentación de experiencias pasadas en virtud de la cual el yo se densifica y adquiere una opacidad histórica a través de sus adquisiciones y formación de hábitos, corresponde al nivel de la pasividad secundaria. La síntesis pasiva temporal y la síntesis pasiva de la asociación en su nivel primario y secundario fundan vínculos entre los distintos momentos de la conciencia que, de acuerdo con Husserl, constituyen la forma más básica de motivación. De este modo, ellas son la condición fundamental de un desarrollo que, partiendo del yo de los instintos, culmina en la emergencia de un yo personal. Veamos en mayor detalle en qué consiste tal desarrollo.

III. PASAJE DEL YO A LA PERSONA

En este apartado nos ocupamos de analizar cómo la configuración de la experiencia presente mediante la asociación, la sedimentación y las habitualidades adquiridas, exige a Husserl repensar la concepción estática del yo. Aquí debemos recordar que, según la caracterización de *Ideas I*, el yo “prescindiendo de sus «modos de referencia» o «modos de comportamiento», está totalmente vacío de componentes esenciales, no tiene ningún contenido explicitable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más”.²⁴¹ Según esta perspectiva, el yo es un polo vacío idéntico, una mera forma para los actos o vivencias. La indagación genética arriba presentada conduce a Husserl al abandono de esta posición para dar lugar a una concepción del yo tomado en su concreción, un yo con tomas de posición y convicciones que configuran un carácter o estilo singular y reconocible en sus múltiples efectuaciones.²⁴² El abandono de la concepción del yo como un polo vacío pone de relieve que el yo no permanece neutral e indiferente ante sus propios actos, sino que con cada uno de ellos gana algo duradero a lo que puede retornar:

“Ahora bien, hay que observar que *este yo centripeto no es un vacío polo de identidad* (no más que lo es *ningún* objeto), sino que, en virtud de una ley de la «génesis

²⁴¹ Hua III, p. 179

²⁴² El yo tomado en concreción plena es caracterizado por Husserl mediante el concepto leibniziano de “mónada”: “La mónada es una unidad viviente que contiene un ego como el polo del afectar y ser afectado, y una unidad de vida despierta y oculta, una unidad de habilidades, de «disposiciones»” (Hua XI, p. 143). Y en las *Meditaciones Cartesianas* se refiere a la distinción entre el ego como polo idéntico y la mónada del siguiente modo: “Del yo como polo idéntico y como sustrato de habitualidades distinguimos el ego tomado en su plena concreción, que con el vocablo leibniziano llamaremos mónada, añadiendo aquello sin lo cual no puede ser precisamente concreto. En efecto, esto solo puede serlo en la corriente multiforme de su vida intencional, y en los objetos presumidos en ella, y que eventualmente se constituyen para él como existentes. Notoriamente, para estos objetos es el eventual carácter duradero de existencia y esencia un correlato de la habitualidad de ponerlos que se constituye en el polo mismo del yo”. Hua I, p. 102 (122)

trascendental», gana una nueva propiedad duradera con cada *acto* de un *nuevo* sentido objetivo irradiado por el. Si, por ejemplo, en un primer momento me resuelvo en un acto de juicio por una existencia y una esencia, este fugaz acto pasa, pero desde este momento *y duraderamente soy yo el resuelto de este modo*, «yo soy de la opinión correspondiente». Pero esto no quiere decir meramente que me acuerde o pueda seguir acordándome del acto. Esto puedo hacerlo aun cuando entretanto haya «abandonado» mi opinión. Después de borrarla ya no es mi opinión, pero lo ha sido duraderamente hasta entonces. Mientras es válida para mí, puedo «tomar» reiteradamente a ella, y siempre me encuentro con ella como con la mía, con la que me es propia habitualmente; o bien, me encuentro a mí mismo como el yo que es de esta opinión, que está determinado como un yo persistente por este habito duradero. Igualmente sucede con toda clase de resoluciones valorativas y volitivas”.²⁴³

Para expresar esta idea, en una ocasión Husserl caracterizó a los actos del ego como “Ich-mich-Akten”, haciendo referencia al hecho de que soy el agente nominativo de los actos y, a la vez, el acusativo, en virtud del impacto que tienen los actos presentes en la configuración de la personalidad.²⁴⁴ A la luz de esto es posible constatar que la constitución de un mundo con determinaciones categoriales, axiológicas y prácticas duraderas presupone que los actos intencionales del yo tienen una persistencia, que permanecen luego de cada efectuación actual como algo a lo que se puede volver. En otras palabras, la constitución de un mundo relativamente estable es el correlato de la auto-constitución del yo como un yo de capacidades duraderas y convicciones. Así, en una afirmación que intenta sacar a la luz la auto-constitución pasiva del yo en su vínculo con el mundo, varios años más tarde, en las lecciones sobre *Psicología Fenomenológica*, Husserl escribe que “El yo no es un polo muerto de identidad. Es el yo de las afecciones y las acciones. El yo que en la corriente de las vivencias, solo tiene su vida <en el hecho de que>, por una parte, como intencional, produce (*übt*) intenciones, por lo tanto está dirigido a la objetividad intencional y ocupado (*beschäftigt*) con ella y, por otra parte, porque siente (*erfährt*) estímulos por parte de esas objetividades, es rozado por ellas como sintiente, es atraído hacia ellas y motivado a la acción por parte de ellas”.²⁴⁵

²⁴³ Hua I, pp. 100-101 (120-121)

²⁴⁴ “Ich fasse einen Entschluss, der auf mich als fortlebende, forthandelnde Person gerichtet ist, und zwar mit Beziehung auf eine gewisse Weise möglichen künftigen Handelns unter künftig etwa vorkommenden Umständen. Das vergangene Leben wirkt überzeitlich nicht nur in Form passiver Assoziation, sondern auch in der aktiven Ichmotivation und im besonderen <in> personaler Selbstbestimmung in Ich-mich-Akten“ Hua XIV, p. 370

²⁴⁵ Hua IX, pp. 208-209, citado en Iribarne, Julia, *Edmund Husserl: La fenomenología como monadología*, Buenos Aires, Estudios de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002, p. 104.

Lo que debemos analizar ahora, para abordar en el siguiente paso el concepto de “persona ética”, es cómo tiene lugar el pasaje desde la esfera pasiva del yo de los hábitos al surgimiento del yo personal. Tomamos como punto de partida el análisis del fenómeno de la motivación, que en *Ideas II* Husserl caracteriza como la legalidad esencial de la vida espiritual. Finalizando el apartado anterior, hemos adelantado que la asociación, en cuanto referencia entre conciencia anterior y posterior, constituye la forma más básica de motivación, en virtud de que los distintos momentos de la conciencia no se relacionan en la forma del “uno-tras-otro” (*Nacheinander*), sino del “uno-a-partir-del-otro” (*Auseinander*). Cuando Husserl sostiene que la síntesis de los actos se regula según la motivación, tiene en mente un concepto amplio que incluye tanto a la motivación racional como a la irracional. Por este motivo, al hablar de motivación en la asociación Husserl aclara que no se trata de motivación de tomas de posición por tomas de posición (tesis activas por tesis activas) sino de vivencias que se presentan como unidades aperceptivas sin estar formadas por la acción racional o bien que carecen completamente de razón.²⁴⁶ La distinción que debemos tener en cuenta, entonces, para explicar el surgimiento del yo personal es la existente entre motivación pasiva y motivación activa, esto es, debemos esclarecer cómo la motivación pasiva configura el fundamento de la motivación activa dando lugar, así, a la persona.

El primer momento en la configuración de la identidad personal es, como vimos, lo que Husserl denomina “yo habitual”. De acuerdo con nuestra exposición, la característica distintiva del yo habitual respecto del yo puro, es que se trata de un yo individualizado, que tiene un estilo propio y una unidad. Esto es, si cada vez que vuelvo a una experiencia me reconozco en ella, me encuentro con ella “como la mía” es porque en cada uno de mis actos hay una conexión, cada decisión que tomo se relaciona con la anterior, mis intenciones “forman en su movimiento una unidad, no una yuxtaposición, son todas irradiaciones de mi ser unitario”.²⁴⁷ Esto se debe a que, a través de la formación de habitualidades, la intencionalidad pasiva asociativa otorga una “regla de desarrollo” a la corriente de vivencias, una determinación según un estilo.²⁴⁸ Esta regla de desarrollo expresa una concepción

²⁴⁶ Cf. Hua IV, p. 223 (269)

²⁴⁷ “Yo, el mismo y unitario, soy en esta voluntad en la multiplicidad de las direcciones singulares de la voluntad, el yo voluntario. La voluntad, el tener una voluntad, no es el momentáneo acto de voluntad, sino que cada acto es en si también la puesta en marcha o reasunción de una voluntad, de una voluntad persistente, de un aspecto del yo persistente” Hua XXIX, p. 470.

²⁴⁸ “De todo ello hay que diferenciar, empero, la eficacia de la «asociación» en la que se constituye el sujeto empírico *personal*. Si el sujeto *personal* significa para la corriente de vivencias cierta regla de desarrollo, y justo para las maneras del comportamiento del yo en circunstancias objetivas y cierta regla de la manera de comportarse en actividades y pasividades, entonces corresponde a esta regla cierta costumbre por así decirlo, dóxica, cierta cualidad de conocido para el respectivo comportamiento del yo, ciertas tendencias de expectativa o posibles tendencias de expectativa que se refieren al presentarse del comportamiento respectivo en la corriente de conciencia.” Hua IV, p. 256 (303)

teleológica de la construcción de la personalidad alrededor de un núcleo de identidad, que todo acto del yo intenta preservar.

En el nivel de la intencionalidad pasiva Husserl habla de la esfera del “yo puedo” para referirse a la relación del yo con el mundo como campo de acción. La esfera del “yo puedo” es la esfera del yo que se apropia de sus posibilidades de movimiento y orientación. De ahí que, en su nivel inferior, anterior al *fiat* voluntario o ¡hágase!, la conciencia del “yo puedo” refiera a la conciencia de poder actuar *en cuanto organismo*, que está implicado en todo acto en el mundo. En este sentido, Husserl sostiene que “antes de la voluntad con la tesis activa del *fiat* se encuentra el hacer como hacer impulsivo, por ejemplo, el involuntario «yo me muevo», el involuntario «yo agarro» mi cigarro, lo deseo y lo hago «sin más»”.²⁴⁹ Lo que se intenta poner de relieve es que la esfera del querer abarca los actos voluntarios y también las tendencias pasivas, que pre-delinean los actos explícitos de la voluntad. Como veremos inmediatamente, los actos personales en sentido estricto implican una confrontación de las tendencias, asumiéndolas activamente o frenándolas. Con todo, la conciencia del “yo puedo” se revela como un momento fundamental precisamente porque el frenar las tendencias pasivas o asumirlas activamente supone el reconocimiento de que ellas son una posibilidad que está a mi alcance, como explica Julia Iribarne: “El yo sólo logra comportarse como libre, o sea, pronunciar su *fiat* en oposición a las incitaciones pasivas, vale decir, logra inhibir esas incitaciones, porque se encuentra de antemano en una dimensión en que, por su parte, esas posibilidades son las suyas”.²⁵⁰

Según lo dicho hasta aquí, el yo se constituye pasivamente como determinado por instintos primigenios e impulsos. De este modo, al comprender la pasividad como condición de posibilidad de la acción, la fenomenología husserliana pone de relieve la continuidad existente entre pasividad y actividad. No obstante, como veremos a continuación, de esto no se sigue que el momento ético no conlleve una decisión consciente. En la relación entre las tendencias pasivas y la actividad del yo, el punto de vista ético supone un momento en que los motivos pasivos son asumidos conscientemente y admitidos sólo mediante su examinación en tanto fines, según “el mejor saber y entender” en cada caso. De este modo, si bien la pasividad es condición de posibilidad de la actividad, la acción personal siempre supone un quiebre respecto de la pasividad: “El instinto pasivo no dice nada de la personalidad, lo único que habla de la personalidad es la toma de posición activa del yo, el ¡hágase! orientado a la realización de una meta por parte del sujeto”.²⁵¹

²⁴⁹ Hua IV, p. 259 (306)

²⁵⁰ Iribarne, J., *De la ética a la metafísica*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2007, p. 109.

²⁵¹ Hua XIV, p. 20.

El surgimiento de la persona supone una relación particular del sujeto respecto de esta base pasiva, que se articula en dos direcciones: por un lado, supone la capacidad de no ceder ciegamente a las motivaciones pasivas, la capacidad de frenar el impulso que lo determina ciegamente. Con esto no tenemos en mente solamente los impulsos originarios en cuanto dotación instintiva, sino también los comportamientos adquiridos por obra de la sedimentación, correspondientes al nivel de la pasividad secundaria. Por otro lado, el surgimiento de la persona supone la posibilidad del yo de orientarse activamente, de ser “sujeto agente” de su acción. Aquí se revela el sentido específico del auténtico concepto de motivación, a saber, que estar motivado a realizar una acción no es meramente tener un impulso o instinto, sino conferir fuerza motriz a los motivos. De todo esto resulta que la génesis de la personalidad se funda en formas previas de constitución pasiva pero implica un momento activo en el que el yo ejerce una crítica respecto de las propias disposiciones y decide autorregularse libremente. En palabras de Husserl:

“El yo personal se constituye en la génesis primigenia no solamente como *personalidad* determinada IMPULSIVAMENTE, desde el comienzo y siempre impulsada también por «INSTINTOS» PRIMIGENIOS y siguiéndolos pasivamente, sino TAMBIÉN COMO YO SUPERIOR, AUTÓNOMO, LIBREMENTE ACTUANTE, guiado en particular por MOTIVOS DE RAZÓN, no meramente arrastrado y no libre”.²⁵²

En resumen, la perspectiva genética posibilita un abordaje concreto del sujeto y de sus efectuaciones que permite dar cuenta del desarrollo teleológico de un carácter personal: soy quien soy como persona gracias a mis convicciones, mis hábitos, mis evaluaciones, mis motivaciones y mis proyectos. El pasaje desde el análisis de los actos de un yo vacío y formal, al análisis del sujeto de los actos, en su densidad ontológica como persona, tiene profundas consecuencias tanto en la concepción del sujeto de la ética como en la determinación del deber práctico. Esto se debe a que, al abrir la indagación sobre el origen del ego y de las tradiciones adquiridas el punto de vista genético nos permite situarnos de manera crítica ante ellas, nos permite revitalizar o rechazar todos aquellos aspectos de nuestra vida que han sido sedimentados por la tradición. En este sentido, en los escritos sobre *Renovación (Erneuerung)* Husserl anuncia el significado ético de esta capacidad de autorregulación al caracterizar los actos personales del siguiente modo:

²⁵² Hua IV, p. 256 (303)

“Prestemos ahora atención a la índole particular de los *actos específicamente personales*. El hombre tiene también la peculiaridad esencial de «actuar» libre y activamente desde sí mismo, *desde su yo-centro*, en lugar de estar entregado pasivamente y sin libertad a sus impulsos (tendencias, afectos) y de *ser*, en el sentido más amplio, *movido afectivamente* por estos. En una actividad auténticamente «personal» o «libre», el hombre tiene experiencia, piensa, valora, interviene en el mundo circundante de su experiencia. Esto implica que el hombre tiene capacidad de «frenar» la descarga de su actuar pasivo («el ser conscientemente empujado a») y de frenar los presupuestos que pasivamente lo motivan (tendencias, creencias), capacidad de poner en cuestión tales presupuestos, de llevar a cabo los sopesamientos y ponderaciones que vengan al caso y de tomar la correspondiente decisión volitiva [...] en tal decisión el sujeto es en sentido genuino sujeto de la voluntad; no secunda «involuntariamente» el tirón afectivo (la «tendencia»), sino que toma *su* decisión desde sí, libremente. Y cuando la realización es voluntaria, basada en este auténtico querer, el hombre es entonces sujeto «agente», actor personal de su acción”.²⁵³

Sobre esta base podemos abordar, a continuación, los rasgos de la persona que fundan la idea del “hombre ético” y las distintas formas de autorregulación de la vida que se construyen sobre esta determinación ontológica del yo, culminando en el ideal de una autorregulación ética universal.

IV. LA PERSONA ÉTICA. FORMAS ÉTICAS Y PRE-ÉTICAS DE AUTORREGULACIÓN DE LA VIDA HUMANA

Según lo expuesto, la emergencia del yo personal tiene lugar sobre la base de un subsuelo pasivo pero es guiada por un principio regulativo propio que funda la capacidad del yo de volverse activamente sobre sí mismo. La determinación ontológica del yo posibilitada por la indagación genética pone al descubierto que él no es tan solo “interioridad polar”, sino que tiene un centro profundo. La persona ética es aquella que tiene la capacidad de reconfigurar ese centro o núcleo personal en función de una meta. Una vez establecida la autorregulación como principio de la génesis del yo personal, prestemos ahora atención a las particularidades de la subjetividad humana que, de acuerdo con Husserl, sustentan la idea del hombre ético. Para el análisis de este tema tomamos como eje los escritos preparados entre 1923 y 1924 para la revista japonesa *The Kaizo*, especialmente los artículos titulados “Renovación como problema ético individual” y “Renovación y Ciencia”. En el transcurso de la exposición nos

²⁵³ Hua XXVII, p. 24 (24)

referiremos asimismo a la sección del curso de 1920/1924 *Einleitung in die Ethik* titulada “La ética de la mejor vida posible”, que ofrece importantes señalamientos en lo que concierne al contraste entre formas éticas y pre-éticas de autorregulación.

En el primer grupo de escritos que mencionamos, Husserl aborda la idea de la autorregulación de la vida en términos de una exigencia de “renovación” (*Erneuerung*) del hombre individual y de la colectividad humana. De este modo, se propone como tarea primaria poner de relieve la autorregulación ética del ser humano como un proceso de devenir, que se despliega y amplía en niveles sucesivos. A la luz de lo presentado anteriormente, en el trascurso de este apartado podremos constatar por qué, según Husserl mismo señala, la indagación presente en los escritos que tomamos aquí como base, es una indagación esencialmente genética. Husserl sostiene que su intención es “presentar un desarrollo genético de la forma ética de vida como configuración esencial (apriórica) de una posible vida humana -es decir, un desarrollo desde la *motivación* que por razones de esencia conducen a ella“, ²⁵⁴ es decir, su objetivo es investigar las experiencias y formas de vida actuales desde el punto de vista de sus posibilidades puras y captar la esencia que pertenece a dichas posibilidades. El punto de partida de este proceso, que intenta poner de relieve el surgimiento de la vida ética *sobre la base de motivaciones internas*, sobre la base de motivaciones que pertenecen esencialmente a la vida humana, es la capacidad de autoconciencia “en el sentido genuino del autoexamen personal (*inspectio sui*) y de la capacidad que en él se funda de tomar postura reflexivamente en relación con uno mismo y con la propia vida”. ²⁵⁵ Con esta expresión, Husserl se refiere a la capacidad del hombre de reflexionar sobre su conducta práctica y enjuiciarse a sí mismo como valioso o carente de valor, de valorar los actos, los motivos, los medios y los fines en el dominio de sus posibilidades prácticas y también su carácter práctico general. La capacidad de autoconciencia expresa todo lo dicho anteriormente acerca de la posibilidad esencial del hombre de actuar libre y activamente desde sí mismo, desde su yo como un centro, en lugar de estar entregado pasivamente a sus impulsos. Esta actitud crítica respecto de las tomas de posición anónimas de la vida cotidiana y de constante auto-percatación de las tendencias que nos guían corresponde a lo que en textos publicados en el segundo volumen de *Filosofía Primera* Husserl denomina “epojé ética universal”. ²⁵⁶ Una epojé ética que asume una función paralela a la epojé trascendental en su tarea de “desvelar” el encubrimiento inicial del origen constitutivo. En un sentido análogo a lo que sucede en el ámbito teórico, la conversión a la que se refiere Husserl al hablar tanto de la exigencia de “renovación” como de la efectuación

²⁵⁴ Hua XXVII, p. 29 (31)

²⁵⁵ Hua XXVII, p. 24 (24); p. 44 (48)

²⁵⁶ Hua VIII, p. 319

de una “epojé ética” no tiene tanto que ver con un abandono de las metas y los valores de los que se trate como con la búsqueda de su justificación y evidencia.

Un aspecto de la toma de conciencia que está en la base de la idea de hombre ético, en el que debemos poner especial énfasis, es su carácter general. La generalidad atañe fundamentalmente a dos aspectos: por un lado, la conciencia es general en el sentido de que los actos de enjuiciamiento no solo se dirigen a bienes y acciones singulares, sino que puede considerar a cada uno de ellos como pertenecientes a una índole de bienes y acciones valiosos en general. En este punto, Husserl sostiene que “la voluntad en la forma de la generalidad, distingue al hombre del «simple animal», que desconoce lo que el hombre expresa en palabras: «quiero en general actuar de este modo siempre que me encuentre en circunstancias *de esta índole*, dado que tengo *en general* a los bienes *de esta índole* por valiosos»”.²⁵⁷ Por otro lado, aunque en la misma dirección, un rasgo esencial de la autoconciencia es que ella posibilita al sujeto una mirada general sobre sí mismo y sobre su propia vida como un todo, que apunta a la pre-configuración de todas sus acciones en función de una meta. Esto también, de acuerdo con Husserl, es especificidad del hombre:

“Es especificidad del hombre el que en todo momento pueda contemplar en conjunto su vida entera –como unidad objetivamente constituida ante él. A lo cual pertenece [...] la posibilidad de someter a libre examen el campo infinito de su posible acción personal y, a la par, el campo infinito de los acontecimientos del mundo circundante, en vista de las posibilidades prácticas que ambos encierran”²⁵⁸

La consideración de la totalidad de la vida da lugar a lo que Husserl llama “conciencia ética” (*ethisches Gewissen*), que otorga al hombre la posibilidad de justificar de antemano sus acciones, de modo que ellas sean siempre racionales y no sólo de manera casual. De este modo, un aspecto central del ideal del hombre ético esbozado en estos textos es que es el ideal de un hombre que no es solo racional porque tiene la capacidad de la razón y la ejerce ocasionalmente, sino que procede racionalmente *siempre*. En resumen, la personalidad ética implica una concepción de la vida como un todo unitario y no como una sucesión de estados más o menos conectados entre sí. Se trata de la vida considerada como una unidad global, como un desarrollo en grados de perfeccionamiento y no meramente de la calificación de las

²⁵⁷ Hua XXVII, p. 25 (26)

²⁵⁸ Hua XXVII, pp. 30- 31 (32) En el manuscrito de 1931 sobre “Ética Universal” Husserl agrega que esto es posible en la medida en que el hombre tiene la capacidad de anticipar el futuro, y es esta preocupación por el futuro, por garantizar una vida futura lo más satisfactoria posible, lo que confiere a la vida ética el carácter del “cuidado” (*Sorge*) y la “autopreservación”. Sobre este tema véase capítulo 9 (donde retomamos los temas de *Renovación* a la luz de lo desarrollado en este manuscrito tardío).

acciones consideradas como hechos particulares y yuxtapuestos.²⁵⁹ Husserl subraya la diferencia entre las acciones morales consideradas de manera independiente y la personalidad moral en relación con la regulación universal al afirmar que “El querer y actuar puede ser puramente moral pero la personalidad moral es la idea de un sujeto que es moral en la universalidad de su vida, en todos sus actos”.²⁶⁰ De ahí que el ideal apunte, en un nivel ulterior, a que la conciencia ética se convierta en una habitualidad o estilo de vida, o lo que es lo mismo, al desarrollo de una “disposición ética” (*ethische Gesinnung*), en el sentido de una inclinación a determinarse o decidirse de un modo particular.

Por otro lado, esta consideración de la persona ética corresponde a una concepción de la vida humana como un proceso que transcurre en la forma de la aspiración (*streben*), del empeño por realizar valores positivos y dar a la vida la forma de la evidencia y la legitimidad racional. Naturalmente, esta lucha puede implicar decepciones, pero ellas deben ser el subsuelo de una motivación para nuevas configuraciones.

“De la esencia de la vida humana es, además, el que discurra constantemente en la forma del empeño, del afán. Y la vida humana termina siempre por adoptar la forma de un empeño positivo y se encamina a la consecución de valores positivos [...] El empeño positivo, que encuentra siempre una nueva motivación, conduce de manera cambiante a satisfacciones, a decepciones, a la aceptación de lo doloroso o de lo mediatamente disvalioso. Además, nuevos valores que son real y prácticamente posibles están entrando en el círculo visual del yo y pugnan con los que tenían vigencia hasta ahora mismo y hacen eventualmente que los anteriores se devalúen a ojos de quien aspiraba a ellos, en tanto que los nuevos, como siendo de rango superior, recaban para sí la preferencia práctica. En suma, el sujeto vive en lucha por una vida plena de valor, asegurada frente a las desvalorizaciones, decadencias, vaciamientos de valor y decepciones que puedan sobrevenirle. Vive en lucha por una vida de creciente densidad axiológica, vida que pueda procurarle una satisfacción global que discurra con coherencia y seguridad”.²⁶¹

La autoconciencia y la posibilidad de libre auto-configuración a la que ella da lugar, fundan distintas formas de regulación de la vida, que ascienden desde formas pre-éticas hasta llegar a la regulación propia de la auténtica vida ética. En sentido estricto, debemos decir que Husserl distingue cuatro tipos de vida: (1) la vida natural; (2) la vida profesional; (3) la vida vocacional y (4) la vida ética. Dejando de la lado la vida natural (a la que ya nos hemos

²⁵⁹ En este punto, la ética husserliana muestra afinidad con las éticas de la virtud (ver anexo)

²⁶⁰ Hua XXXVII, p. 246

²⁶¹ Hua XXVII, p. 25 (26)

dedicado al estudiar el subsuelo pasivo del que emerge la persona) las tres restantes formas de vida dependen de la autoconciencia y las capacidades reflexivas del hombre. Hemos mencionado al comenzar que la indagación ética aquí presentada es esencialmente genética en cuanto pone de relieve el surgimiento de la vida ética sobre la base de motivaciones internas. Esta afirmación cobrará un sentido concreto cuando veamos, a continuación, cómo es posible dar cuenta del surgimiento de la vida ética sobre la base de las formas de vida del nivel inferior, i.e., la vida vocacional y la vida profesional. La vida ética es, al igual que la vida profesional y la vida vocacional, un tipo particular de autorregulación pero se distingue de ellas mediante ciertas características internas que a continuación intentaré resumir.

El primer estadio del nivel pre-ético de regulación implica una toma de distancia respecto de la vida cotidiana y sus metas parciales y la proyección de una meta que abarque la vida entera. Husserl ejemplifica este nivel, en el que decidimos regular nuestra propia vida en función de una meta general, refiriéndose a la elección de una profesión (*Beruf*). Esto se explica porque la elección de una carrera profesional genera un número ilimitado de decisiones particulares en el curso de la vida de una persona, compromete al sujeto a guiar su vida siguiendo una cantidad de detalles (quizás no previstos en la decisión inicial), que configuran cada momento determinado según la meta profesional de la que se trate. Así, por ejemplo, quien decide ser profesor se compromete a dedicar el tiempo necesario al estudio de la materia en cuestión, renunciando a otras actividades, a perfeccionarse en un campo particular del conocimiento y en las habilidades pedagógicas requeridas para llegar a ser un buen profesor, etc. En lo que concierne a los motivos de la decisión, la elección de una profesión puede basarse, o bien en una tradición familiar o social, o bien en que “al contemplar en conjunto su posible vida futura y al valorarla, la persona puede cerciorarse de que los valores de un determinado tipo [...] tienen para ella el carácter de valores incondicionalmente anhelados, sin cuya continuada realización no sabría encontrar contento alguno en su vida”.²⁶² Sin embargo, en el nivel de la vida profesional queda fuera de consideración si mediante la elección de un género de valores el sujeto alcanza una realización personal (como sucede en el siguiente nivel, el de la vida vocacional) esto es, se atiende solo al hecho de que, motivada por el bienestar futuro, decide libremente autorregular su vida mediante la realización de valores pertenecientes a una esfera determinada. En este sentido, Husserl pone de relieve que en la elección de una profesión, una valoración objetiva superior no se traduce siempre en preferencia práctica. Esto significa que una persona puede reconocer valores superiores a los suyos propios (por ejemplo los valores del amor al prójimo frente a los valores del poder o de la fama) pero dejarlos relegados y solo

²⁶² Hua XXVII, p 27 (28)

hacerlos objeto de preferencia ocasional cuando el costo de optar por ellos no es demasiado alto. Pero en este nivel de autorregulación la pregunta por la legitimidad de la elección no es aún tomada en consideración.

Un nivel superior de autorregulación concierne a la “vida vocacional” (*Berufsleben*)²⁶³ en sentido genuino y superior. A diferencia del nivel anterior, en este nivel se trata de valores auténticos y reconocidos con evidencia en su autenticidad. La persona que los elige está evidentemente convencida (*einsichtig gewiss*) de que es preciso para su vida aspirar a la realización de una esfera particular de valores. Husserl señala que estos valores “genuinos”, son objetos de amor para quien se decide por ellos y decide entregar su vida a su realización. Lo que se intenta expresar es que no se trata solo de elegir valores objetivamente, sino de identificarse y comprometerse con ellos.

“En ello sí se anuncia una diferencia esencial respecto de lo anterior, por cuanto yo puedo respetar por entero y apreciar valores heterogéneos, pero lo que no puedo es amarlos desde el centro más íntimo de mi persona -«con toda mi alma» - : amarlos como *los míos*, como aquellos a los que yo mismo, tal como soy, pertenezco inseparablemente”.²⁶⁴

Cabe mencionar que Husserl se había referido ya en las *Tres Lecciones sobre el Ideal de Humanidad en Fichte* a este concepto de “vocación”, que representa en la obra de Fichte el nivel de la moralidad, en el que el hombre se dedica con toda su alma a los valores que provienen del centro más profundo de su personalidad. Si bien en *Renovación* no hay una referencia explícita a la concepción fichtean, el concepto que Husserl tiene en mente allí es indudablemente inspirado por su obra. Ejemplos de vocación de vida en el sentido señalado son especialmente aquellas que conllevan la realización de bienes espirituales, como la vocación del artista, del científico y del filósofo. Husserl advierte que las vocaciones del auténtico científico y del auténtico artista son de gran interés para la ética en la medida en que muestran “una cierta universalidad de la regulación de la vida” (*eine gewisse Universalität*

²⁶³ En este punto debemos realizar una aclaración terminológica: como veremos, Husserl distingue la elección de una profesión y la vocación en relación al género de valores de los que se trata en cada caso y con la relación entre el sujeto y dichos valores. Pero esta distinción que realiza claramente en *Renovación* no es expresada en algunos casos a través del uso de distintos términos, sino simplemente a través de una aclaración sobre el sentido específico en el que es interpretado en cada caso el término “Beruf”. En estos textos, al hablar de “Beruf”, Husserl se refiere a la forma más simple de regulación de la vida en la que el hombre preocupado por su futuro elige una “carrera” para procurarse un sustento y al referirse a lo que aquí traducimos como “vocación” en algunos casos utiliza el mismo término “Beruf” pero aclara que lo hace “en un sentido genuino y superior al de la profesión”. En otras ocasiones, al hablar de este nivel más alto de regulación utiliza (incluso en el mismo párrafo) los términos “Beruf” (en sentido superior), “Berufsleben” y “Berufung”. En otros textos (que estudiaremos en la tercera sección) en los que se refiere al tema en relación con el “llamado” (*Ruf*) del amor, el término “Beruf”, con el que aquí se refiere a la vida profesional, alude al nivel de la vida vocacional.

²⁶⁴ Hua XXVII, p. 28 (30)

der Lebensregelung). Con todo, en estos textos Husserl aún no reconoce un estatus ético pleno a la vida vocacional.²⁶⁵ Y esto es así por dos motivos: en primer lugar, porque, de acuerdo con él, persiste en ella una ingenuidad, no hay aún una crítica absoluta de la racionalidad o irracionalidad de los valores y metas a los cuales el sujeto entrega su vida:

“Lo primero que esta consideración pone de relieve es, pues, el rasgo genérico de que un talante de entrega incondicional a metas apreciadas, nacido de la incondicionalidad con la que se las anhela, se vuelve principio regulador de la vida. Y ello tanto si la entrega es por completo irracional, al modo de un enamoramiento ciego, o no lo es”.²⁶⁶

En segundo lugar, porque la autorregulación que entra en juego en la vocación es limitada, hay aspectos de la vida que permanecen fuera de su gobierno. Husserl se refiere al caso del científico y señala que aunque la regla que guía su tarea profesional es la ausencia de ingenuidad y la voluntad de legitimidad normativa en el área del conocimiento que le concierne, la voluntad regulada según normas se restringe a las verdades científicas de las que se ocupa, pero no domina todos los aspectos de su vida. El científico es también un hombre y en todos los aspectos de su vida y su actuar que no guardan relación con su interés científico puede ser ingenuo.²⁶⁷ Lo mismo sucede con el artista, en cuanto persigue la realización de auténticos valores de belleza, su vida es dominada por una voluntad habitual dirigida a verdades axiológicas, pero en cuanto hombre, i.e., en cuanto ciudadano o padre de familia puede no estar interesado en dar a sus acciones un perfil normativo. En todos los aspectos que caen fuera del dominio de su profesión de artista puede ser completamente ingenuo respecto de la regulación de la voluntad según normas. De esto se sigue que la vocación científica o artística suponen la configuración de la vida según una meta que abarca la vida entera en el sentido de su permanencia en el tiempo, pero no de modo que regule determinando *todas y cada una* de las acciones del sujeto. En virtud de esto, Husserl pone de al descubierto “una cierta ingenuidad” que persiste en ellas:

²⁶⁵ Como sí lo hará en otros textos (Cf. Caps. 7 y 8)

²⁶⁶ Hua XXVII, p. 28 (29)

²⁶⁷ “Das Spezifische des wissenschaftlichen Lebens ist also der Mangel an jedweder Erkenntnisnaivität und der konsequente Wille zur Normhaftigkeit des Erkennens in dem betreffenden Gebiet oder der Wille, darin konsequent ein Erkennen zu vollziehen, das getragen ist von dem beständigen Habitus der Normhaftigkeit. Das bezieht sich aber nur auf das Erkennen. Denn es ist zu beachten, dass, wenn wir uns das Leben des Wissenschaftlers als Wissenschaftler rein destillieren und ihm nichts zumuten, was ihm als solchem außerwesentlich ist, dieser Wille zur Normgerechtigkeit andere Seiten seines Lebens nicht durchherrscht (...) Aber schließlich ist der Wissenschaftler auch sonst ein Mensch mit einem gar vielgestaltigen Leben, das mit seinen wissenschaftlichen Interessen wenig zu tun haben mag. Darin kann er ganz naiv sein, jedenfalls sofern er Wissenschaftler ist, ist er noch nicht auf Normgerechtigkeit außerhalb dieser besonderen Lebenssphäre eingestellt” Hua XXXVII, p. 249

“Todas estas formas de vida a que se ha hecho referencia se basan en el emerger del hombre del estado de ingenuidad animal. Esto significa que en ellas la vida ya no discurre por entero en la ingenua entrega del yo a las afecciones que le llegan de su mundo circundante consciente [...] No obstante lo cual, esta voluntad libre sigue operando en términos generales en una cierta ingenuidad. Falta en ella una intención habitual dirigida a la crítica de las metas y de los caminos conducentes a ellas, tanto en lo que atañe a si aquellas son alcanzables y éstos adecuados y viables, como en lo que hace a la validez axiológica, a la autenticidad de los valores.”²⁶⁸

Estas consideraciones ponen de manifiesto que no se trata solamente del alcance de la autorregulación en términos de extensión, sino también de la “intensidad” (*Intensität*) de la justificación normativa.²⁶⁹ En otras palabras, no se trata solamente de una voluntad que proyecte una meta que abarque un segmento relativamente extenso de la vida, sino de una voluntad que preste atención a *todos los detalles de la vida* a la luz de la meta proyectada. Por este motivo, en el nivel superior, Husserl piensa más bien en una auto-regulación universal de la vida en la que las formas pre-éticas, incluidos los intereses vocacionales especiales, son sometidas a una crítica en vistas a normas absolutas.²⁷⁰ La vida ética, entonces, presenta dos condiciones fundamentales en contraste con la vida vocacional: (1) la autorregulación debe cubrir toda la vida; (2) debe cubrir cada una de las acciones, cada actividad posible. Por otro lado, la vida ética opone a la voluntad ingenua, la voluntad normativamente consciente o, en palabras de Husserl, “conforme a conciencia” (*gewissenhaft*).²⁷¹ En este contexto, las profesiones específicas son subordinadas a una profesión universal (*Universalberuf*) o vocación de vida (*Lebensberuf*)²⁷² que consiste en ser hombres plenos, auténticos, verdaderos, de vivir según la exigencia categórica de vivir la mejor vida posible. Finalmente, frente a las formas pre-éticas y sus efectuaciones, que tienen solo un valor relativo o hipotético, la forma de vida ética tiene valor absoluto.

²⁶⁸ Hua XXVII, p. (31)

²⁶⁹ Cf. Hua XXXVII, p. 251

²⁷⁰ “De aquí brota, en una motivación posible y comprensible, el deseo y la voluntad de una autorregulación racional que, incluyendo las autorregulaciones de la vida profesional-vocacional auténtica, las supera con mucho; pues estas aun siendo para toda la vida, no son realmente universales” Hua XXVII, p. 32 (34). A diferencia de las profesiones, la filosofía, junto a la religión, parece compartir con la ética esta regulación universal de la vida.

²⁷¹ Hua XXXVII, p. 247

²⁷² Sobre este concepto véase también Hua XLII, p. 454

“Incluso la obra de arte plenamente lograda tiene, tomada en y por sí misma, un mero valor hipotético en función de que puede hacer «dichosos» en un sentido puro a su creador y a sus contempladores. Todo imperativo que en relación con la obra de arte se plantee aisladamente, por así decir, es mero «imperativo hipotético» [...] *Solo lo éticamente correcto es últimamente correcto*. Lo que fuera de ello se denomina sin más valioso en sí o bueno en sí, lo es solo en la medida en que cumple determinadas condiciones esenciales que en el marco de una vida ética exigen *a priori* ser atendidas como factores de valor positivo en el cómputo axiológico, en lugar de ser excluidas *a limine* en el”²⁷³

En este sentido, un artista auténtico puede no ser un hombre auténtico en sentido superior, es decir, un hombre ético. Pero un hombre auténtico, un hombre que se eleva al punto de vista ético, puede ser un auténtico artista. Todo dependerá de que se decida por una autorregulación universal de la vida según normas de la razón. En suma, la decisión por la vida ética es una decisión vinculante de por vida producto de una auto-meditación universal que, de acuerdo con Husserl, cada hombre debe llevar a cabo una vez en la vida. En esta meditación, que expresa un deber personal y a la vez absoluto: “cada uno dice: quiero vivir mi vida, toda mi vida a partir de ahora y en todos sus actos y con todo su contenido de vivencias de modo tal que sea mi mejor vida posible (*mein bestmögliches Leben*), mi mejor posible, esto es, lo mejor que yo puedo. Esto es para mí la vida debida, la vida absolutamente debida”.²⁷⁴ Llegado este punto podemos advertir que hasta aquí el ideal de la vida ética parece ser solo el de una voluntad dirigida hacia la total determinación de sí mismo, ¿qué sucede entonces con los otros?, ¿la ética se limita a la prescripción de los medios para alcanzar una vida individual en permanente cuidado y auto-preservación de sí misma?. En el siguiente capítulo nos referiremos a este tema. Pero antes de llegar allí debemos avanzar hacia la reinterpretación del deber práctico a la que da lugar esta concepción de la vida ética individual, en términos de un “deber absoluto” y de un “imperativo categórico individual”.

V. EL DEBER PERSONAL Y LA VERDAD DE LA VOLUNTAD (*WILLENSWAHRHEIT*)

Hasta aquí nos hemos referido al desarrollo de la persona ética como sujeto que se determina a sí mismo y a la caracterización de la vida ética como vida que se gobierna a sí misma. Veamos ahora cuáles son las consecuencias de lo expuesto para la determinación del deber práctico y cómo comienza a ser reinterpretada la exigencia categórica presentada en la

²⁷³ Hua XXVII, p. 42 (44-45)

²⁷⁴ Hua XXXVII, p. 252

primera sección de la investigación, a la luz de los resultados obtenidos en el presente capítulo.

En primer lugar, debemos poner de relieve la *gradualidad* que detenta el proceso de autoconfiguración ética: la indagación de la constitución de la personalidad ética en cuanto proceso de devenir, que se despliega en niveles de sucesiva perfección, y la correspondiente concepción de la vida como constante aspiración o empeño, ponen de manifiesto que lo que se juzga desde el punto de vista ético no son actos particulares sino a la persona como una unidad y a sus actos como realizaciones progresivas de una meta superior proyectada para toda la vida. Bajo esta consideración, lo debido (*Gesolltes*) no es sólo hacer lo mejor posible en cada ocasión particular, sino *llegar a ser cada vez mejor*. En otras palabras, la consideración del desarrollo de la persona ética en cuanto proceso, pone de relieve una gradualidad en la perfección de la condición humana, que alienta y se halla en la base de la construcción del ideal de “hombre ético” y de toda construcción legítima de ideales.²⁷⁵ El concepto pleno de vida ética, al que nos hemos referido, toma en consideración la gradación de las formas de vida. De modo que, junto a un ideal de perfección absoluta, que corresponde en última instancia a la idea de Dios, hay un ideal del ser humano perfectamente humano, que hace lo mejor posible, en el sentido de que vive según su mejor conciencia ética. Lo central es que el ideal relativo de hacer lo mejor posible apunta al mismo tiempo hacia el ideal absoluto. De este modo, la vida ética individual del sujeto que hace lo mejor posible en toda circunstancia es, como veremos más adelante, “absoluta en su relatividad”.

En virtud de esto, en los escritos sobre *Renovación* y en las lecciones *Einleitung in die Ethik* Husserl reformula la exigencia práctica con la expresión “Haz lo mejor según tu mejor ciencia y conciencia!” (*Tue dein Bestes nach bestem Wissen und Gewissen!*).²⁷⁶ La interpretación del imperativo categórico a la luz de la expresión “la mejor *ciencia y conciencia*” expresa los niveles de sucesiva perfección que supone el desarrollo de la conciencia ética a los que nos hemos referido. Una formulación ulterior del curso de 1920 expresa la exigencia con las palabras: “¡Haz a partir de ahora y sin vacilar siempre lo mejor, cáptalo en cognición normativa y quíerelo en volición normativamente consciente!”²⁷⁷

En segundo lugar, de esta concepción de la exigencia categórica se sigue que lo debido no es debido en virtud de consideraciones objetivas, sino en virtud de consideraciones que son inseparables de mi horizonte vital personal. Para comprender esto debemos tener en cuenta que, de acuerdo con Husserl, cada persona tiene un ideal individual de sí mismo, un

²⁷⁵ Cf. Hua XXVII, 35 (36)

²⁷⁶ Cf. Hua XXXVII, p. 7

²⁷⁷ Hua XXXVII, p. 253

“verdadero yo” (*wahres Ich*). Y lo que cada persona pone como meta de su vida es la realización progresiva de ese ideal. Luego, la determinación del carácter ético de una persona implica juzgar si se ha mantenido o no fiel a ese ideal de sí mismo, si en cada acción se reconoce a sí mismo como su mejor yo,²⁷⁸ como el hombre *que quiere llegar a ser*. Husserl expresa la proyección de un ideal individual en los siguientes términos:

“El hombre en cuanto hombre tiene ideales. Su propio ser es formarse un ideal de sí mismo como este concreto yo personal, y un ideal de su vida entera –un doble ideal incluso, absoluto y relativo-, y 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 su propia razón, como ser humano racional, como verdadero y auténtico ser humano. Este ideal que late *a priori* en él, lo toma el hombre, pues, en su figura más originaria, *de sí mismo, como su yo verdadero, como su mejor yo*. Con que una sola vez haya el yo barruntado e intuido ese 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 pudieses aún seguir llamándose buenas otras distintas-, sino que es la única buena sin más, la que está «categóricamente» exigida”.²⁷⁹

En un sentido similar, en el mencionado curso de 1920/24, sostiene:

“A cada ser humano individual es dada su idea individual de un ser humano verdadero y auténtico y cada ser humano sólo puede desarrollarse a sí mismo como un ser humano verdadero buscando su idea en una acción auto-gobernante como yo libre, hasta que la ha intuido y captado, luego tiene la voluntad de configurarse a sí mismo a partir de ahora de acuerdo con este sentido de su yo verdadero y crearse a sí mismo nuevamente. A esto corresponde una la voluntad que se decide a regular su vida, esta vida individual única, en su infinitud en el sentido del deber absoluto válido singularmente para ella”.²⁸⁰

En este contexto, lo debido adquiere el carácter de una “verdad de la voluntad” (*Willenswahrheit*),²⁸¹ que cada hombre debe luchar por descubrir y realizar. Aquí es preciso considerar que, a diferencia del punto de vista externo expresado por la ficción del espectador desinteresado a la que se apela en el marco de la práctica formal (ver capítulo II), la verdad de

²⁷⁸ La idea de lo “mejor posible” y del “mejor yo” se determina en cada caso sobre la base de las capacidades individuales de la persona y de sus variaciones (ya que, como hemos visto en el capítulo II, la esfera de posibilidades prácticas es distinta para cada sujeto) a través de una reflexión eidética.

²⁷⁹ Hua XXVII, p. 35 (37)

²⁸⁰ Hua XXXVII, p. 240

²⁸¹ Cf. Hua XXXVII, p. 252 ss.

voluntad corresponde a una verdad de primera persona, que no es accesible a todos los sujetos del mismo modo en que lo es para mí. Sobre este tema Husserl ha expresado claramente que la verdad de la voluntad no es verdad en sí y por sí, como una verdad lógica, sino que solo es verdad en el contexto volitivo del sujeto volitivo correspondiente, en relación a la totalidad de la vida individual.²⁸² En un texto sobre este tema James Hart ha señalado que “las verdades de la voluntad son verdades situacionales y existenciales, verdades de existencia, que no son continuas respecto de parámetros de estados de hecho públicos (*public states of affairs*) o determinaciones alcanzadas por medio de una conciencia teórica o de un sopesamiento objetivo de valores, por medio de un estándar de conmensurabilidad intersubjetivo”.²⁸³ A la luz de esto, la constatación de que no he sido fiel a mi mismo (a mi ideal de mí mismo) no tiene el mismo significado cuando es una verdad externamente conocida por otros sujetos, ya que ellos, por principio, no tienen acceso al modo preciso en que yo sé que no he sido fiel a mi propio ideal, en cuanto verdad de mi voluntad. En otras palabras, la verdad de la voluntad es una verdad revelada en el contexto de mi vida y gana su significado pleno en su relación con ella. Por este motivo, es inaccesible a una perspectiva de tercera persona que cualquier otro sujeto pueda tener sobre mí o incluso a una perspectiva externa adoptada por mí mismo respecto de mi propia vida.²⁸⁴ Sobre esta base, Husserl concluye que el imperativo en su nivel formal y la exigencia de neutralidad que él conlleva “no es más que una forma significativa pero vacía de contenido, de todos los imperativos individuales de contenido determinado que pueden ser válidos”. Cada hombre tiene su ideal ético individual y su método ético individual, y, por consiguiente, su imperativo categórico determinado en concreto para cada caso.²⁸⁵ Volveremos sobre este punto más adelante.

El último aspecto de la reinterpretación del deber práctico en cuanto deber personal sobre el que debemos llamar la atención concierne a la *distinción entre actitud ética y actitud*

²⁸² “Einen Willen für sich herausnehmen und nach seiner Wahrheit fragen, das ergibt nie eine Wahrheit für sich und an sich gültig. Jede Willenswahrheit ist nur Wahrheit im universalen Willenszusammenhang des betreffenden Willenssubjekts, nur im Bezug auf das volle individuelle Leben kann von der Wahrheit irgendeines Willens, also von dem, was das Subjekt darin wahrhaft soll, gesprochen werden. Ibid.

²⁸³ Hart, J., “The absolute ought and the unique individual”, *Husserl Studies*, 22, 2006, pp. 231-232

²⁸⁴ Para ilustrar este punto, Hart toma el siguiente ejemplo: “Consideremos cómo yo podría referirme a mí mismo de manera externa, i.e., como alguien en el mundo, por ejemplo, como “un profesor retirado que continúa estudiando ávidamente Husserl”. Y consideremos que yo podría sostener una teoría fiable según la cual cierta palidez de la piel es síntoma de muerte inminente. Consideremos que me encuentro en un cuarto espejado mirando a alguien que presenta esta exacta palidez, sin saber que estoy mirándome a mí mismo. Podría decirme a mí mismo: “este hombre estará muerto en una semana“. La forma de desvelamiento de la verdad de esta proposición, i.e., que es una proposición declarativa cuya verdad es para todos, no es la misma que tiene cuando revelo algo que es central para mi vida, algo que debo aceptar y con lo que debo lidiar. Si yo pudiera ver que se trata de mí y de mi destino, sería una verdad de la voluntad. De este modo, incluso en este ejemplo podría hacer la inferencia “nocionalmente” de que voy a morir y no “realmente”, i.e., “existencialmente” como una verdad de la voluntad“. Hart, p. 232

²⁸⁵ Hua XXVII, p. 41 (43)

axiológica. En la sección anterior hemos sostenido que los actos volitivos tienen siempre lugar sobre la base de actos axiológicos, i.e., que llamamos “bueno” a lo que en un acto de valoración aprehendemos como valioso y, en virtud de las reglas de conveniencia práctica, tomamos como correlato de nuestra voluntad. Sin negar la relación existente entre la valoración y motivación volitiva, a partir de las consideraciones expuestas en este capítulo, Husserl comienza a preguntarse si la cuestión sobre lo que es reconocido *objetivamente* como lo mejor en términos axiológicos determina ya en sí mismo lo que una persona *debe* hacer. Lo que está en cuestión aquí es que el cálculo axiológico concierne a valores y relaciones formales entre valores que articulan, como hemos visto, una “lógica de la acción ética”, cuyas relaciones formales son vinculantes *en sí mismas* más allá de la referencia y las circunstancias personales. A partir de aquí, Husserl comienza a pensar que:

“Cuando me planteo la pregunta ética de conciencia «¿qué debo hacer?», esta pregunta no es idéntica a la pregunta «¿qué es lo más valioso que puedo hacer?», y tampoco es idéntica a la pregunta «¿cuál de estas decisiones sería la de un hombre valioso la del hombre más valioso?». También la otra pregunta de conciencia ética «¿soy un hombre moral?» es completamente diferente a aquella, quizás más precisa, pero de ningún modo ética «¿soy un hombre valioso?» [...] La vergüenza con la que constato que no soy especialmente valioso no es el enjuiciamiento de sí mismo (*Selbstbeurteilung*) y la condena de no ser ético. En un caso me mido según la escala de valoración de los hombres: en el otro, la medida última reside en mí y no hay en verdad aquí una medida de la grandeza ética y de los grados de grandeza ética, sino que, respecto de la personalidad moral, solo hay una idea absoluta y un menor o mayor acercamiento a la idea”²⁸⁶

La pregunta ética, a diferencia de la pregunta meramente axiológica, se mide en grados de proximidad a un ideal de mí mismo, que no es objetivo sino personal. De ahí que:

“Una teoría de los valores y los bienes no constituye sin más una ética, y las preguntas del tipo que hemos considerado no son aún *preguntas que conciernen a las obligaciones*. La pregunta por la obligación se expresa en la forma: ¿qué debo hacer? Y lo que debo hacer es para mí lo debido. La exigencia se dirige hacia mí y a cada yo determinado según corresponda, y a través del yo, a lo que ha de hacerse o a lo que ha sido hecho (*Zu-Tuende oder Getane*). Es claro que a la pregunta por lo obligatorio, por lo que debo hacer, no se puede responder simplemente: claramente, lo bueno. Porque hacer lo bueno no es

²⁸⁶ Ibid.

aún, de ningún modo, hacer lo que es debido, e incluso realizar lo mejor entre diversos bienes, entre los que oscila la elección, no es aún hacer lo debido.”²⁸⁷

En conclusión, a partir de 1920 es cada vez más claro para Husserl que la determinación formal de la razón práctica que hemos desarrollado en detalle en los primeros capítulos es sólo un aspecto de la ética y, por sobre todo, que la idea de un sujeto que somete sus actos a una “ley de absorción”, que exige la realización del valor más alto, es demasiado anónima. Expresado de otro modo, Husserl advierte la necesidad de un abordaje más concreto, que tome en consideración la individualidad de la persona en la determinación de una obligación moral. Las observaciones críticas respecto de los desarrollos anteriores llegan a un punto tal que en un pasaje del curso *Einleitung in die Philosophie* de 1920, uno de los textos en los que Husserl expresa con mayor claridad sus críticas a su concepción temprana, ha sostenido que “una ética guiada según el mero imperativo categórico, tal como lo ha sido aquí, en conexión con Brentano, no es ninguna ética”.²⁸⁸ Es importante señalar que los motivos de tan taxativa afirmación no pueden encontrarse exclusivamente en problemas internos a la teoría, tal como ha sido formulada en los cursos tempranos. Un abordaje de los cambios que tuvieron lugar en su pensamiento exclusivamente realizado por la vía negativa, no es suficiente para dar cuenta de los aspectos centrales de su nuevo enfoque. Como hemos visto, la nueva concepción sobrepasa el intento de solucionar problemas del enfoque anterior y cobra el sentido de una reinterpretación del deber práctico y de la racionalidad práctica, que hace justicia a aquello que la teoría temprana dejó fuera de consideración: el deber ético en su dimensión personal, esto es, del deber en la medida en que es *mi* deber. Los pasos siguientes de la investigación a partir de aquí y especialmente en la tercera sección, a través del análisis del fenómeno del amor ético, se desarrollarán sobre la base de esta constatación, centrando la atención en un aspecto del deber ético que se encontraba ausente en los análisis tempranos: su textura afectiva.

VI. CONSIDERACIONES FINALES:

Dedicamos los últimos pasajes a un breve señalamiento de algunos temas que han sido presentados de modo lateral en los últimos apartados del capítulo y que deben ser objeto de un análisis más profundo, que emprenderemos en adelante.

En primer lugar, al referirnos a la diferencia entre los valores que entran en juego en la elección de una profesión y los valores vocacionales genuinos, ha asomado la concepción de

²⁸⁷ Hua XXXVII, p. 245.

²⁸⁸ Hua Mat IX, p. 146, Nota 1.

éstos últimos como objetos de amor por parte de quien se decide por ellos. Gracias a este señalamiento comenzamos a vislumbrar la relación existente entre el amor y la expresión de la individualidad. Si bien diferimos en este momento el análisis del amor en cuanto principio de individuación personal, es preciso señalar, a fin de comprender plenamente la idea que Husserl intenta expresar al referirse al tema de la vocación, que el amor es la forma última en la que se manifiesta la realización ontológica de la personalidad y que, por este motivo, es un fenómeno que detenta una importancia central en la determinación de la experiencia ética en cuanto deber personal.

En segundo lugar, e íntimamente relacionado con el tema del amor, es preciso analizar en profundidad la idea de “yo verdadero” o “auténtico” que caracterizamos como el ideal de realización práctica. ¿Cuál es la fuente o el origen de este “yo verdadero” cuyo descubrimiento Husserl sitúa como polo teleológico al que apunta la vida ética? Al hablar de la auto-percatación o autodescubrimiento del yo verdadero, hicimos referencia asimismo a la posibilidad de que el hombre sea infiel a este yo o ideal de sí mismo - Husserl también se refiere a este fenómeno con la expresión “perdida de sí mismo”- En este contexto debemos preguntarnos ¿en qué consiste tal auto-percatación? ¿en qué sentido específico me percató de mi verdadero yo? ¿No debe ser asumida ya desde el comienzo una cierta idea del verdadero yo para poder advertir que hay circunstancias en las que no he sido fiel a ella? Todas estas preguntas acerca de la idea husserliana de autenticidad, a saber, la cuestión sobre el estatus y la fuente del verdadero yo requieren un abordaje más profundo.

Por último, según hemos podido constatar, a través de las nociones de autoconciencia (*Selbstbewusstsein*), autorregulación (*Selbstregelung*), autoconfiguración (*Selbstgestaltung*), preservación de sí mismo (*Selbsterhaltung*) y autorrealización (*Selbstverwirklichung*) -entre otros-, el personalismo ético de Husserl se ocupa *primariamente* del vínculo del sujeto con su propia vida como una totalidad. El ideal ético de renovación personal apunta en primera instancia a una reforma de la relación del sujeto consigo mismo. En este sentido, hablamos de la proyección de un ideal individual y de la fidelidad o infidelidad respecto de tal ideal. Con todo, es preciso señalar que, para Husserl, el ideal ético individual gana su sentido pleno en el marco de la realización de un ideal ético comunitario. Esto es, que la vinculación ética sea definida *primariamente* a través de la relación del sujeto con su propia vida (y reconociendo que los desarrollos más extensos de *Renovación* son dedicados por Husserl a la transformación de la vida ética individual), no significa que la ética husserliana apunte solamente a determinar la conformidad del sujeto consigo mismo y que su *telos* se agote en la

consecución de la propia felicidad.²⁸⁹ En efecto, en los escritos sobre *Renovación* a los que aquí nos hemos referido Husserl pone especial énfasis en que la meta última de la investigación es la renovación *como problema ético-social fundamental*, y que el tratamiento de la ética individual es una exigencia que debe anteponerse a los problemas de la ética social. Más aún, sobre la base del análisis del idea ético individual, las reflexiones ulteriores sobre la personalidad ética colectiva demostrarán que la exigencia categórica no solo demanda el mejor ser y obrar posible respecto de mi propio ser y obrar, sino también respecto de toda la comunidad.

“Desear la bondad no sólo para mí sino para toda la comunidad como comunidad de hombres de bien, y tener que incorporar esta empresa al círculo de mis fines prácticos, de mi voluntad práctica: todo ello pertenece a mi vivir auténticamente humano. Ser hombre verdadero es querer ser hombre verdadero e implica querer ser miembro de una humanidad verdadera”.²⁹⁰

Todo lo dicho acerca de la posibilidad del hombre de dirigir una mirada que se dirija sobre sí mismo y de auto-configurar racionalmente su vida individual es un primer paso que funda la posibilidad de auto-configurar una voluntad colectiva basada en los actos de los individuos que les prestan fundamento. Esta voluntad colectiva no es ni una mera suma de voluntades individuales, ni supone su disolución en una unidad superior. Resta esclarecer, a partir de aquí, cuál es el tipo de relación peculiar existente entre el ideal individual y el ideal comunitario que permite que esto sea posible. Como hemos adelantado, mientras que en este capítulo intentamos responder al interrogante ¿cómo configurar –autorregular– mi vida de modo completo como una vida ética?, aún debemos responder a la pregunta: ¿cómo vivir en conformidad no sólo conmigo mismo sino también con los otros?

²⁸⁹ Como veremos más adelante, la felicidad (*Glückseligkeit*) como ideal ético, para Husserl, tiene un carácter esencialmente intersubjetivo, no atañe sólo a la realización personal del hombre pues ésta no es posible si no lo es asimismo para toda la humanidad. Para una posición distinta sobre el personalismo ético de Husserl vease Heinämaa, S., “Husserl’s ethics of renewal: a personalistic approach”, en Heinämaa; Tuominen, Mäkinen (eds.) *New Perspectives on Aristotelianism and its Critics*, Brill, 2014, pp. 196-212.

²⁹⁰ Hua XXVII, p. 46 (50)

CAPÍTULO 5: EL IDEAL ÉTICO COMUNITARIO. PRIMERA APROXIMACIÓN A LA COMUNIDAD ÉTICA Y A LA AMPLIACION COMUNITARIA DEL IMPERATIVO CATEGORICO

“Igual que el hombre individual sólo existe como ser humano ético en tanto que llega a ser tal, en tanto que llega a serlo sólo en un constante combate y progreso moral, así también una comunidad ética es por esencia una comunidad en proceso y en progreso” (Hua XXVII, 58)

I. INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior nos hemos referido a los cambios que experimenta la ética husserliana gracias a la consideración de la persona en su densidad ontológica e histórica. Al hacerlo hemos puesto énfasis en la concretización de la noción de “sujeto ético” posibilitada por la apertura genética de la indagación fenomenológica; en la concepción de la vida ética como un proceso de devenir regulado por un principio de autoconfiguración (*Selbstgestaltung*) según una meta y en la determinación del deber práctico en función del horizonte vital personal. De lo expuesto hasta aquí podemos concluir que, para Husserl, el punto de partida necesario de toda reflexión ética es la consideración del ser humano como un sujeto que puede auto-determinarse, i.e., que tiene la capacidad de frenar el impulso ciego de los instintos pasivos, y que las preguntas que fundan la posibilidad de la vida ética son preguntas del tipo: ¿qué quiero para mi vida?, ¿cuáles son las metas que quiero seguir? y ¿cómo puedo configurar todos y cada uno de mis actos en función de tales metas? La determinación del deber práctico a partir de la relación del sujeto con su vida como una totalidad y la proyección de un ideal ético que apunta a la reforma de su relación consigo mismo han dado lugar a la consideración de la ética husserliana como un ética personalista. La concepción personalista de la ética, en el sentido en el que la hemos interpretado, expresa la importancia que adquiere progresivamente para Husserl la dimensión personal de la exigencia práctica. En este sentido, decimos que la ética husserliana elaborada en la década de 1920 es personalista en la medida en que Husserl comienza a interesarse por sacar del anonimato al sujeto de los actos, con el

fin de juzgar a la persona como una unidad y no a sus efectuaciones como sucesos independientes. No obstante, es preciso llamar la atención sobre un sentido particular en el que la ética husserliana no es personalista, a saber, no lo es en el sentido de que prescriba que los límites de la ética se agoten en la esfera personal, es decir, en el vínculo particular que cada persona establece con las acciones de su propia vida. En este sentido, finalizando el capítulo anterior, nos hemos referido a la posibilidad de que, a partir de lo expuesto, la ética husserliana sea exclusivamente interpretada en términos de un ideal ético individual, que deja fuera de consideración el entrelazamiento de la vida de cada sujeto con la de los otros, su inserción en una vida comunitaria. Según esta interpretación crítica, al centrarse en las nociones de autoconciencia (*Selbstbewusstsein*), autorregulación (*Selbstregelung*), autoconfiguración (*Selbstgestaltung*) y preservación de sí mismo (*Selbsterhaltung*), entre otras, el personalismo ético de Husserl representaría una perspectiva deficiente en virtud de que no consideraría como parte fundamental de la exigencia ética los deberes y obligaciones que cada sujeto tiene con sus semejantes.²⁹¹ Siendo el objetivo general de nuestra investigación demostrar que sucede precisamente lo contrario, debemos dedicarnos en profundidad a excluir esta presunción estudiando cómo, sobre la base del despertar ético del sujeto individual como sujeto de autorreflexión y autoconciencia, los análisis de Husserl apuntan al esclarecimiento del proceso que da lugar a la conformación de una voluntad ética comunitaria, como personalidad de orden superior, en la que las voluntades individuales se entrelazan en un querer común. En términos generales, intentamos mostrar que el hecho de que la vinculación ética sea definida *primariamente* a través de la relación del sujeto con su propia vida no significa que la ética husserliana apunte solamente a determinar la conformidad del sujeto consigo mismo y los medios para alcanzar la propia felicidad. En términos específicos, los ejes centrales del desarrollo que presentamos a continuación son: (1) análisis de las *condiciones de posibilidad* y de los distintos *niveles* del proceso de socialización que están en la base de la conformación de la voluntad ética colectiva; (2) interpretación de la relación funcional existente entre el valor ético de la vida individual y el valor ético de la vida comunitaria; (3) estudio del tránsito que tiene lugar a partir de la relación de motivación interpersonal hasta relación ética; (4) consideración de la ampliación del imperativo categórico como imperativo ético comunitario. Esta tarea constituye un paso

²⁹¹ Esta es la posición que defiende S. Heinämaa. Cf. Heinämann, S., "Husserl's ethics of renewal: a personalistic approach", en Heinämaa, Tuominen & Mäkinen (eds.) *New Perspectives on Aristotelianism and its Critics*, Brill, 2014, pp. 196-212.

más concreto en la dirección de nuestro objetivo general y sienta las bases para el desarrollo de los siguientes temas.

II. LA RELACIÓN ENTRE EL IDEAL ÉTICO INDIVIDUAL Y EL IDEAL ÉTICO COMUNITARIO

Hemos señalado que el tratamiento de la ética individual es una exigencia que debe anteponerse a los problemas de la ética social y que todo lo dicho acerca de la posibilidad del hombre de dirigir una mirada sobre sí mismo y de auto-configurar racionalmente su vida individual es un primer paso que funda la posibilidad de auto-configurar una voluntad colectiva basada en los actos de los individuos que les prestan fundamento. La precedencia del análisis del despertar ético personal encuentra su legitimidad en el hecho de que la condición de posibilidad de la ética es la existencia de seres individuales que tengan la capacidad de auto-determinarse. Pero, como ha señalado Husserl, “la ética como tal es una forma sobre-personal (*eine überpersonalische Form*)”,²⁹² es decir, va inmediatamente más allá de la dimensión individual en cuanto pone descubierto el enmarcamiento de la vida de cada sujeto en la vida colectiva y la función de motivación que cada ser singular éticamente despierto debe asumir en su relación con los otros. Esto significa que es parte de los fines prácticos de cada sujeto, de su responsabilidad por el advenimiento de su “verdadero yo” -en el sentido señalado en el capítulo anterior-, no sólo el reconocimiento del valor del Otro sino también el interés activo en que el Otro conduzca su vida de manera ética y en “ampliar el círculo de los hombres de bien” hasta que alcance la mayor extensión posible. En otras palabras, la responsabilidad de cada sujeto por la realización del “sí mismo” propio es, a la vez, responsabilidad por la realización del “sí mismo” del Otro. Luego, la ética alcanza su sentido pleno cuando me pregunto no sólo como vivir en conformidad con un ideal de mí mismo, sino también cómo ayudar al Otro a que viva según el ideal de su “mejor yo” y configurar, de este modo, una voluntad comunitaria que viva en concordancia con el ideal de una comunidad ética. Este es, según entiende Husserl, el sentido particular de la teleología inherente a la monadología, a saber, que cada mónada singular y el todo monádico asuman (de manera consciente, i.e., como una responsabilidad) la tendencia existente de modo latente hacia una concordancia o superación de las contradicciones (*widerspruchlose Einstimmigkeit*) consigo mismas y con las demás mónadas. En esta concepción del desarrollo monádico se encuentra, asimismo, la explicación al hecho de que el punto de partida de la indagación sea el despertar ético de las mónadas singulares pues “el proceso teleológico de la intersubjetividad trascendental trae en sí una universal «voluntad de vida» o, más bien,

²⁹² Husserl, E., *Briefe an Roman Ingarden*, (*Phaenomenologica* Vol. 25), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968, p. 6

voluntad respecto del verdadero ser [...] que *se vuelve patente primero en los sujetos singulares*".²⁹³ De este modo, la elaboración de los problemas de la ética colectiva, que corresponden a la fenomenología sociológica, toman como punto de partida las líneas propias del desarrollo de la subjetividad individual. En esta dirección, veremos también más adelante que la forma en la que Husserl entiende la relación entre las subjetividades individuales y la subjetividad supraindividual fundada en ellas es tal que su unificación no atenta contra la multiplicidad originaria, es decir, no implica una pérdida de lo singular en un todo homogeneizante.

La transformación de la colectividad humana en una humanidad ética tiene lugar mediante un proceso de devenir análogo al desarrollo del sujeto individual. En este sentido, en el escrito "Renovación y ciencia", al que ya nos hemos referido, Husserl plantea como eje "la cuestión de que no puede haber desde un principio una colectividad propiamente «humana», sino que solo puede haberla por medio de un desarrollo, por medio de un proceso de devenir, continuo o discreto, pasivo, activo o comoquiera que sea, pero que lleve a término una completa transvaloración, una transmutación o inversión de los valores".²⁹⁴ Al estudiar el surgimiento de la vida ética individual sobre la base de formas de vida pre-éticas, dijimos que su punto de partida es la capacidad de autoconciencia por medio de la cual el hombre valora y enjuicia sus propios actos y su carácter práctico general. De modo análogo, Husserl considera que la subjetividad colectiva, que se funda en las subjetividades individuales, puede tener una "autoconciencia colectiva", en la medida en que puede también valorarse a sí misma y tener una voluntad dirigida sobre sí misma como comunidad, una voluntad de auto-configurarse.

"Todos los actos de la colectividad se fundan en los actos de los individuos que les prestan fundamento. De aquí la posibilidad de que, igual que el sujeto individual puede devenir sujeto moral al dirigirse sobre sí mismo en la estimación y la volición, otro tanto ocurra con la colectividad. Presupuesto esencial de ello es que necesariamente los sujetos individuales tengan ya una orientación moral previa y que sus reflexiones morales se dirijan sobre sí mismos y sobre su colectividad – la que relativamente a ellos se denomina su mundo circundante".²⁹⁵

²⁹³ "¿Podrían despertar de una vez todos los sujetos trascendentales singulares? ¿de que forma se realiza necesariamente el despertar? Primero en sujetos singulares. Pero ellos son ya sujetos singulares en un entorno subjetivo configurado de algún modo". Hua XV, p. 379-380

²⁹⁴ Hua XXVII, p. 44 (47). En otro texto Husserl sostiene que "así como el sujeto singular despliega su actividad a partir del fundamento de una pasividad oscura, ciega, lo mismo vale para la actividad social". Hua XIV, p. 405

²⁹⁵ Hua XXVII, p. 49 (53)

Así como cada hombre tiene un ideal de sí mismo y su conducta práctica es regulada en cuanto acercamiento o alejamiento respecto de tal ideal, también la subjetividad colectiva tiene su ideal colectivo, el ideal de una “humanidad auténtica”. Lo central es que el acercamiento al ideal ético de la colectividad es una tarea que cada ser humano individual debe tomar en sus propias manos. Husserl sostiene que la forma moral de nuestra propia vida confiere a la vida individual un valor muy limitado. La vida individual alcanza su sentido más alto cuando se esfuerza por aproximar la colectividad a la idea de la comunidad ética y esto sucede, como señalamos arriba, cuanto más se amplía el círculo de “los hombres de bien”. Esta ampliación tiene lugar por medio de actos de motivación que entrelazan la vida de los sujetos de modo tal que el valor de los seres humanos individuales y el valor de la comunidad se encuentran en una relación funcional. En palabras de Husserl:

“La valía global del individuo depende, pues, de la valía global de los demás, y correlativamente la propia colectividad no sólo tiene un valor cambiante, y en su caso creciente, gracias al valor cambiante de los individuos y al número creciente de los individuos valiosos —en una forma sumatoria—; sino que la colectividad tiene valor como unidad de una comunidad de cultura y como un ámbito de valores fundados que no se disuelven en los individuales, sino que se fundan en el trabajo de los individuos, en todos sus valores en cuanto individuos, a la par que confieren a éstos un valor superior, incomparablemente superior”.²⁹⁶

En resumen, la configuración de la subjetividad colectiva como comunidad ética tiene dos presupuestos esenciales: en primer lugar, es necesario que los sujetos individuales hayan desarrollado una orientación moral, i.e., que ejerzan su capacidad de autoconciencia en reflexiones morales que se dirijan sobre sí mismos. En segundo lugar, es fundamental que las reflexiones morales de cada individuo experimenten una “socialización”. En este sentido, la configuración ética de la comunidad se funda en la posibilidad práctica de cada sujeto éticamente despierto de “ganar a los otros para su causa” y “poner en marcha un movimiento espiritual por influencia directa sobre otros”.²⁹⁷ De este modo, se impone ante todo la necesidad de esclarecer en qué consiste el fenómeno de la socialización que hace posible la determinación interpersonal y la acción en común. En otras palabras, es preciso dar cuenta de las condiciones de posibilidad de la relación específicamente social, que se encuentra en el origen de la formación de la conciencia colectiva y posibilita, en un nivel superior, la

²⁹⁶ Hua XXVII, p. 48 (52)

²⁹⁷ Hua XXVII, p. 52 (56)

configuración de la voluntad colectiva como comunidad ética. Este será el tema de los siguientes apartados.

III. LA RELACIÓN SOCIAL Y LA MOTIVACIÓN INTERPERSONAL

La teoría husserliana de la intersubjetividad nos enseña que la relación social constituye un nivel específico, relativamente alto, de un proceso de comunitarización, cuyo fundamento último reside en la naturaleza, es decir, es de carácter biológico-instintivo. Al afirmar que la comunitarización se funda en la naturaleza nos referimos a que ella surge de una tendencia y aspiración pasiva de las mónadas mismas, de modo que el origen de la comunidad se explica a partir de la propia esencia de la mónada y no requiere la apelación a fenómenos externos.²⁹⁸ Refiriéndose a la tendencia pasiva hacia los otros, Husserl sostiene que la comunidad se funda en un “instinto originario, un oscuro ser atraído hacia su igual, por el placer de ser-ahí-con los otros y extrañarlos cuando no están ahí”.²⁹⁹ Las comunidades que crecen natural-instintivamente, las llamadas “comunidades simbióticas”, tienen su expresión más básica en la preocupación natural de los padres por los hijos y en la aspiración a estar juntos los miembros de una familia. La preocupación natural-instintiva del padre y la madre por los hijos y, en general, de los miembros de la familia por otros miembros, es caracterizada por Husserl como una “preocupación amorosa”, un amor instintivo que tiene lugar, en principio, en el marco de los lazos de parentesco, pero que puede trascender esos límites naturales y convertirse en un fenómeno social. Las comunidades naturales se instalan en el grado más bajo de comunitarización, en la medida en que no necesitan ninguna clase de actos sociales para llegar a la existencia. Es sobre la base de este proceso pasivo de comunitarización, que se fundan nuevos tipos de comunidades de carácter social en sentido estricto. En este marco, lo que debemos esclarecer es el punto en el que el vínculo entre los seres humanos, fundado en los fenómenos biológicos e instintivos y expresado primariamente por medio de los lazos de parentesco, se transforma en un vínculo específicamente social, i.e., en un vínculo que da lugar a las relaciones de motivación interpersonal que fundan, en un nivel ulterior, la comunidad ética.

Para comprender el fenómeno de la motivación interpersonal, es preciso considerar que, como ha sostenido Husserl en el segundo libro de *Ideas*, en virtud de que el Otro en cuanto persona,

²⁹⁸ K. Schuhmann señala que, en este punto, Husserl conserva un motivo de antiguas doctrinas, según las cuales el ser humano tendría una disposición natural a la comunidad. Cf. Schuhmann, K., *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg/München, Karl Alber, 1988, p. 58

²⁹⁹ “Symbiothische Gesellschaften, Zusammenleben motiviert durch ursprüngliche Instinkte, durch ein dunkles Hingezogen <sein> zu seinesgleichen, durch Lust an dem Mitdasein Anderer, und Vermissen, wenn sie nicht da sind”. Hua XIII, p. 107

no es comprendido de un modo teórico, como una mera cosa que se presenta en el nexo de cosas que me rodean, la motivación que ejercen las personas unas sobre otras es de un tipo distinto a la ejercida por las cosas en sentido causal natural, es decir, en términos de estímulos. Si bien el Otro se me presenta primariamente en su corporalidad, su aprehensión es doble: su cuerpo me es intuitivamente dado como objeto del entorno y *al mismo tiempo* me es dada la personalidad que se expresa en él. Del mismo modo que en la captación de todo objeto “espiritualizado”, el sentido espiritual no se enlaza a lo físico como algo externamente añadido, como un nexo de partes “una-fuera-de-la-otra”, sino que está fusionado con ella conformado una unidad (Ver Capítulo III), el hombre es captado como una *unidad comprensiva* de cuerpo y espíritu. Esto es, lo dicho en el capítulo III sobre la captación del sentido axiológico-práctico del objeto vale no sólo para todo objeto u obra que tenga un significado espiritual sino también para los hombres como seres vivos espirituales.³⁰⁰ En este sentido, Husserl señala que “las personas no se comprenden solo de un modo que es ciertamente primero y fundamental, tal que una comprende la corporalidad de la otra, sino de tal forma que se determinan unas a otras, actúan en común, no individualmente y, por tanto, en forma personal”.³⁰¹ Entre las condiciones necesarias para comprender al Otro como persona, debemos poner de relieve el rol fundamental que cumple la referencia al mundo circundante común del que ambos somos parte. Al tratar al Otro en cuanto persona, él es “puesto” como sujeto de un entorno o nexo social, como aquello que lo determina y aquello a lo que refieren cada uno de sus actos.

“Moral-prácticamente trato a un hombre como mera cosa cuando no lo tomo como persona moral, como miembro en el conglomerado moral de personas en el que se constituye un mundo moral. Igualmente, no trato a un hombre como sujeto de derecho cuando no lo tomo como miembro de la comunidad de derecho a la que pertenecemos ambos, sino como mera cosa, tan sin derecho como una mera cosa. De modo enteramente análogo trato a un hombre TEÓRICAMENTE como cosa cuando no lo incluyo en el conglomerado de personas con referencia al cual somos nosotros SUJETOS DE UN MUNDO

³⁰⁰ Así como hemos visto anteriormente que la aprehensión del carácter valioso del objeto está fundada en la captación del estrato material de nivel inferior y conforma una unidad con ella, la aprehensión del sentido “hombre” se encuentra fundada en la captación de su cuerpo, pero no como algo añadido a él sino como algo unitario: “Veo al hombre y al verlo veo también su cuerpo [...] en cierta manera, la aprehensión del hombre atraviesa la aparición del cuerpo, que es ahí cuerpo. En cierta medida la aprehensión no permanece en el cuerpo, no dirige a él su flecha, sino que lo atraviesa –tampoco la dirige a un espíritu enlazado con él, sino precisamente al hombre [...] La aprehensión del hombre es tal que atraviesa como «sentido» la aprehensión del cuerpo: no como si aquí se tratara de una secuencia temporal, primero la aprehensión del cuerpo y después la del hombre, sino que es una aprehensión que tiene la aprehensión del cuerpo que constituye la corporalidad como soporte fundante para la aprehensión de sentido comprensiva“. Hua IV, p. 240-241 (287-288).

³⁰¹ Hua IV, p.192 (238)

CIRCUNDANTE COMÚN. Sino que lo trato como mero anexo de los *objetos* de la naturaleza en cuanto puras cosas y, por tanto, como algo cósmico él mismo”.³⁰²

En el mismo texto, apelando a un juego de palabras, Husserl sostiene que los Otros, en cuanto personas, son compañeros, que no me son dados como objetos (*Gegenstände*) sino como “antesujetos” (*Gegensubjekte*), que se refieren unos a otros recíprocamente y se refieren unitariamente al mundo circundante común. Sobre esta base, se pone de relieve el fenómeno de la motivación interpersonal como una dirección “espiritual” hacia el Otro, que se distingue del estímulo psico-físico que puede ser ejercido por una cosa, cuando la entendemos en una actitud causal-natural.³⁰³ Las relaciones de motivación interpersonal son relaciones en las que los sujetos ejecutan actos con el objetivo de ser comprendidas por los otros. La dirección hacia el Otro puede tener lugar por medio de una conducta no lingüística, como un gesto, o por medio del lenguaje. Así, por ejemplo, señala Husserl, al hablar le sucede la respuesta; al reclamo teórico, valorativo o práctico que uno hace al otro le sucede el asentimiento (estar de acuerdo), el rechazo (el no estar de acuerdo) o eventualmente una contrapropuesta.³⁰⁴ En estas relaciones de motivación tiene lugar una coincidencia o recubrimiento peculiar entre los sujetos, a saber, una unión de conciencias tal que el Otro no es el polo de una vida ajena a la mía, sino que es sujeto de una vida cuyos actos se comprenden plenamente en su referencia a los míos y viceversa. Para comprender esta coincidencia debemos dar un paso más y explicitar cuáles son los fenómenos que se hallan en el origen del pasaje de la subjetividad pre-social a la subjetividad social en sentido estricto.

Naturalmente, el rol más fundamental en el surgimiento de las relaciones sociales lo cumple la empatía. La empatía instaura una primera distinción entre la subjetividad pre-social, es decir, la subjetividad que solo conoce y no establece vínculos personales con los Otros, y la subjetividad social, i.e., la subjetividad del mundo en el que “tenemos experiencia de otros sujetos así como de sus vidas interiores; experiencia en la que vienen a dárse nos su carácter, sus propiedades; experiencia de las formas comunitarias, cosidades comunitarias, *objetos*

³⁰² Hua IV, p. 191 (236)

³⁰³ “Escucho hablar al otro, veo sus gestos, incluyo en él tales y cuales vivencias de conciencia y actos y me dejo determinar por ello así y asá. No se habla de una referencia causal (digamos entre la cosa ópticamente actuante «cabeza» y rostro del otro y la aparición en mí del rostro, la producción de la voz del otro y la excitación de mi oído) y mucho menos de cualesquiera otras referencias psicofísicas. El gesto del otro me determina (esto ya es una especie de motivación) a anudarle un sentido en la conciencia del otro. Y el gesto es precisamente el gesto visto, gesto que yo, al verlo, no pongo en referencias causales con mi ver, mis sensaciones, apariciones, etc., así como no lo hago en el caso de ningún otro percibir simple. No es en modo alguno como si captáramos la causalidad solo que defectuosa, superficialmente. En general NO ESTAMOS EN LA ACTITUD DE CAPTAR LA CAUSALIDAD DE LA NATURALEZA” Hua IV, p. 235-236 (282-283)

³⁰⁴ Cf. Hua IV, p. 193 (239)

espirituales”.³⁰⁵ En el texto “Espíritu Común I” (*Gemeingeist I*) Husserl se dedica a analizar los actos sociales y cómo se fundan las comunidades por medio de ellos y señala la diferencia existente entre la preocupación amorosa instintiva por el Otro y la relación personal que tiene lugar luego de la empatía. Dice allí,

“Finjamos un sujeto constituyendo instintivamente, antes de la empatía, un mundo espacial; de este modo no es una persona, y tampoco lo será aunque consideremos la libertad de ponderación, la suspensión de la realización instintiva que atiende a lo mejor, las mejores metas del placer o los mejores caminos [...] Hasta ahora no hemos hecho ninguna consideración sobre los otros sujetos como objetivos del actuar o como sujetos que nos «hacen bien» o nos «causan mal». Yo puedo dejarme influenciar por los Otros en la forma de la imitación. Puedo instintivamente querer ayudarles. Hay un instintivo «amor materno», un «amor paternal», una preocupación instintiva por el Otro, que en su ejecución es, al mismo tiempo, una congratulación por su propio bien; y también se da naturalmente, de forma inmediata, un instintivo compadecerse con su dolor. No observamos aquí, precisamente una congratulación con la alegría del Otro en el sentido de un alegrarse por lo mismo por lo que el Otro se alegra, sino una alegría en que el Otro mismo se alegre y una tristeza en que el Otro se entristezca [...] Estos no son todavía *actos sociales*, ni actos del propio amor social”.³⁰⁶

Lo central es que el amor materno o paterno se expresa en un compartir la alegría o la pena del hijo *como consecuencia de un impulso*. Al caracterizar el amor instintivo como “una alegría en que el Otro mismo se alegre y una tristeza en que el Otro se entristezca” lo que se intenta poner de relieve es que, en este caso, la alegría o la tristeza no son producto de una asunción activa del objeto del querer del Otro en una unidad de aspiración. Es sin dudas la empatía el fenómeno que funda la posibilidad de los sujetos de motivarse activamente y conformar tal unidad. Recién a partir de allí el amor, como fenómeno originariamente instintivo, puede convertirse en un fenómeno social. Volveremos sobre este punto.

Si bien la empatía constituye la condición de posibilidad de la relación social, ella no expresa una condición suficiente. Esto se debe a que, mientras nos mantenemos tan solo en el nivel de la empatía, no hay un acto que sea *verdaderamente* común: si, por ejemplo, efectúo un acto de percepción que tiene el mismo objeto que el acto de otro sujeto, es correcto decir que en este caso nuestros actos convergen en un punto. Sin embargo, ellos no se unen para conformar un acto total, como sucede en la relación social. Se trata de actos simultáneos, yuxtapuestos, que

³⁰⁵ Hua IV, p. 199 (245)

³⁰⁶ Hua XIV p. 166 (135).

no están unidos en un todo y ordenados unos a otros, cada uno se comprende por sí mismo de modo independiente. En este sentido, Husserl sostiene que

“El hecho de existir para los otros y tener en común con ellos el mismo mundo circundante espacio-temporal que comprende en su seno lo psicofísico como «real», como situado en la naturaleza, no es aún estar unido «socialmente» con ellos. El mero estar uno-junto-a-otro, (*Nebeneinander*) y existir-uno-para-el-otro (*Füreinanderdasein*), la comprensión unilateral o recíproca de los otros (en una experiencia de la empatía) instaura, por cierto, cuando la empatía deviene presentación intuitiva, una «coincidencia» (*Deckung*) entre yo y el Otro, pero la coincidencia que me «une» (*einigt*), al Otro personalmente, fundada sobre la primera, es algo totalmente nuevo.”³⁰⁷

La coincidencia³⁰⁸ que me une al otro de un modo “totalmente nuevo”, a la que se refiere Husserl en el texto citado, es el recubrimiento que caracteriza a la relación entre los sujetos cuando ésta adquiere el carácter de una relación “Yo-Tú” (*Ich-Du Beziehung*). La diferencia radica en que, en la relación con la alteridad en la empatía el ego sabe de sí mismo y de su mundo circundante y el *alter ego* es conocido como un sujeto-polo (*Subjektpol*) de otra vida relacionada con otras formas de darse del mismo mundo. Cuando entramos en la relación social ya no estamos solamente “uno-junto-al-otro” (*Nebeneinander*) sino que tiene lugar una unidad de aspiración en virtud de la cual los sujetos nos motivamos recíprocamente, nos dirigimos “uno-hacia-el-otro” (*Aufeinander*). Cuando tiene lugar esta coincidencia, el Otro ya no es un extraño, él es mi “Tú” y juntos conformamos un “nosotros”. Ahora bien, para que esto suceda, debe tener lugar el fenómeno esencial que está en el origen de la constitución de la socialidad humana: la comunicación. La comunicación es, para Husserl, el fenómeno social elemental que, sobre la base de la relación intersubjetiva establecida mediante la empatía, entre personas que “ya saben” unas de otras, da lugar a los actos de determinación interpersonal.³⁰⁹

La comunicación es un fenómeno complejo que supone un conjunto de condiciones. En primer lugar, la comunicación requiere, naturalmente, la presentación de un mundo

³⁰⁷ Husserl, E., Ms. A V 6 (1932), p. 30 (Citado en Toulemont, R., *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962, p. 101)

³⁰⁸ Para referirse a la coincidencia o recubrimiento Husserl habla de “*Deckung*” y de “*quasi-Deckung*”. Cf. Hua XV, p. 476.

³⁰⁹ “Aller Sozialität liegt zugrunde (zunächst in Ursprünglichkeit der aktuell hergestellten sozialen Aktivität) der aktuelle Konnex der Mitteilungsgemeinschaft, der bloßen Gemeinschaft von Anrede und Aufnehmen der Anrede, oder deutlicher, von Ansprechen und Zuhören. Diese sprachliche Verbundenheit ist die Grundform der kommunikativen Einigung überhaupt, die Urform einer besonderen Deckung zwischen mir und dem Anderen, und so zwischen irgend jemand und einem für ihn Anderen, eine Einigung der Rede“ (Hua XV, p. 475) Sobre este tema cf. también Hua IV, p. 194 (240).

circundante común a los sujetos. No puede haber comunicación si no es sobre la base de un ámbito de experiencia compartido. En efecto, la relación Yo-Tú gana gran parte de su sentido en la constitución de objetividad y en la comunicación de hechos sobre el mundo: tengo la experiencia de un hecho y, mediante una indicación, procuro que el Otro le preste atención. En este contexto, Husserl se refiere a “medios para despertar el interés por una objetividad presente en el entorno externo del Yo-Tú”.³¹⁰ En segundo lugar, la comunicación supone reciprocidad. Esto significa que, para que se puede hablar de comunicación, es necesario que dos sujetos se interesen activamente uno por el otro, que intenten captar su atención, se comprendan mutuamente y, por sobre todo, *que manifiesten que se comprenden*.³¹¹ En términos más precisos, la comunicación supone, de parte del sujeto que toma la iniciativa, la intención deliberada de manifestar su sentimiento al Otro y, de parte del sujeto a quien se dirige, la atención al discurso, la comprensión y la manifestación de esta comprensión, por medio de una actitud expresiva.³¹² Husserl establece la diferencia entre un acto unilateral que no constituye comunicación³¹³ y un acto social en el que me dirijo al otro con la intención de establecer una comunicación y el Otro advierte mi intención, del siguiente modo:

“(1) Hago algo con la intención de que el Otro lo observe y esperando (también con la intención, por tanto) de que se comporte de tal modo concreto. Ahora bien, este acto que efectúo no es aún social. Aquí no necesita el Otro observar mi intención (yo no me *dirijo* a él); (2) hago algo esperando que el Otro, al observar que tengo tal intención, haga tal cosa. ¿Significa esto que ya me dirijo a él? Sí, si ante todo tengo la intención de una *comunicación*. Hago saber algo al Otro. Si mi mujer pone una manzana sobre mi sombrero para que yo recuerde comer algo antes de la partida, comprendo, de tal modo, su intención. Valga también el ejemplo de los gitanos que colocan ramas en una

³¹⁰ Hua XIV, p. 167 (136)

³¹¹ “Zur Begründung der Sozialität gehört also von mir und appäsentiert von der Gegenseite eine mehrschichtige Aktivität: einfühlend, und zwar in aktiv eingehender Fremdwahrnehmung, auf den Anderen Gerichtetsein in Absicht, ihn zu gewissen Akten zu motivieren, dazu ihn dadurch zu motivieren, dass ich ihn anrede, dass ich ihm redend mein Absehen kundtue *und in underer gemeinsamen Situation ihn motiviere, meine Rede, mein an ihn Wenden als solches zu Verstehen*” Hua XV, p. 475 (El resaltado es mío)

³¹² Cf. Toulemont, R., p. 107

³¹³ Hay un caso en el que la comunicación tiene carácter unilateral legítimo, a saber, cuando la acción personal singular retoma lo realizado por otra persona en otro tiempo o se dirige a una comprensión futura que queda fuera de la esfera de presencia. En este caso hay comunicación con los otros en distancia temporal, con otros que están ausentes: “Toda unidad del espíritu histórico como tal es una relación unilateral. Mi vida y la de Platón son una. Yo prosigo el trabajo de su vida y la unidad de sus realizaciones constituye una porción en la unidad de las mías; su aspirar y desear, su crear se prosiguen en los míos” Hua XIV, p. 199 (151). Husserl sostiene que en este caso el Yo y el Tú “no se tocan. Se ofrecen una mano espiritual en la distancia temporal. El Yo pasado es sujeto de un acto comunicativo (es el donante) y el Tú lejano es el receptor futuro”. Hua XIV, p. 168 (137)

encrucijada para que sus compañeros conozcan el camino que han seguido. Todo ello ha de ser considerado como comunicaciones”.³¹⁴

En síntesis, la relación social se constituye en “actos hacia aquí y hacia allá” (*herüber und hinüberlaufenden Akten*) que yo y el Otro yo llevamos a una unidad en una relación de alternancia, como actos singulares subjetivos que van de *ego* a *alter ego* de modo consciente. Ahora bien, la comunicación puede ser mera comunicación de hechos o también puede tener por finalidad despertar el interés del Otro para determinarlo a adoptar una cierta conducta. Esta pretensión, naturalmente, puede ser rechazada, pero incluso en el caso de la negación y el rechazo, la comunicación expresa una coincidencia de yo activo y yo activo (*Akt-Ich und Akt-Ich*). Es decir, la actitud negativa ante mi propuesta supone también una interpenetración, no niega el hecho de la comunicación misma y la coincidencia que ésta implica. Del mismo modo en que yo puedo estar en desacuerdo conmigo mismo sin que la unidad de mi yo se interrumpa, la unidad que forman dos sujetos, el “yo dual” (*Doppel-Ich*) que conforman subsiste mientras la comunicación persista.³¹⁵ Claramente, la coincidencia alcanza su mayor profundidad cuando hay acuerdo entre los dos sujetos sobre el objeto de la comunicación y no sólo en el hecho de la comunicación misma. En este caso, se manifiesta el sentido último de la comunicación: la concordancia de las voluntades singulares en la unidad de una comunidad práctica que persigue un interés común.

IV. LA COMUNIDAD PRÁCTICA DE VOLUNTADES

Según ha sido establecido, la comunicación puede consistir en una “desnuda” comunicación de hechos o puede tener por fin el establecimiento de un acuerdo práctico. En la simple comunicación de hechos hay una cierta comunidad de voluntades, pero no hay intención de determinación práctica. El acuerdo práctico, que funda la comunidad práctica de voluntades en sentido estricto, surge cuando el Tú es determinado a ejercer no solamente una aprehensión cognoscitiva (mediante la indicación de un hecho objetivo), sino también una acción exterior en el mundo. Así, la comunicación se convierte en un medio para la ejecución de otra acción: “la situación objetiva es, entonces, similar a la de la desnuda comunicación, solo que ésta misma se convierte en medio para la ejecución de otra acción (frente a la aprehensión

³¹⁴ Hua XIV, p. 167 (136)

³¹⁵ “Das Verhältnis der Einstimmigkeit, in der Akte des einen Ich sich in Akten des anderen Ich erfüllen, das eine durch das andere abzielend und leistend hindurch sich erstreckt, einseitig und wechselseitig eines im anderen strebendes, vorhabendes, ausführend verwirklichendes ist, schafft offenbar die innigste Deckung. Aber auch das Gegeneinander, das verneinende, ablehnende Verhalten ist ein Verhalten nicht im Nebeneinander, sondern im Ineinander von Akt-Ich und Akt-Ich“. Hua XV, p. 477

cognoscitiva que queda en la comunicación, que es también ya una acción)".³¹⁶ Mi aspiración, en este caso, no es teórica sino precisamente *práctica*, se dirige no sólo a que el Otro tome conocimiento de mi intención (mediante una petición u orden, por ejemplo) sino a "moverlo" en función de ella. Husserl describe el caso en que la comunidad de voluntades y el acuerdo son recíprocos, del siguiente modo:

"Yo ejecuto tu deseo si tú ejecutas el mío, hago lo que te favorece si tú, por ello, haces lo que me favorece a mí. Más aún: ambos deseamos que suceda algo y nos decidimos «conjuntamente» a ello: yo realizo una parte y tu otra, etc. S_1 y S_2 quieren lo mismo G , pero no cada uno para sí, sino que S_1 quiere G como lo querido a la vez por S_2 ; la voluntad de S_2 corresponde con lo querido por S_1 y viceversa. El que S_1 realice la parte D_1 y S_2 la parte D_2 queda de nuevo acordado en las voluntades de ambos, y acordado como medio (en sentido amplio) o como perteneciente a la realización (pero anteriormente a la intención)".³¹⁷

En la comunicación no hay en realidad dos operaciones sino una sola operación que consta de dos momentos. Cuando determino prácticamente al Otro para que realice una acción (ya sea porque se encuentra bajo mi orden o porque la asume de manera voluntaria) su acción es también la mía. Se trata de una acción compleja que es realizada en parte por el Otro y en parte por mí mismo. Así, Husserl describe el obrar comunitario como una "cooperación" o "co-ejecución" (*Mitvollzug*) en virtud de la cual las acciones individuales son a la vez propias y parte de una acción secundaria completa. La unión establecida a través de la comunicación es el primer fenómeno social, ya que funda la posibilidad de unificaciones ulteriores que se pueden establecer entre los sujetos. De la extensión de esta comunidad de comunicación (*Mitteilungsgemeinschaft*) surge el "espíritu comunitario" (*Gemeingeist*), como personalidad de orden superior, que tiende a un fin en el que cada yo singular participa.

"No sólo ejecuto actos y no sólo soy comprendido por los otros como quien ejecuta actos, sino que la ejecución de mi acto (*Aktvollzug*) motiva en el Otro una cierta co-ejecución (*Mitvollzug*), actos del entablar comunicación, del aceptar la pretensión de comunicación. En la apelación y en el recibir la apelación alcanzan el yo y el otro yo una primera unificación. No soy solo para mí, y el otro no está solo frente a mí como Otro, sino que el

³¹⁶ Hua XIV, p. 169 (137)

³¹⁷ Hua XIV, p. 170 (138)

otro es mi Tú, y hablando, escuchando, replicando, constituimos un nosotros, que está unificado, comunalizado, de modo especial”.³¹⁸

En resumen, el fenómeno central que explica el surgimiento del espíritu comunitario es la comprensión que tiene lugar en actos específicamente sociales, en los que, mediante actos comunicativos, los sujetos se motivan recíprocamente y conforman una subjetividad volitiva supraindividual. La comunidad volitiva conformada de este modo se expresa en formas concretas de relación social, que, en algunos casos, constituyen vínculos perdurables y, en otros, vínculos pasajeros orientados a la persecución de un objetivo común, pero de modo limitado. Los primeros tipos de comunidades volitivas constituyen verdaderas personalidades de orden superior, personas sociales análogas a las personas individuales, mientras que las segundas, aún si conforman comunidades prácticas de voluntades, constituyen configuraciones meramente transitorias de la comunidad. Lo que resta, entonces, es analizar cuáles son los niveles concretos en los que se expresa la relación social y, fundamentalmente, qué hace que, en sus formas más desarrolladas, la comunidad conforme una personalidad de orden superior y no una mera configuración episódica del espíritu comunitario.

V. NIVELES DE LA RELACIÓN SOCIAL

La coincidencia en un “nosotros” fundado por medio de la comunicación puede tener distintos grados de profundidad e intensidad y, correlativamente, distintos grados de perdurabilidad en el tiempo. Como hemos adelantado, la unión de voluntades alcanza su mayor profundidad cuando la coincidencia entre los sujetos no se restringe al hecho de la comunicación sino que abarca también su contenido: respondo afirmativamente a una propuesta del Otro, asumo su meta como la mía propia; nuestras acciones expresan una unidad volitiva y son realizaciones parciales de una acción compleja que nos concierne a ambos por igual. Sin embargo, puede suceder que se establezcan vínculos entre las personas, que unas personas se unan a otras y conformen un “nosotros” con un propósito específico, pero que dicha unidad tenga tan solo carácter momentáneo y no exprese una verdadera unión de conciencias. Lo que debemos tener en cuenta aquí es que el criterio fundamental para que la unión colectiva de personas pueda ser caracterizada como una verdadera unión social y configure una personalidad de orden superior es la estabilidad y la persistencia. En este punto, la concepción de Husserl pone en primer plano la analogía entre la personalidad individual y la personalidad comunitaria: así como en el nivel de la conciencia individual hay un centramiento de las múltiples

³¹⁸ Hua XV, p. 476

efectuaciones singulares en función de ciertas tendencias y hábitos permanentes del Yo, los actos de cada miembro de una unión social son ordenados en función de la voluntad centralizada de un “yo social”, que de modo análogo al yo individual, tiene un carácter propio y un conjunto de hábitos personales - aunque de nivel supraindividual. De este modo, para que haya un “yo social” como personalidad de orden superior es preciso, no sólo la conformación de una voluntad colectiva, sino también que su unidad muestre una cierta persistencia. Tanto en el nivel individual como en el nivel colectivo, sin estabilidad no es posible hablar de “sedimentación” y “habitualidades” (costumbres) y, en consecuencia, tampoco es posible hablar de “personalidad”.

En este sentido, en un texto de 1910 Husserl distingue a las “sociedades de metas” (*Zweckgesellschaften*) de las “comunidades de metas” (*Zweckgemeinschaften*). Las sociedades de metas, son aquellas que persiguen una meta común pero de modo limitado; son uniones pasajeras concebidas como medios para alcanzar un objetivo realizable en un periodo de tiempo determinado. Como ejemplos de estas sociedades Husserl menciona a las sociedades de viajes, las sociedades de lectura y la unión para el establecimiento del derecho de las mujeres.³¹⁹ Las sociedades de este tipo se fundan en un acuerdo o convenio (*Verabredung*) para alcanzar un objetivo, pero no constituyen en sentido estricto una unión (*Verein*). En contraste, las comunidades de metas son verdaderas uniones en la medida en que se constituyen como un sujeto volitivo (*Willenssubjekt*) cuyo actuar en conjunto persiste, en virtud de que es continuamente retomado por los miembros futuros. Lo importante, a la luz de esto, es distinguir aquellas configuraciones transitorias de la comunidad de las comunidades que constituyen auténticas personalidades de orden superior, en la medida en que son perdurables y mantienen su existencia aún luego de la satisfacción de cumplir un objetivo determinado. Un rasgo fundamental de las personalidades de orden superior es que en ellas los sujetos son portadores de funciones, actúan como “funcionarios” o “mandatarios” de la comunidad y, como mandatarios, tienen sus deberes y derechos. Así, la personalidad de orden superior es definida por Husserl como “una unidad de exigencias (*Forderungen*) y contra-exigencias (*Gegenforderungen*), que atraviesa la totalidad de la comunidad social [...] un sistema de obligaciones y derechos, que produce una unidad, que se diferencia del mero conjunto de individuos que «tienen contacto» (*verkehren*) unos con otros”.³²⁰

Si bien, como vimos, en sus formas más desarrolladas, la comunidad es una personalidad de orden superior, no todas las uniones comunitarias constituyen personalidades de este tipo. Como formas concretas de socialidad que no constituyen personalidades de orden superior

³¹⁹ Cf. Hua XIII, p. 107

³²⁰ Hua XIII, p. 105

Husserl menciona a la comunidad lingüística, las relaciones existentes entre el artista y su público o entre el comerciante y su clientela y la comunidad de investigadores. La comunidad lingüística no constituye ninguna relación personal que cree una totalidad personal. El compañero de lengua, dice Husserl, “actúa a través de una expresión que encuentra acogida en el interior de la comunidad lingüística, pero no actúa personalmente”.³²¹ Por su parte, la comunidad de investigadores es más que una comunidad lingüística pues constituye relaciones personales: “en cuanto los investigadores piensan en sus colegas, (pensados indeterminadamente como universo y eventualmente también en los conocidos que pertenecen a la generación actual), se dirigen espiritualmente a ellos y, se conocen justamente como tales, forman una relación personal”.³²² Sin embargo, no forman una unidad volitiva que conforme una personalidad social.³²³ También la comunidad entre el artista y su público, así como la existente entre el comerciante o artesano y su clientela son relaciones personales que van de Yo a Yo, pero no conforman una comunidad de orden superior. En todos estos casos lo que está ausente es un acuerdo de los miembros de fundar una unidad de la voluntad. Ahora bien, los casos mencionados hasta el momento son ejemplos de “sociedades de igual rango” o “sociedades de coordinación” (*Gleichordnung*), es decir, sociedades animadas por un propósito común, al que todos los miembros se someten *por igual*. A diferencia de estas socialidades, cuyo punto de unión está fuera de ellas mismas, las “sociedades de subordinación” (*Unterordnung*) se fundan en el dominio de una voluntad sobre las otras, es decir, el principio de unidad de la sociedad, en este caso, es solo una de las voluntades, la voluntad dominante. El fenómeno de la subordinación se funda, o bien en una decisión voluntaria (siendo su vigencia, en este caso, provisoria) o bien en una imposición por medio de la fuerza: puedo dirigirme al Otro e intentar determinarlo de un cierto modo y en el caso de que él rechace mi propuesta “puedo obligarlo y contar con que él lo sabe o puedo comunicárselo. Y él puede, en la medida en que quiera evitar circunstancias externas penosas, unir de ahora en adelante su voluntad a la mía; mi voluntad comunicada se vuelve eventualmente el motivo de su voluntad «general», permanente, de hacer definitivamente, en cualquier momento, lo que yo quiero, así como yo puedo querer definitivamente que él se una a mi voluntad y presumir tener los medios de coacción para obligarlo”³²⁴ El ejemplo paradigmático de este tipo de socialidad es la relación señor-servidor (*Herr-Diener*). La

³²¹ Hua XIV, pp. 182-183 (145-146)

³²² Hua XIV, p. 183 (146)

³²³ “Die Gemeinschaft der wissenschaftlichen Forscher einer Wissenschaft. Hier ist keine Willenseinheit, keine übernommene Verpflichtung im Einverständnis mit Genossen, keine genossenschaftliche Organisation, keine gesellschaftliche Personalität (keine Willensvereinigung in einem willentlichen Einverständnis, kein Übereinkommen)“. Hua XIV, p. 213

³²⁴ Hua XIV, p. 169

relación señor-servidor es una relación personal duradera que expresa de manera patente el fenómeno social en el que la voluntad de uno está de modo consciente en la voluntad del Otro. En efecto, al servir el sujeto asume la voluntad del Otro como la suya propia.

“El hacer (*Tun*) del servidor como servidor no es un hacer aislado y privado, sino un hacer en la conciencia del cumplimiento de la exigencia volitiva de su señor; la orden del señor se dirige al interior de la subjetividad del servidor y llega a ella verdaderamente en el cumplimiento a través del servidor. Correspondientemente, al considerar la acción del servidor, el señor dice: esa es mi voluntad. Y de modo inverso, el servidor dice: esa es la voluntad de mi señor”.³²⁵

La relación señor-servidor, como prototipo del vínculo comunitario de subordinación, desempeña un importante rol en la dinámica teleológica, en virtud de que se halla en la base del surgimiento del Estado entendido como una “comunidad de subordinación de la voluntad bajo una autoridad”.³²⁶ En lo que concierne a su *status* como comunidad, en la medida en que se basa en relaciones de dominio que es posible encontrar ya en la familia, el Estado puede ser considerado como una comunidad de tipo natural. Sin embargo, si tenemos en cuenta que se funda en los sujetos conscientes y no solo en un impulso pasivo, deberíamos comprenderlo como una organización artificial. K. Schuhmann, autor de una de las obras más completas sobre la teoría husserliana del Estado, señala que, frente al dilema de considerar al Estado según las alternativas que ofrecen las interpretaciones tradicionales, es decir, o bien como perteneciente a la naturaleza humana, o bien como producto artificial de la historia, los textos de Husserl no dan lugar a decidirse definitivamente por una de las dos opciones.³²⁷ Esto se explica porque Husserl se refiere al Estado como parte de las “comunidades artificialmente fundadas, surgido de una fundación del libre albedrío, de un albedrío que él mismo tiene el sentido de un albedrío comunitarizado de las personas fundantes”³²⁸ pero también como “un estado creciendo a partir de su comunidad natural de ascendencia”.³²⁹ Ante el dilema del origen del Estado, Schuhmann propone una mediación entre ambos enfoques considerando

³²⁵ Hua XIV, pp. 436-437

³²⁶ Hua XIII, p. 210

³²⁷ Cf. Schuhmann, K., p. 82

³²⁸ Hua XIV, 181

³²⁹ Hua XIII, 110. Schuhmann advierte que lo que debiera distinguir el estado natural del artificial, a saber, el hecho de que haya surgido de una comunidad de ascendientes, configura, según Husserl, un motivo suficiente para pasar de una carencia de estado a la fundación artificial de un estado. Cf. Schuhmann, pp. 84-85. Este intérprete toma la siguiente afirmación de Husserl para apoyar su posición: “Si por ejemplo fueran exterminados los adultos y solo quedaran niños menores de edad, no habría más Estado. Podría suceder que los niños sean educados de tal modo que mediante la información histórica y otras cosas semejantes, les pudiera ser de nuevo inculcada la conciencia de estado, y ellos logran la voluntad de asumir la tradición del antiguo estado”. Hua XIII, p. 110

que él es algo pre-dado pero tiene que ser también resultado de una actividad consciente. Pues si bien para el ciudadano puede ser algo encontrado de antemano, transmitido por los antepasados, solo puede ser garantizado mediante la voluntad habitual de los sujetos, que contribuyen a su mantenimiento.³³⁰ De acuerdo con esto, no sería válido identificar la posición de Husserl con una de las dos alternativas arriba señaladas.

Más allá del dilema acerca de su origen, y considerando como conclusión paradójica que el Estado quizás sea a la vez natural y artificial, lo importante a nuestros fines es que el Estado en cuanto unión comunitaria no constituye el cumplimiento del fin absoluto al que tiende todo agrupamiento social. El Estado es un momento en el desarrollo monádico, que tiene un carácter esencialmente negativo. Para comprender esto debemos tener en cuenta que la concepción husserliana del Estado se funda dos ejes a los que ya hemos hecho referencia: la orientación teleológica del todo monádico hacia un fin supremo y la posibilidad de discordancia de fines entre las mónadas. Si bien la discordancia social no es, para Husserl, una necesidad *a priori*, -no es una certeza que los fines de los sujetos entren en coalición, como tampoco lo es la concordancia absoluta- es una posibilidad que se funda en el hecho de que el ser humano no ha llegado aún a configurar una humanidad auténtica. En efecto, si este último fuera el caso, el Estado no sería necesario. En este marco, el Estado no tiene el carácter de un medio positivo que contribuya al propósito final de la totalidad de las mónadas, sino que tiene la tarea negativa de impedir que este propósito pueda ser frustrado. De ahí que Husserl lo describa como “una unidad de normas de derecho” que “restringen la acción de los seres humanos, limitan los deseos de los individuos de acuerdo con la esfera de la voluntad de libertad frente a lo prohibido”.³³¹ En resumen, el Estado ofrece los medios para el acuerdo entre las mónadas, pero constituye solo un momento de una tendencia que apunta a que los seres humanos devengan personas que se gobiernan a sí mismas autónomamente y que, de este modo, no necesiten de la imposición de normas de derecho exteriores que restrinjan su actuar.

El *telos* al que tiende el desarrollo monádico respecto del cual el Estado no es más que una solución transitoria es una forma de comunidad que, como adelantamos al comienzo del capítulo, Husserl caracteriza como una “humanidad verdadera”, la elevación al estadio “auténticamente humano”. Esta pregunta acerca del proceso teleológico nos adentra en la dimensión propiamente ética ya que el privilegio que es negado al Estado, Husserl lo reserva a la comunidad ética.

³³⁰ Cf. Schuhmann, K., p. 85

³³¹ Hua XIII, p. 107

VI. LA COMUNIDAD ÉTICA DE VOLUNTADES Y LA AMPLIACIÓN COMUNITARIA DEL IMPERATIVO CATEGÓRICO

Al comenzar el capítulo señalamos que el análisis de la configuración ética de la comunidad supone ante todo esclarecer en qué consiste el fenómeno de la socialización que hace posible la determinación interpersonal y la formación de la conciencia colectiva. Expresado en otros términos, para comprender qué hace de una persona una persona ética en una comunidad ética es preciso comprender, en primer lugar, qué hace de ella una persona social. De ahí que hayamos dedicado gran parte del capítulo al análisis del desarrollo intersubjetivo que da lugar a las relaciones específicamente sociales como relaciones de motivación interpersonal, intentando ofrecer un panorama general sobre las condiciones de posibilidad del vínculo social y de algunas de las configuraciones a través de las cuales él se expresa, a saber, aquellas que resultan más significativas para comprender la emergencia de la comunidad ética. Llegado este punto, mediante el análisis del fenómeno de la motivación recíproca, el recorrido realizado nos otorgó las herramientas para comprender el movimiento de “propagación”³³² o influencia de los sujetos unos sobre otros, que posibilita la configuración ética de la vida comunitaria. No obstante, resulta evidente que la unión de las personas en una comunidad volitiva puede no tener valor ético, de hecho puede tratarse de una unión basada en fines egoístas que nada tienen que ver con la búsqueda del bien de los otros.³³³ Luego, lo que restaría es establecer cómo se convierte la unión entre los sujetos en una unión ética, esto es, qué es lo que le otorga carácter ético a la comunidad volitiva.

Pues bien, ante todo debemos decir que, para Husserl, la unión entre los sujetos deviene unión ética y la comunidad volitiva deviene comunidad ética cuando los sujetos singulares se proponen regular su vida según fines que no conciernen solamente a su horizonte vital personal sino también a la comunidad de vida en la que se hallan inmersos. Husserl describe la configuración ética del vínculo con el Otro del siguiente modo:

“En el trato social, el individuo advierte que el Otro, en la medida en que es bueno, tiene un valor también para él, y no un mero valor de utilidad sino un valor en sí. Y se toma en consecuencia, un interés personal puro en la tarea moral que el otro hombre se trae consigo mismo [...] de suerte que en la voluntad ética de este individuo ha de entrar también el poner cuanto esté de su parte en la empresa ética del segundo”.³³⁴

³³² Husserl relaciona este “movimiento” (*Bewegung*) o proceso de socialización de las reflexiones éticas de los individuos singulares, con la propagación física (*physischen Fortpflanzung*). Cf. Hua XXVII, p. 49 (53)

³³³ Basta mencionar el caso de asociaciones tendientes a fines negativos, como las “bandas de ladrones” para constatar que esto es así. Cf. Hua XIII, p. 109

³³⁴ Hua XXVII, p. 46 (49-50)

La idea central es que, si me considero a mí mismo como un sujeto ético, si considero que mi vida tiene un valor absoluto, debo asignar al Otro esta misma dignidad en una actitud que no puede ser meramente teórica sino que tiene que reflejarse en los ámbitos de la valoración y la voluntad. Refiriéndose al carácter absoluto de la vida ética con sus sujetos éticos, Husserl afirma: “pero ellos son también para mí co-sujetos en tanto sujetos comprendidos en el campo de mi solicitud ética, su verdadero bienestar y suerte me concierne a mí mismo, y el mío inversamente, hasta donde han captado el sentido se su norma, les concierne”.³³⁵ En otro texto, al referirse a una comunidad de comprensión en la que el yo y los otros forman la unidad de un nosotros, escribe: “cada uno de estos otros vale para mí como el que por su parte es yo para sí y centro de la misma comunidad de comprensión (como humana, práctica), del mismo nosotros como válido a partir de él. Al sentido del nosotros es inherente esta capacidad del intercambio identificante como una capacidad, que, teniendo yo como la mía, a la vez debo atribuir (*zumessen muss*) viceversa a los otros, y así en todo momento, los aprehendo, los co-comprendo”.³³⁶ Esto significa que la relación ética con el Otro no se restringe a una coordinación de esfuerzos dirigidos de modo yuxtapuesto hacia los mismo fines, sino que los esfuerzos de los Otros *son* a la vez los míos propios. Lo central es que estos fines comunitarios no son fines cualesquiera sino fines que, de modo análogo a lo que sucede en la esfera ética individual, apuntan al acercamiento del hombre al ideal de sí mismo, en este caso al *telos* de la comunidad. Ahora bien, este acercamiento al ideal de sí mismo o “yo verdadero” (tanto individual como social) sólo puede tener lugar si el hombre singular y la comunidad de la que forma parte se someten de manera consciente al imperativo categórico de regular su vida según tal ideal. Para expresar el entrelazamiento entre el deber ético individual y el deber ético comunitario, Husserl se refiere a un *imperativo categórico comunitario* al que se somete la subjetividad colectiva, y señala que este imperativo comunitario abarca a los imperativos individuales otorgándoles un contenido más concreto e impregnando a la vida ética individual de un valor que de otro modo nunca podría alcanzar. En un importante texto incluido en Husserliana XXVII, Husserl se refiere a la ampliación comunitaria del imperativo categórico y a su relación con los imperativos individuales del siguiente modo:

“Así como el hombre individual singular tiene su *telos* innato, una idea innata infinita, que despierta su “verdadero” yo y su vida verdadera, aun si lo hace de manera vaga, constituye el imperativo categórico de la totalidad de su vida, en la disposición firme de

³³⁵ Husserl, Ms E III 4, 15 a

³³⁶ Hua XV, p. 208

impregnar su vida de una nueva forma, la forma de la vida debida y justificada, o también la de una vida en la forma de la realización de la idea categórica, a saber, a través de una voluntad consciente (centramiento de la voluntad en la idea del imperativo categórico), así para una humanidad operante en la unidad fluyente de una comunidad y una vida cultural. Tiene en sí innata la idea de una humanidad auténtica, de una vida comunitaria auténtica, que se convierte en conciencia comunitaria, en imperativo categórico comunitario. Ambas ideas, la del sujeto singular y la de la subjetividad comunitaria están en estrecha relación, en la medida en que el sujeto singular sólo puede vivir en comunidad y pertenece a su imperativo categórico ser miembro de una comunidad de modo correcto, y por otro lado, el imperativo comunitario abarca en sí el imperativo individual, en virtud de que es ya célula singular de la comunidad y su vida es parte de la vida comunitaria”.³³⁷

Así, es el sometimiento a un imperativo categórico de carácter comunitario lo que otorga su significación ética a la comunidad volitiva. Aquí cobra sentido lo que hemos afirmado al finalizar el apartado anterior, pues, de acuerdo con Husserl, todas las formas de organización social con sus objetivos particulares y, entre ellas, también la organización estatal, deben investigarse en la perspectiva de su significación ética y de su valor para el devenir ético de la comunidad. Esto es, es tarea de la ética, como preceptiva (*Kunstlehre*) de la realización de una humanidad auténtica (Cf. siguiente capítulo), investigar si la aproximación al ideal de la comunidad ética de voluntades puede quedar en manos del Estado y, en definitiva, establecer “hasta qué punto el progreso ético ha de redundar en un paulatino desmontaje (*Abbau*) de la organización estatal de poder”.³³⁸ En este contexto, la forma de organización estatal aparece con el carácter de una etapa momentánea de un proceso de comunitarización que tiende a la universalidad de una “supranación” o “supraestado”, que abarque a todas las comunidades singulares bajo la forma de una auténtica humanidad:

“Queda finalmente la cuestión de si una cultura cerrada sobre sí misma está llamada, una vez que ha adoptado la forma de Supranación que se extiende sobre todas las naciones singulares que la integran y en su caso la de un Supraestado sobre todos los Estados individuales, llamada a cerrarse también hacia fuera; o si no viene más bien éticamente exigido el hacer que la comunidad ética se extienda al mundo entero –hasta donde alcance la posibilidad de comprensión mutua y con ella la posibilidad de formar comunidad. Venimos así a la idea última de una Humanidad ética universal, idea de un

³³⁷ Hua XXVII, p. 118

³³⁸ Hua XXVII, p. 58 (63)

pueblo universal verdaderamente humano que abarque a todos los pueblos singulares y a todas las constelaciones de pueblos y culturas; y a la idea de un Estado universal que abarque a todos los sistemas estatales singulares y a todos los Estados individuales”³³⁹

En resumen, la comunidad ética es la forma más alta de unión social, por un lado, en virtud de la intensidad del vínculo intersubjetivo que ella supone y, por otro, en virtud de la tendencia a la universalización de este vínculo por medio de actos de motivación recíproca que apuntan a extenderse hasta abarcar idealmente a toda la humanidad. En lo que concierne a la relación entre la subjetividad supraindividual y la pluralidad de subjetividades individuales que la conforman, es preciso señalar que la comunidad ética surgida de este modo no puede ser, para Husserl, ni una mera suma o conjunto (*Kollektiv*) de voluntades individuales, ni una unidad homogeneizante que suponga la disolución de las voluntades individuales. Husserl rechaza expresamente que el vínculo universal de las voluntades en un querer común produzca una “organización imperialista de las voluntades”, del tipo que encuentra, por ejemplo, en la iglesia medieval.³⁴⁰ Hay una voluntad central que integra a las voluntades individuales y la conciencia de un fin colectivo del que se saben funcionarias, pero este nexo no atenta contra la multiplicidad originaria, ni contra su libertad. Para ilustrar esta idea, la unión de las voluntades individuales en un querer en común es caracterizada como una “unidad volitiva multicéfala” (*vielköpfigen Willenseinheit*).³⁴¹

Si bien la “precedencia” de la subjetividad individual y de la pluralidad originaria puede verse opacada por la insistencia de Husserl en la analogía entre la persona individual y la personalidad supraindividual, debemos tener en cuenta que la personalidad supraindividual es, por un lado, análoga a un sujeto individual, pero, por otro lado, no es simplemente análoga: es una pluralidad vinculada de personas que posee, *en su relación*, una unidad de conciencia supra-personal, que fluye desde ellas y, a la vez, las atraviesa.³⁴² En este sentido, en los textos

³³⁹ Hua XXVII, p. 58-59 (64)

³⁴⁰ A la “organización imperialista” Husserl opone la idea de una “unidad comunista de voluntades” (*kommunistischen Willenseinheit*). Cf. Hua XXVII, p. 53 (58)

³⁴¹ Hua XV, p. 479. Sobre la subjetividad multicéfala véase también Hua XIV, p. 218: “Dem individuellen Bewusstsein entspricht das Gemeinschaftsbewusstsein, den individuellen Akten Gemeinschaftsakte usw. Was das heißt, ist zu analysieren. Die Gemeinschaftssubjektivität ist eine vielköpfige Subjektivität. Form des *ego-alteri*. Jedes vergemeinschaftete ego hat nicht nur sein Bewusstsein, sondern seines als in die Anderen hineinschauendes und sich mit dem Anderen zu einem universalen Bewusstseinszusammenhang mit vielköpfiger Subjektivität verbindend.”

³⁴² Sobre este tema Schuhmann sostiene que “A menudo se presta poca atención al hecho de que Husserl ha simpatizado desde el principio con una ontología pluralista. Este apoyarse en concepciones, como las que nos son conocidas a partir de Leibniz, quiere decir, entre otras cosas, que también para Husserl los últimos ladrillos y los núcleos elementales de lo real deben ser pensados, por una parte, como sujetos y como de tipo espiritual y, por otra parte, que ellos por principio son plurales, vale decir, exhiben una multiplicidad irreducible de sustancias independientes. No hay, entonces, un último «ser» unitario a partir del cual tendrían que diferenciarse elementos diversos, sino que, al contrario, la pluralidad de las sustancias debe considerarse como lo

sobre el *Espíritu Común* Husserl escribe: “tenemos aquí, ante todo, una pluralidad de personas con múltiples posibilidades personales, con múltiples flujos de conciencia en los que entran y se incluyen múltiples actos de conciencia – y, sin embargo, «un Espíritu», una personalidad de nivel superior como portadora ideal de un carácter y una capacidad [...] con una conciencia que abarca todas las conciencias singulares en una única recolección”.³⁴³

El desafío que representa comprender el carácter de esta unidad volitiva se explica por la complejidad del concepto mismo de “personalidad de orden superior” en el que se funda la teoría husserliana de la comunidad. En efecto, este concepto trata de mantener los aspectos esenciales de la vida individual (mediante la analogía entre “yo” y “nosotros”) y, a la vez, dar cuenta del surgimiento de algo enteramente distinto. La comunidad es una entidad existente en su propio derecho, pero no puede existir sin los individuos, es decir, no es una estructura preexistente que envuelve y subordina las existencias individuales. En otros términos, Husserl intenta mostrar que los individuos producen algo que depende totalmente de ellos y que al mismo tiempo los excede.

Al concebir la personalidad ética comunitaria como una unidad de tipo *sintético* y rechazar la disolución de las voluntades individuales a una unidad “imperialista”, la comunidad ética no atenta contra la autonomía de las voluntades singulares y se revela como una forma de unión intersubjetiva que va más allá de las relaciones de subordinación y dominio. A la luz de esto, la meta del desarrollo monádico no es ni el Estado, ni cualquier otra forma de organización que funcione jerárquicamente (*top down*) a través de la imposición de una voluntad exterior, sino una comunidad conformada de modo ascendente, sobre la base de la libertad de los sujetos singulares, del libre reconocimiento de que la realización del sí mismo propio solo es posible en la comunidad. Esbozamos, de este modo, un aspecto fundamental que profundizaremos en la tercera sección de la tesis al abordar el problema de la racionalidad de “la comunidad del amor”, a saber, que la subordinación imperialista de la voluntad constituye una forma de unidad irracional o, podemos decir también “pseudo-racional”, en la medida en que atenta contra la autodeterminación y la autonomía, y que la racionalidad propia de la vida comunitaria genuina (que alcanza su nivel superior en la relación ética) supone el compromiso activo y una construcción comunitaria intersubjetiva “desde abajo” (*bottom up*).

originalmente dado y cada unidad que en ellas gobierna, solo puede ser pensada como unificación. Ella debe ser resultado de un proceso de constitución y en esa medida algo secundario y de grado más alto [...] Se debe conceder más aún precedencia ontológica a la subjetividad individual, pues para Husserl, la totalidad originariamente primera y cerrada en sí es el sujeto independiente mismo, que se identifica en primer lugar, solo consigo mismo en la unidad de una corriente de conciencia. Su entretrejimiento en forma de comunitarización configura solo una *parte* de esta su vida de conciencia”. Schuhmann, K., p. 53

³⁴³ Hua XIV, p. 199 (151)

En síntesis, que la unidad volitiva de la comunidad ética supone un concepto de racionalidad basado en la conciencia de metas comunes y en la apertura hacia los otros.

Antes de finalizar, volvamos brevemente a la objeción al personalismo ético de Husserl que ha dado comienzo al presente capítulo. De acuerdo con esta crítica, la ética husserliana representaría una perspectiva problemática al definir la vida ética en términos de un ideal estrictamente individual que apunta a la obtención de la propia satisfacción, dejando de lado la responsabilidad por el Otro. La siguiente afirmación de S. Heinämäa resume el punto de vista al que nos referimos:

“La tarea de autoconfiguración ética puede implicar valores que son definidos por el concepto del Otro, por ejemplo, respeto por el Otro, amor o generosidad, pero es importante advertir que Husserl no define la vida ética o la distingue de la vida vocacional por medio del concepto del Otro sino por medio del concepto de autocritica y satisfacción y felicidad permanente [...] De modo que, para Husserl, la vida ética no es definida por el bien de los Otros sino por la permanencia y continuación de la satisfacción”.³⁴⁴

¿Qué podemos decir sobre esta crítica a partir de lo desarrollado? Uno de nuestros objetivos centrales ha sido mostrar que, desde el punto de vista de la monadología social, cada mónada se encuentra en un proceso de acercamiento a un ideal de sí misma que debe ser asumido de manera consciente, esto es, como una responsabilidad respecto de tal tarea y que esta responsabilidad no es solamente auto-responsabilidad por el advenimiento de su verdadero yo, sino también responsabilidad por el advenimiento del sí mismo del Otro. Ciertamente, Husserl comprende este proceso de acercamiento o acortamiento de la distancia respecto del ideal de sí mismo como un proceso teleológico de perfeccionamiento, que aspira hacia la satisfacción y la felicidad (*Glückseligkeit*).³⁴⁵ En efecto, en el curso *Einleitung in die Philosophie* de 1922/23, Husserl escribe que: “La ética siempre pretendió ser la teoría y preceptiva

³⁴⁴ Heinämäa, S., p. 14

³⁴⁵ El sentido del concepto “Glückseligkeit” que Husserl toma aquí es muy cercano a la idea de Fichte de una “vida bienaventurada” o “vida bendita” (*selig*), aunque no idéntico a él (Cf. Fichte, *Die Anweisung zum seligen Leben, oder auch die Religionslehre*, Hamburg, Meiner, 1954). El término “selig” contenido en “Glückseligkeit” contiene una connotación religiosa que el español “felicidad” no recoge de modo inmediato y lo distingue del término alemán “Glücklichkeit”. Sin embargo, tampoco puede traducida como “dicha”, “bienaventuranza” o “beatitud”, para lo cual existe el término alemán “Seligkeit”. De este modo, si bien la traducimos como “felicidad” debemos tener en cuenta que, en sentido estricto, no hay un equivalente en español para él.

(*Kunstlehre*) sobre la vida humana y el ser humano perfecto, una teoría de los métodos de auto-configuración del sujeto y de su vida hacia la perfección (*Vollkommenheit*) o felicidad”.³⁴⁶ La ética husserliana no excluye a la felicidad de su ámbito, como si se tratara de un ideal subjetivo de carácter a-moral, pero no asume que comprender que el fin de la vida ética sea la felicidad implique dejar fuera de consideración la responsabilidad por el Otro. La clave para entender este punto es la comprensión correcta del concepto husserliano de “felicidad”: la felicidad, como ideal ético, no es un ideal solipsista, “aspirar a la felicidad” no equivale, para Husserl, a “aspirar a la felicidad sólo para sí mismo”, como supone el punto de vista crítico mencionado. El concepto de felicidad expresa el entrelazamiento entre el ideal individual y el ideal colectivo que hemos intentado poner de relieve a lo largo del capítulo, esto es, el hecho de que en el ideal ético individual, cuando él es un ideal auténtico, esté ya contenido el ideal ético colectivo. En el texto “Valor de la Vida” Husserl se dedica a describir el carácter propio de la felicidad y su distinción respecto de otras formas de satisfacción, especialmente, respecto de la auto-satisfacción y pone de manifiesto su carácter esencialmente intersubjetivo. En este texto, Husserl se refiere a la condición de “estar en paz consigo mismo” o “conformidad consigo mismo” (*Selbstzufriedenheit*) a la que da lugar la traducción permanente del punto de vista ético en acciones justificadas, que tiene lugar cuando la conciencia ética se transforma en habitualidad de determinarse a sí mismo (es decir, cuando se desarrolla una “disposición ética”, en el sentido señalado en el capítulo anterior). Husserl sostiene claramente que la *Selbstzufriedenheit* no está relacionada con el placer y excluye el permanecer pasivo en la satisfacción, por este motivo la describe como una “alegría reflexiva” (*reflektive Freudigkeit*).³⁴⁷ El sujeto que está conforme consigo mismo hace lo mejor posible en relación con el mundo circundante dado. Sobre el actuar según las mejores fuerzas en cada circunstancia a pesar de aquellos determinantes fácticos que atentan contra el sentido ético que el sujeto intenta dar a su acción, Husserl escribe:

“Puede que el mundo sea un infierno, que el valor del universo no conduzca a ninguna suma final de valores positivos, a ningún saldo axiológico positivo permanente. Yo resisto a este infierno y cumplo con mi «obligación» (*Pflicht*). Yo soy y puedo querer el bien, esforzarme prácticamente aunque sea en un pequeño círculo; y si hago el bien, entonces he hecho lo mío y no puedo reprocharme nada. En cierto modo, estoy conforme conmigo (*ich bin befriedigt-mit mir*)”³⁴⁸

³⁴⁶ Hua XXXV, p. 44.

³⁴⁷ Hua XLII, p. 331

³⁴⁸ Hua XLII, p. 311

La conformidad consigo mismo tiene una posición intermedia respecto de la disposición ética y la felicidad. En palabras de Husserl, la conformidad consigo mismo constituye “el correlato de la vida personal mejor posible a partir de la disposición de querer lo mejor posible y obrar de acuerdo con las mayores fuerzas –es el centro de la felicidad. Por tanto, sin conformidad consigo mismo, no hay felicidad”.³⁴⁹ Esto es, la conformidad con el propio obrar es condición de posibilidad de la felicidad, pero esta última supone algo más, pues sin alcanzar la meta que se propone el hombre no es aún un hombre feliz. Cuando el resultado de la acción no es “exitoso” a pesar de los esfuerzos, el sujeto puede tener la autosatisfacción de haber alcanzado la coincidencia consigo mismo, pero se trata en este caso de un bien inferior al previsto por la acción. Así, la felicidad no se presenta nunca en ausencia de la conformidad consigo mismo, pero implica también la “conformidad con mis dotes naturales (*Naturgaben*), con mi salud, conformidad con el mundo circundante y con el mundo como mi campo de acción (*Wirkungsfeld*)”.³⁵⁰ El mundo es concebido en este contexto como “el todo de mis órganos de efectuación, de mis medios de efectuación y de todas las presuposiciones reales mías y de todo obrar”.³⁵¹ De este modo, la felicidad supone la conformidad del sujeto con el resultado de las acciones orientadas al futuro y con lo pre-dado como condición de su acción. Lo central es poner de relieve que, para Husserl, la propia dicha (*Glück*) no alcanza, si otros hombres no son también dichosos. Esto es, la aspiración a la felicidad tiene un carácter activo que impulsa al hombre a buscar lo mejor para él y para los otros, de tal modo que «Solo puedo ser completamente feliz (*glücklich*) si la humanidad como un todo puede serlo». ³⁵² En este sentido, el ideal ético de una vida feliz no se identifica de ningún modo con la permanencia en una satisfacción individual que excluye la responsabilidad por el Otro. La concepción husserliana de la felicidad no hace más que poner de manifiesto nuevamente que la ética no concierne solo a la conciencia individual sino a la responsabilidad de cada individuo por todos los individuos. Que el punto de partida del devenir ético de la comunidad sea el despertar ético de los sujetos singulares no contradice el hecho de que el ideal de vida en la forma de la auténtica humanidad, en la comunidad auténticamente ética, es un ideal intersubjetivo, es decir, que la autoconfiguración de mi vida como vida ética *es una* con la configuración de la vida ética de los Otros, en la medida en que la auto-responsabilidad *es una* con la responsabilidad por los Otros. ³⁵³

³⁴⁹ Ibid.

³⁵⁰ Ibid.

³⁵¹ Ibid.

³⁵² Hua XLII, p. 332

³⁵³ “Selbstverantwortung, Sein aus Selbstverantwortung in einem Leben, das von Selbstverantwortungen durchsetzt ist in der Einheit einer Habitualität universaler Selbstverantwortung. Aber Selbstverantwortung ist für

VII. CONSIDERACIONES FINALES

Según lo expuesto, la unión entre los sujetos es un fenómeno que se actualiza en distintos niveles. Recapitulando brevemente, podemos decir que, sobre la base de la tendencia pasiva que me une al otro de modo instintivo en comunidades naturales, la relación social comienza a perfilarse en la unión intersubjetiva establecida por medio de la empatía. Si bien la relación con el Otro en la empatía no expresa aún totalmente la peculiar coincidencia que conforma la relación social en sentido estricto, es decir, la relación establecida en actos de comunicación en los que me dirijo al Otro activamente para llamar su atención, ella sienta las bases para la emergencia de fenómenos sociales, de relaciones personales entre los sujetos, que vayan más allá del plano del conocimiento y de la constitución de un mundo físico común. En un nivel superior, en la unión social propiamente dicha expresada primariamente en la relación “Yo-Tu”, las operaciones individuales son ordenadas en función de la unidad centrada de una voluntad común. La relación “Yo-Tu” es el fenómeno social primario, que funda la posibilidad de ulteriores unificaciones de las voluntades singulares en comunidades más amplias. Para comprender la importancia de la relación Yo-Tú es preciso señalar que ella no sólo funda vínculos personales con los Otros sino que es la condición de posibilidad de la autoconciencia personal: recién al constituir al otro como hombre, al “ponerlo” como sujeto del mismo mundo circundante, puedo comprenderme a mí mismo como hombre. Expresado de otro modo, es la posibilidad del Otro de constituirme como hombre, el aparecer como Otro para él, lo que me permite verme a mí mismo como hombre y como siendo yo mismo parte del mundo social. En palabras de Husserl: “el primer hombre es el Otro, no yo”.³⁵⁴

Volviendo a los niveles de la relación social, entre las uniones sociales que constituyen comunidades prácticas de voluntades, hemos distinguido aquellas uniones pasajeras orientadas a alcanzar un objetivo concreto en un periodo de tiempo determinado, de las uniones perdurables que constituyen personalidades de orden superior. Finalmente, entre estas últimas formas de comunitarización, ha hecho su aparición la comunidad ética, i.e., la comunidad de los seres humanos sometidos a un imperativo categórico de carácter comunitario, que contiene los imperativos de los sujetos singulares otorgándole perfiles más concretos y el mayor contenido axiológico. La comunidad ética es la forma superior de comunitarización en función de cuyas normas han de ser evaluadas todas las formas

den Menschen, der Mensch ist im gemeinschaftlichen Sein und vergemeinschafteten Leben, eins mit der Verantwortung vor Anderen und mit dem Verantwortlichmachen der Anderen [...] Der Mensch ist Mensch in seiner Selbstverantwortung, aber jede verbundene Menschheit ist eine Menschheit, ein Verband in vergemeinschafteter und damit auf sie als Gemeinschaft bezogener Verantwortung”. Hua XV, pp. 422-423

³⁵⁴ Hua XIV, p. 418

anteriores de organización social a los que nos hemos referido. La relación ética entre los sujetos, por su parte, es la forma superior de relación social en virtud de que la unión entre los sujetos que tiene lugar en el seno de la comunidad ética no se restringe a una coincidencia parcial sino que las aspiraciones de cada sujeto participan *completamente* en las de los otros. En este punto, la comunidad ética constituye más que una coordinación de esfuerzos yuxtapuestos:

“Tenemos entonces una comunidad ética, que es análoga a una personalidad ética y que es una personalidad de nivel superior, que comprende las personas singulares. Tenemos una vida ética comunitaria que es la de una personalidad sintética que actúa como persona ética y tenemos una vida ética individual de sujetos singulares, pero cada una de las vidas (es) una-en-la-otra (*ineinander*) y una con la otra”.³⁵⁵

A la luz de lo expuesto, debe quedar claro (1) que todas las voluntades colectivas se conforman como sistemas “multi-polares” o “subjetividades multicéfalas” (haciendo uso de la expresión de Husserl que ya hemos mencionado), es decir, son uniones *complejas* de subjetividades *singulares* que actúan unitariamente como una persona, aunque de carácter de social, pero (2) a medida que la relación social asciende a sus niveles más altos y configura personalidades de orden superior, el lazo que une a sus miembros entre sí es cada vez más estrecho, el centramiento de los polos individuales en un yo unitario es más profundo y, por consiguiente, mayor es la estabilidad del yo social conformado en cada caso. El desarrollo, entonces, va desde los polos individuales hacia su unidad sintética hasta llegar a la forma más profunda de vinculación intersubjetiva: la relación ética. Hemos insistido también en que, si bien esta unidad no atenta contra la distinción de las personas entre sí, ellas actúan *como si* fueran una sola.

De este modo, la comunidad ética representa, para Husserl, el estadio superior de la unión social, en virtud de la intensidad del vínculo intersubjetivo que ella supone y de la tendencia a la universalización de este vínculo por medio de actos de motivación recíproca -hasta el punto en el que las relaciones de comunicación lo hagan posible. En lo que concierne al primer punto, hemos visto que ya en el nivel instintivo lo propio del sujeto es “ser con” los otros y hemos advertido que este “ser con” puede manifestarse de diferentes formas. Lo central es que, así como la relación social personal Yo-Tu, mediante la motivación recíproca va más allá del “uno-junto-al-otro” o “uno-al-lado-del-otro” (*Nebeneinander*), al instaurar una unidad del aspirar, una dirección “uno-hacia-el-otro” (*Aufeinander*), lo propio de la comunidad ética es,

³⁵⁵ Hua XLII, p. 315

como se sigue del texto arriba citado, el “uno-en-otro” (*Ineinander*) de los sujetos. El “uno-en-otro” alude a que los miembros de la comunidad ética no sólo están de acuerdo en la tarea que emprenden, sino que todo el esfuerzo de uno es asumido por el Otro. Por este motivo, a partir de aquí, nuestra atención deberá centrarse en el análisis del fenómeno social que permite constituir una unión intersubjetiva con las características señaladas. En otras palabras, en virtud de que el ideal de la comunidad ética es que la unidad de aspiración constituya vínculos perdurables (habituales) entre los sujetos cuya extensión sea lo más amplia posible, es una tarea vital para la ética husserliana encontrar, entre los sentimientos sociales, aquel que pueda expresar la *intensidad* y la *universalidad* de esta forma superior de unión personal. Como veremos más adelante, este fenómeno no es otro que el amor. A este tema y, fundamentalmente, a desvelar el significado del amor en cuanto forma final del autotraspasamiento de la egología será dedicada la tercera sección de la investigación.

CAPÍTULO 6: LA ÉTICA COMO *KUNSTLEHRE* EN LAS LECCIONES *EINLEITUNG IN DIE ETHIK*
(1920/24): ÉTICA Y DEBER ABSOLUTO

“La ética es la *Kunstlehre* del actuar correcto [...] Sin embargo es verdad que en toda situación de vida hay para cada sujeto un fin singular, como un *unum necessarium*, algo que tiene el carácter de algo único, que debe ser querido, así la ética es la *Kunstlehre* referida a un tal deber absoluto o referida a la exigencia absoluta de la razón práctica” (Hua XXXVII, 10)

I. INTRODUCCIÓN

Antes de seguir adelante es preciso detenernos y analizar cuáles son los efectos que tuvieron los cambios a los que nos referimos en los capítulos anteriores en la determinación del concepto husserliano de “ciencia ética”. Uno de los temas en los que pusimos mayor énfasis al comenzar la investigación es la pretensión de Husserl de fundar la ética sobre bases científicas y en el hecho de que, en sus cursos tempranos, parte central de esta tarea ha sido la fundamentación del aspecto normativo de la ética en una disciplina pura. El pasaje realizado por el giro genético de la fenomenología y el desplazamiento desde el estudio del objeto de la ética -en cuanto análisis axiológico intencional-, hacia el análisis de la persona ética y su vida, parecen haber dejado ya muy atrás la discusión sobre el concepto de ética como una ciencia pura y el paralelismo ética-lógica en el que se basaron gran parte de las reflexiones de Husserl. La concepción normativa de la ética reapareció en el capítulo anterior cuando nos referimos a la ética como “la técnica de la autorrealización (*Selbstverwirklichung*) de una humanidad auténtica”³⁵⁶ i.e., la técnica que tiene la tarea de evaluar todas las formas de organización colectiva y relación social desde la perspectiva de su significado ético y su contribución a la aproximación al ideal de la comunidad ética de voluntades. Retomando la posición temprana sobre la fundamentación del aspecto técnico-práctico de la ética en una ciencia pura, a través de estas afirmaciones, Husserl expresa una concepción de la ética como una ciencia que posibilita un enjuiciamiento de la praxis según normas *a priori* que, en este caso, son definidas como pertenecientes a la “esencia *a priori* de la condición humana

³⁵⁶ Hua XXVII, p. 56 (61)

racional” y a la “*mathesis del espíritu y de la condición humana*”.³⁵⁷ En el mismo texto perteneciente a los escritos sobre *Renovación*, Husserl expresa la tarea de dirección técnico-práctica de la humanidad que recae en manos de la ética del siguiente modo:

“La ciencia que se sostiene en la autoridad de la evidencia más perfecta y que conquista para sí el reconocimiento general, y la voluntad colectiva, por ella motivada, de someter todo vivir a regla en el sentido de la razón lógica, ambas determinan a la colectividad no sólo a seguir a la ciencia en sus convicciones teóricas, sino también a dejarse guiar por ella justamente en el sentido técnico-práctico (*technisch-praktisch*). La técnica de que aquí se trata es, con todo, la técnica ética, la técnica de autorrealización de la humanidad auténtica”.³⁵⁸

La tarea de dirección técnico-práctica de la humanidad según normas encuentra su fundamento científico en el nivel superior de la ética pura, “la ciencia de la esencia y formas posibles de un vida en renovación tomada en generalidad pura (apriórica)”.³⁵⁹ Y en un nivel inferior, da lugar a una ética “empírico-humana”, que tiene la tarea de adecuar las normas de la ética pura a lo empírico; “aspira a convertirse en la guía del hombre en la Tierra en las condiciones que le están dadas”.³⁶⁰ Cabe recordar en este contexto que, al abordar la relación entre el carácter normativo de la ética y su fundamentación en leyes puras, hemos señalado que, siguiendo un esquema análogo al de la lógica, en las lecciones *Grundprobleme der Ethik* de 1914, Husserl distingue la ética como preceptiva del obrar racional (*Kunstlehre*) que corresponde al giro normativo de las leyes puras hacia la práctica, de una tecnología (*Technologie*) apoyada en la psicología y la biología. De acuerdo con esto, en su carácter de ciencia normativa, la ética se ocupa de someter a examinación crítica la corrección (*Rechtmäßigkeit*) de los fines prácticos y, en cuanto ciencia pura, tiene la tarea de explicitar las leyes *a priori* de la acción racional en las que ellas se fundan. De este modo, vemos que, a pesar de ser expresados con distintos términos, los niveles del esquema arriba mencionado y el esquema de las lecciones de Göttingen son análogos. El siguiente cuadro ilustra, por un lado, el paralelo general entre los niveles de la ética y la lógica, presentado en el Capítulo I y, por otro, el paralelo existente entre el esquema presente en los escritos sobre *Renovación* y en las lecciones de 1914. El cuadro pretende asimismo poner de relieve un aspecto central, señalado en su momento, que debemos tener en mente para comprender las reflexiones que

³⁵⁷ Hua XXVII, p. 7 (5). Las cursivas son del autor.

³⁵⁸ Hua XXVII, p. 56 (61)

³⁵⁹ Hua XXVII, 20 (21)

³⁶⁰ *Ibid.*

presentaremos a continuación, a saber, que en todos los casos mencionados, el nivel científico corresponde al nivel teórico-puro y la validez científica de la ética como normativa se funda exclusivamente en su dependencia respecto de un conjunto de verdades teóricas.

		LÓGICA (PROLEGÓMENOS)	ÉTICA	
			HUA XXVIII	HUA XXVII (RENOVACIÓN)
C I E N C I A	T E O R Í A	LEYES LÓGICAS PURAS	LEYES ÉTICAS PURAS	CIENCIA <i>A PRIORI</i> / ESENCIA DE LA HUMANIDAD: RACIONAL
	P R Á C T I C A	NORMAS DE LA LÓGICA: GIRO NORMATIVO DE LAS LEYES LÓGICAS PURAS (<i>KUNSTLEHRE</i>)	NORMAS DE LA ÉTICA: GIRO NORMATIVO DE LAS LEYES ÉTICAS PURAS (<i>KUNSTLEHRE</i>)	NORMAS GENERALES Y ENJUICIAMIENTO NORMATIVO / REALIZACIÓN DE LA ESENCIA DE LA HUMANIDAD RACIONAL (<i>TECHNIK</i>)
		REGLAS TÉCNICAS, EMPÍRICAS ADAPTADAS AL PENSAMIENTO HUMANO (<i>TECHNOLOGIE</i>)	TECNOLOGÍA DEL CORRECTO VALORAR, QUERER Y OBRAR / CIENCIAS EMPÍRICAS (<i>TECHNOLOGIE</i>)	ÉTICA EMPÍRICO- HUMANA

Sobre este trasfondo, el presente capítulo se dedicará al análisis del concepto de ciencia ética presente en el texto sistemático más amplio sobre ética escrito por Husserl: el curso *Einleitung in die Ethik* dictado en la Universidad de Freiburg en el semestre de verano de 1920-1921 y reiterado en 1924 bajo el título *Grundprobleme der Ethik*. Aunque en estas lecciones Husserl no se dedica singularmente al desarrollo de las disciplinas *a priori* de la razón axiológico-práctica como en los cursos tempranos, el estudio del paralelismo y la

definición de la ética como ciencia no son abandonados. En efecto, desde sus primeras líneas Husserl se propone allí retomar la tarea iniciada algunos años antes en las lecciones de Göttingen. Con todo, no puede pasarse por alto que su contexto general es distinto y, consecuentemente, las repercusiones que los cambios en cuestión han tenido en el análisis de los conceptos estudiados, aún cuando a primera vista parezcan ser los mismos. En este sentido, tal como sucede con otros escritos de la década del 20, el curso documenta, tanto los cambios que tuvieron lugar en el interior de la filosofía de Husserl en el periodo transcurrido entre 1914 y 1920, como la influencia de factores externos de carácter histórico, especialmente, la tragedia de la guerra que, en sus palabras, “ha puesto al descubierto la miseria, no sólo moral y religiosa sino también filosófica de la humanidad.”³⁶¹ Ante esta situación que, de acuerdo con Husserl, “clama” por la renovación ética de la cultura humana, hemos mostrado en los anteriores capítulos que la ética husserliana de los años 20, otorga mayor énfasis al contexto social de las elecciones, que se trata de una ética más cercana a la dimensión personal de la exigencia práctica, que pone en el centro de la escena al sujeto ético, su actitud, su disposición general y su vida. En pocas palabras, la ética del periodo de Freiburg es una ética que toma en consideración la historia del sujeto, el contexto en el que él actúa y que concibe su acción como guiada por la persecución de metas personales.

En este marco, el objetivo del presente capítulo es analizar el modo en que la concepción de la ciencia ética presente en las lecciones *Einleitung in die Ethik* refleja notablemente la nueva comprensión de la vida ética y de la exigencia práctica, a partir de los dos siguientes ejes temáticos: en primer lugar, mediante el análisis de la reelaboración de la noción de *Kunstlehre* ética a partir del desvelamiento de su doble sentido; en segundo lugar, -y como resultado de lo anterior- mediante el estudio de la reinterpretación del concepto de “ciencia ética” que, como anticipa el texto que elegimos como epígrafe de este capítulo, la relaciona estrechamente con la idea de un deber práctico de carácter absoluto.

II. LA ÉTICA COMO *KUNSTLEHRE* EN LAS LECCIONES *EINLEITUNG IN DIE ETHIK* (1920-1924)

Si bien la mayor parte de las lecciones consiste en un estudio crítico de distintas posiciones en la historia de la ética, su capítulo inaugural se propone una tarea de carácter sistemático-conceptual, a saber, la “determinación y limitación sistemática introductoria del concepto de ética”.³⁶² Retomando el paralelismo ética-lógica postulado algunos años antes, la ética es

³⁶¹ Hua Dok III/3, p. 163

³⁶² Uno de los factores que explican el cambio que tiene lugar en el transcurso de las lecciones, es decir, el pasaje desde el estudio sistemático del concepto de ética al análisis de distintas posiciones en la historia de la ética, es, según Husserl mismo reconoce, la necesidad de ganar el interés de una audiencia compuesta por un círculo de oyentes tan amplio y exigente que demandó a Husserl grandes esfuerzos. En una carta del 29 de mayo

aquí definida como la preceptiva (*Kunstlehre*) que determina los principios del querer y el actuar en analogía a la definición de la lógica como la preceptiva del pensar dirigido a la verdad.³⁶³ Nuestra atención estará dirigida al rol central otorgado por Husserl en estos cursos a la determinación de la ética en tanto preceptiva, en la medida en que ella anuncia una significativa reelaboración de la posición defendida tanto en los *Prolegómenos*, como en el curso de 1914. El aspecto que resulta de especial interés es la respuesta ofrecida en esta ocasión a la pregunta por el vínculo entre *Kunstlehre* y ciencia ética. Pues ahora al interrogarse “¿qué distingue, por un lado, a las preceptivas y, por otro, a las disciplinas teóricas?”, Husserl responde: “ambas son disciplinas científicas, también las preceptivas”.³⁶⁴ Esta afirmación no puede sino llamar la atención a quien tome en consideración la fuerte distinción que, sobre la base de la analogía con la lógica, había sido establecida en las lecciones de Göttingen entre el carácter preceptivo de la ética y su carácter científico. Según hemos visto, la ética como *Kunstlehre* no podía ser en sí misma considerada como una ciencia, ya que el precio tal confusión habría sido la caída en alguna variante del empirismo ético, especialmente el psicologismo, tan arduamente refutado por Husserl en el contexto de la ética temprana. De este modo, el acortamiento de la distancia entre ciencia y *Kunstlehre*, que tiene lugar en las lecciones de 1920/24, debe poner de manifiesto un nuevo sentido que reviste el concepto mismo de *Kunstlehre*. En efecto, unas páginas más adelante en el mismo curso, Husserl advierte expresamente que: “Se nos ha vuelto clara la posibilidad y el derecho propio de las preceptivas en un nuevo sentido, el de verdaderas y puras disciplinas científicas frente a las preceptivas como sistemas de prescripciones prácticas”.³⁶⁵

Resulta evidente que del reconocimiento del carácter científico de la ética como preceptiva del querer y el obrar no puede seguirse un retroceso a las diversas formas de empirismo ético y el escepticismo que deriva de ellas. Es decir, no se trata aquí de ningún modo de un giro desde la crítica al psicologismo ético a su reivindicación. Expresando un firme rechazo a las

de 1920 a su hija Elisabeth Husserl escribe: “Tengo un círculo de estudiantes como nunca he reunido, y me esfuerzo el doble para ofrecer buenas lecciones y seminarios, nunca me he preparado tan cuidadosamente” (Hua Dok III, “Familienbriefe”, p. 350). La primera lección representa un desafío para los oyentes no familiarizados con el pensamiento de Husserl en la medida en que, como veremos inmediatamente, retoma la argumentación de los *Prolegómenos* y de las lecciones de Halle y Göttingen en relación con el paralelismo ética lógica. Por este motivo, el giro histórico-crítico tiene asimismo (aunque, por su puesto, no solamente) el fin de reparar el éxodo de estudiantes que provocó el análisis un tanto abstracto de la primer lección. En este sentido, en una anotación al margen del primer manuscrito de las lecciones Husserl escribe: “Las lecciones introductorias hasta el comienzo del <análisis> histórico-crítico eran demasiado abstractas y ocasionaron una verdadera merma de audiencia (*Hörerschwund*)”. Hua XXXVII, p. 374

³⁶³ “Wie die Logik ist die Ethik zumeist als eine Kunstlehre definiert und behandelt worden, die eine als die Kunstlehre des auf Wahrheit abzielenden urteilenden Denkens, die Ethik als die Kunstlehre des Wollens und Handelns”. Hua XXXVII, p. 3

³⁶⁴ Hua XXXVII, p. 14

³⁶⁵ Hua XXXVII, p. 23

posiciones empiristas, Husserl es muy claro al reiterar allí su convencimiento en relación con que “un acto de la voluntad bien dirigido y la intención buena en él —por así decirlo, la verdad de la voluntad— no es buena porque yo, este ser humano casual, ha llegado a ser lo que es de un modo causal en un contexto natural psicofísico, sino que lo es en virtud de lo que reside en él mismo como su contenido ideal”.³⁶⁶ En este marco, cabe preguntarse cómo se explica el nuevo rol otorgado a la *Kunstlehre* en la determinación del concepto de ciencia ética. Como adelantamos, la salida a esta encrucijada se hallará en una reelaboración del concepto, más precisamente en el desvelamiento de un doble sentido (*Doppelsinn*) o ambivalencia inherente a él. En lo que sigue veremos en detalle en qué consiste esta ambivalencia y cómo su desvelamiento repercute en la concepción del carácter científico de la ética.

III. EL DOBLE SENTIDO DEL CONCEPTO DE *KUNSTLEHRE*

Al abordar la pregunta por el criterio de distinción entre disciplinas teóricas y preceptivas, Husserl toma como punto de partida la respuesta ofrecida por su maestro, Franz Brentano.³⁶⁷ Recuerda allí que, tal como él mismo sostuvo en las *Investigaciones lógicas*, en la concepción de Brentano las preceptivas no constituyen un agrupamiento arbitrario de conocimientos. Por el contrario, al igual que en las ciencias teóricas, prevalece en ellas la unidad y el orden. De modo que, tampoco para él, reside aquí el criterio de demarcación. Bajo esta consideración, Brentano sostuvo que dicho criterio reside en el carácter peculiar del principio de orden y unidad que opera en cada caso: mientras que en las ciencias teóricas el principio que unifica es un interés teórico, en las preceptivas se trata de un interés práctico. En estas últimas es la relación con un fin práctico a realizar lo que opera como principio unificador. Esto es lo que explica, según Brentano, que la unidad en las ciencias teóricas se componga de conocimientos intrínsecamente relacionados u homogéneos, mientras que en las disciplinas prácticas a menudo se trate de una unificación de conocimientos heterogéneos entre sí.³⁶⁸ Así, el eje problemático se desplaza, a partir de aquí, a la investigación sobre la diferencia entre interés teórico e interés práctico. Pero esta diferencia, a pesar del valioso esfuerzo de Brentano requiere, de acuerdo con Husserl, mayores precisiones.³⁶⁹ Con el fin de desvelar la falta de

³⁶⁶ Hua XXXVII, p. 31

³⁶⁷ La referencia de Husserl es a *Grundlegung und Aufbau der Ethik* (Bern, Franziska Mayer-Hildebrand, 1952).

³⁶⁸ Para ilustrar esta afirmación, Husserl señala que “por ejemplo, el práctico (*Praktiker*) que escribe un manual para el arquitecto recurrirá a obras de matemática, física, química, estética; también se referirá a los materiales de construcción, acudirá a la litología, etc”. Hua XXXVII p. 15.

³⁶⁹ “Diese Darstellung hat zweifellos ihre Kraft und einen gewissen Wertgehalt. Und doch hat sie vermöge einer verborgenen *Zweideutigkeit* in verhängnisvoller Weise beirrend gewirkt, auf Brentano selbst, aber auch auf alle anderen, die, ihm folgend oder von sich aus von gleichartigen und uralten Motiven geleitet, Konsequenzen zogen

claridad que afecta a esta distinción, nuestro autor pone énfasis en un aspecto de todo interés teórico sobre el que ha llamado la atención en otras ocasiones: el conocer teórico también es un obrar práctico.

“Por interés teórico se entiende claramente aquí aquel «interés» que opera (*auswirkt*) en ciencias del tipo de la matemática [...], un interés que es, como se suele decir, interés en la verdad por la verdad misma. Pero ¿no se puede preguntar asimismo si este interés no es en verdad práctico, un activo estar dirigido en la aspiración hacia un tipo de fin a realizar, al igual que todo otro fin extra-teórico, solo que un interés dirigido a otra clase de fin?”³⁷⁰

Lo que Husserl intenta poner de relieve es que, en virtud de que en el conocer teórico tiene lugar una aspiración y un querer de la voluntad orientada a la verdad como su meta, la teoría es una modalidad de la praxis, a saber, una praxis teórica. En todas las acciones, también en las acciones teóricas de tipo dóxico el sujeto actúa, es un “yo práctico”, en la medida en que se propone una meta como fin de su voluntad y opera los medios para alcanzarla. Como señala unas páginas más adelante: “en toda ciencia estamos en el reino de la praxis; nos dirige la unidad de un fin práctico y un sistema de fines”.³⁷¹ Desde luego, al ser la razón práctica una razón “ciega y muda”, i.e., incapaz de explicitar sus contenidos (Cf. Capítulo 3), la comprensión de la razón teórica en cuanto razón práctica, es decir, la subsunción de la teoría bajo el ámbito de la voluntad, implica a la vez un movimiento en virtud del cual la teoría es aquello que posibilita el volverse manifiesta o evidente *para sí* de la razón práctica misma. Con todo, es pertinente llamar la atención sobre el contraste entre la insistencia de Husserl en las lecciones de 1908-1914 en la soberanía universal (*Allherrschaft*) del aspecto teórico de la razón³⁷² y el fuerte énfasis puesto aquí en el alcance universal de la ética, alcance que se extiende hasta abarcar también a la teoría.³⁷³ En el siguiente pasaje, que es pertinente citar a

für die Ethik, die Logik, die Ästhetik, überhaupt für die philosophischen normativen und praktischen Disziplinen. Überlegen wir: Als Scheidungsprinzip dient die Gegenübersetzung von theoretischem und praktischem Interesse. Aber was bestimmt ihren Sinn? Hier liegt schon eine unbehagliche Unklarheit.“ Hua XXXVII, p. 16

³⁷⁰ Ibid.

³⁷¹ Hua XXXVII, p. 17

³⁷² Recordemos que las afirmaciones sobre el carácter omniabarcador de la razón teórica presentes en las *Lecciones* de 1908-1914 tienen el objetivo de poner de relieve que, a diferencia de los actos valorativos y volitivos, los actos teóricos tienen la posibilidad de captar de manera objetiva todo el espectro de lo que es, incluso aún aquello que no surge de una aprehensión de tipo teórico. La soberanía del aspecto lógico de la razón alude, de este modo, a la capacidad de los actos objetivantes de apropiarse retrospectivamente de todos los contenidos, incluso de aquellos que son primariamente dados al sentimiento, es decir, de manera no objetivante. Es la razón teórica la que alumbró los actos del valorar y querer que, como vimos, en sí mismos son “ciegos y mudos”.

³⁷³ Hans Reiner Sepp ofrece una explicación del movimiento circular en el que están inmersas la lógica, en cuanto *Wissenschaftslehre*, y la ética, en cuanto *Vernunftlehre*, en su aspiración universal: “Die universale

pesar de su extensión, Husserl pone de relieve la universalidad de la *Kunstlehre* ética por sobre todo otro género de preceptivas -incluida la lógica- de la siguiente manera:

“La lógica se refiere a un género particular de necesidades prácticas del hombre y a las actividades que le corresponden; se trata de aquellas que son determinadas por un interés puramente teórico. El hombre, como ser que juzga, aspira a la verdad, y en su nivel más alto, a la verdad en la forma de la ciencia. Él adquiere la verdad actualmente y la posee en la mirada teórica [...] Guiar correctamente al hombre en su aspiración hacia la verdad y la ciencia, poner a su disposición normas fundadas científicamente, en base a las cuales pueda juzgar evidentemente la verdad o falsedad de las proposiciones, [...] establecer las prescripciones técnicas científicamente fundadas, sobre cómo han de realizarse los fines teóricos, esa es la tarea de la lógica como preceptiva. Según una definición transmitida desde antaño, lo mismo sucede con la ética. Solo que su normatividad y reglamentación técnica tendría una *extensión incomparablemente más universal* respecto de aquella de la lógica y a todas otras preceptivas posibles. Pues ella se dirige al querer y actuar en general. Juzgar científicamente es solo una forma especial del actuar humano, los fines de la teoría son solo una clase especial de fines de la voluntad en general. Todo género particular de fines que determinan el actuar humano son fundamento de un arte (*Kunst*) particular y una posible preceptiva adecuada [...] Debe haber una preceptiva, o al menos debe ser postulada, que esté sobre todas las preceptivas humanas, con una regulación que abarca a todas ellas, y ésta es la ética”.³⁷⁴

Este señalamiento, sumado al reconocimiento de que, en tanto doctrina (*Lehre*), esto es, a diferencia del simple arte (*Kunst*), la *Kunstlehre* constituye un sistema unitario de enunciados (*Aussagen*) que pretenden ser fundados vuelve cada vez más necesaria, para Husserl, una profundización de la diferencia existente entre interés práctico e interés teórico y, correlativamente, entre *Kunstlehre* y ciencias teóricas. En lo que concierne a la relación entre “arte” y “preceptiva”, Husserl señala que la preceptiva en cuanto posee un contenido científico “no tiene nada en común con una doctrina relativa a un oficio manual (*Handwerkslehre*), por ejemplo la descripción de los auxilios técnicos, precauciones, maniobras en la práctica (*Ausübung*) del arte, de las instrucciones puramente prácticas para el aprendiz, que no detentan fundamentación científica” y que “allí donde la ciencia aparece al

ethische Vernunftlehre umspannt das gesamte Vernunftleben, darunter die Logik, wird selbst aber von der logischen Wissenschaftslehre umgriffen [...] wo Theorie ist, es immer auch schon um Praxis geht und wo über Praxis reflektiert wird, immer schon Theorie am Werk ist, ist die Umspannung in beiden Fällen gegeben und in beide Fällen universal”. Sepp, H.R., *Praxis und Theoria. Husserls Transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg/München, Karl Alber, 1997, p. 139.

³⁷⁴ Hua XXXVII, p. 4. Las cursivas son del autor.

servicio de fines prácticos, de la que se siguen métodos fundados científicamente para alcanzar estos fines, son posibles preceptivas de contenido científico”.³⁷⁵

Como adelantamos, la indagación sobre la falta de claridad en el criterio de distinción entre interés teórico e interés práctico conduce, finalmente, al esclarecimiento de un doble sentido inherente al concepto de *Kunstlehre*:

“Esta falta de claridad constante tiene su fundamento en un doble sentido que subyace, como mostraremos a continuación, al concepto de preceptiva, cuya exposición pronto se revelará como de la máxima importancia, a fin, por un lado, de probar el derecho de la lógica pura como de la ética pura como ciencia pura de la razón y de su formación interna, por otro, de separarlo de las auténticas disciplinas preceptivas del conocimiento científico y de la acción ética”³⁷⁶

¿Cuál es este doble sentido? De acuerdo con Husserl, la *Kunstlehre* alude, por un lado, al *posicionamiento práctico* que provee a los sujetos prácticos (*Praktikern*) un sistema de prescripciones que proporciona indicaciones y consejos necesarios sobre el modo de alcanzar un fin determinado. Por otro lado, refiere al *posicionamiento teórico* cuyo fin es estudiar la dimensión de las actividades que apuntan a alcanzar un fin práctico, pero de manera teórica. La distinción a la que se refiere Husserl tiene su fundamento en la consideración de la posición del sujeto frente a la realidad: el sujeto puede estar orientado de modo práctico hacia los fines empíricos o puede tomar una posición teórica sobre el modo de alcanzar una meta práctica. En este último caso la praxis misma se vuelve tema de la mirada teórica:

“Quien se encuentra en *actitud práctica*, dirigido como en la aspiración en el querer hacia un fin extra-teórico, puede adoptar también una *actitud teórica* en la que el valor del fin, la relación entre fines y medios, la verdad práctica de los preceptos y su fundamentación son convertidos en tema teórico, y también lo son claramente, el establecimiento de los fines y su carácter racional”.³⁷⁷

Para comprender esta distinción debemos considerar que, así como hemos visto que todo enunciado teórico puede sufrir un giro hacia la práctica, es decir, asume una función práctica en tanto es considerado como una dirección hacia un fin, de modo inverso, sobre todo enunciado práctico puede operarse un giro teórico. El ejemplo ofrecido por Husserl para

³⁷⁵ Cf. Ibid.

³⁷⁶ Hua XXXVII, p. 19

³⁷⁷ Hua XXXVII, p. 22 (Cursivas mías)

apoyar esta distinción es el caso del arquitecto (*Baumeister*) y el profesor de arquitectura (*Baukunstlehrer*). Husserl señala que las indicaciones del profesor de arquitectura dan pautas al arquitecto para evaluar la marcha de su trabajo y, en este sentido, en la obra del arquitecto están presentes las indicaciones del profesor, en cuanto praxis de índole teórica. En tanto persona práctica (*Praktiker*), el arquitecto es dirigido por el fin de poner en obra los medios apropiados para la construcción. Aquí hace uso de conocimientos teóricos sin estar, sin embargo, interesado por la teoría. Así como el arquitecto es una persona práctica, también lo es el profesor de arquitectura, pues aunque su fin no es construir edificios sino dar consejos razonables que puedan ser de ayuda a todos los arquitectos, este fin determina la elección y la disposición de los medios adecuados, incluyendo entre estos a los medios teóricos:

“Como tal, el que enseña arquitectura, es un hombre práctico, no un científico. Seguramente tiene una finalidad distinta a la del arquitecto, a quien enseña. Su finalidad no es construir edificios sino dar consejos fundados científicamente, preceptos, reglas prácticas, que pueden ser de utilidad a los arquitectos. Nuevamente, su finalidad determina la elección y el agenciamiento de los medios adecuados, eventualmente también teóricos. Hará elecciones distintas y procederá de modo diferente según tenga en mente a un arquitecto medio o a un arquitecto artista o si escribe para un arquitecto alemán o para uno americano”.³⁷⁸

¿Cuáles son las conclusiones que podemos sacar del desvelamiento de este doble sentido en relación con el tema del capítulo, a saber, la reelaboración del concepto de ciencia ética?, ¿cuál es la novedad que aportan estas *Lecciones* en relación con lo visto en el Capítulo I acerca del estatus de la ética como preceptiva del querer y el actuar? Pues bien, lo novedoso es, en primer lugar, que Husserl reconoce aquí una dimensión pura de la *Kunstlehre* – consistente en el establecimiento de verdades sobre el ordenamiento de fines y medios, sobre su adecuación y corrección y sobre los correspondientes actos del sujeto y su racionalidad o

³⁷⁸ “Der Baumeister hat als seinen leitenden Zweck den Bau und ordnet als Praktiker diesem Zweck die Passendsten Mittel zu, wobei er auch mancherlei theoretische Erkenntnisse gebraucht bzw. vollzieht, ohne im mindesten theoretisch eingestellt, theoretisch interessiert zu sein. Sein Zweck ist eben nicht die Verfolgung der unendlichen theoretischen Zusammenhänge, in die irgendeine der hilfreich herangezogenen Wahrheiten ihrem Sinnesgehalt nach hineinleitet. Wie der Baumeister <Praktiker> ist, so aber auch der Baukunstlehrer. Als solche ist auch er Praktiker und nicht Wissenschaftler. Er hat freilich einen anderen Zweck als der Baumeister, für den er lehrt. Sein Zweck ist nicht, Bauten auszuführen, sondern der, vernünftige und auch wissenschaftlich begründete Ratschläge, Vorschriften, praktische Regeln zu geben, die allen Baumeistern hilfreich sein könnten. Wieder bestimmt sein Zweck die Auswahl und Anordnung der heranzuziehenden, eventuell auch theoretisch Hilfsmittel. Er wird anders auswählen und darstellen je nachdem, <ob> er für deutsche oder amerikanische Baumeister schreibt“ Hua XXXVII, p. 20

irracionalidad -³⁷⁹ y, en segundo lugar, que este reconocimiento le permite otorgarle la misma dignidad epistemológica que a la ciencia. Ahora sí, entonces, podemos decir que es el desvelamiento de este doble sentido lo que permite comprender la relación de continuidad existente entre ciencia y preceptiva a la que nos hemos referido y confiere un sentido más concreto a la afirmación de Husserl acerca de que “las preceptivas verdaderamente también son ciencias” (*Kunstlehren eigentlich auch Wissenschaften sind*).³⁸⁰

Ahora bien, el desdoblamiento del concepto de *Kunstlehre* nos obliga a plantearnos un interrogante fundamental. Pues si bien es evidente su significado como un posicionamiento práctico orientado a alcanzar un fin práctico determinado, la mirada teórica o “presencia” de la teoría en la práctica, no lo es tanto en la medida en que la distinción entre *Kunstlehre* pura y empírica parece ser una distinción inherente a la dimensión práctica de la ética. Por mencionar el ejemplo citado, Husserl sostiene allí que el profesor de arquitectura tiene una finalidad distinta al arquitecto, y sin embargo “es también un hombre práctico”. Y si esto es así, si la distinción es interna a la práctica misma, tal como ilustra el ejemplo del arquitecto y el profesor de arquitectura, cabe preguntarse cómo continuar sosteniendo el paralelismo entre ética aplicada-ética pura y lógica aplicada-lógica pura tal como había sido planteado inicialmente: ¿cuál es el estatus de esta mirada *sobre* la práctica inscrita en la dimensión práctica misma?; ³⁸¹ ¿en qué consiste esta “praxis teórica” cuyo objeto es el obrar práctico mismo, en el marco de una ética concebida en analogía a la lógica? Se trata, de acuerdo con Husserl, de una mirada teórica pero es innegable que se halla demarcada por un interés práctico determinado en cada caso. Expresado de modo más preciso: el doble sentido del concepto de *Kunstlehre* parecería indicar que la distinción entre teoría y práctica que hemos ilustrado en el cuadro presentado al comienzo del capítulo es insuficiente para situar el concepto de ética que Husserl tiene en mente en estas lecciones.

IV. MÁS ALLÁ DEL PARALELISMO: LA PRIMACÍA DE LA PRÁCTICA Y LA ÉTICA COMO *KUNSTLEHRE* UNIVERSAL

Hemos visto que la indagación sobre la distinción entre la *Kunstlehre* y disciplinas teóricas es abordada por Husserl a través de la pregunta por la diferencia entre interés teórico e interés

³⁷⁹ Cf. Hua XXXVII, p. 23

³⁸⁰ Hua XXXVII, p. 19

³⁸¹ En su reseña de las lecciones a las que nos referimos, N. Depraz se refiere a este tema y señala que no es correcto hablar de “reflexión” para referirse a la mirada sobre la práctica que tiene lugar en el nivel de la *Kunstlehre* pura, en la medida en que, según su interpretación, se trata de una actividad “no teórica de toma en consideración de la persona actuante”. La autora propone la expresión “presencia atenta” (*présence attentive*) para referirse a la supervisión de la acción práctica, por ejemplo, a la presencia de las prescripciones del profesor de arquitectura en el obrar del arquitecto. Cf. Depraz, N., “Recension: Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924”, en *Alter. Revue de Phénoménologie*, Vol. 13, p. 341

práctico. Husserl ha señalado que la relevancia de esta distinción radica en la necesidad de fundar la ética como disciplina práctica en una ética puramente teórica. Desde este punto de vista, el objetivo de las lecciones de 1920-1924 se plantea como un intento de profundización del paralelismo lógica-ética postulado en los primeros cursos. Lo que se intentaría es, del mismo modo que en la ética temprana, determinar si es posible anteponer a la ética, como disciplina aplicada, una investigación de sus fundamentos de índole estrictamente teórica, y si esto es así, quedaría demostrado que la ética puede servirse del modelo (*Vorbild*) de la lógica.³⁸² No obstante, el camino que hemos transitado nos exige interrogar las consecuencias de la postulación del doble sentido de la *Kunstlehre* para el marco más general de la ética husserliana, esto es, debemos interrogar si esta distinción repercute de algún modo en la concepción de la ciencia ética como análoga a la ciencia lógica.

En este punto debemos tener en cuenta dos cuestiones. La primera cuestión concierne a un aspecto que ya hemos adelantado. Hemos visto más arriba que todo género especial de fines funda una *Kunstlehre* particular. Husserl se refiere como ejemplos a la estrategia como preceptiva para la guerra, el arte de curar para la salud, la arquitectura para los edificios, etc. Pero al mismo tiempo sostiene que debe ser postulada una *Kunstlehre* que se sitúe por sobre todas ellas, que se extienda (*übergreift*) sobre ellas y prescriba sus reglas y ha sostenido que este rol lo cumple la ética.³⁸³ Este concepto amplio de ética debe distinguirse del concepto estrecho de ética, al que en las lecciones de Göttingen, en el marco del análisis del paralelismo, nos hemos referido con el término “práctica” (*Praktik*). Este último sentido concierne a la esfera del querer, esto es, a la realización práctica de algo considerado como valioso y, por ende, como bien práctico a realizar. En contraste, el concepto amplio de ética como preceptiva universal, abarca la lógica, la axiología y la práctica en el sentido recién mencionado. En los escritos sobre *Renovación*, es posible encontrar afirmaciones en la misma dirección. Dice Husserl allí: “La ética completa abarca la lógica —el arte lógico— con todas sus divisiones normales, también la axiología —teoría de los valores, especialmente estética— como asimismo la doctrina práctica; como quiera que se la divida”.³⁸⁴ La ética confiere una función al resto de las disciplinas, las “llama” a construir en vistas al ideal normativo del mejor mundo posible, el mundo verdadero, teórica y axiológicamente. Este es precisamente el sentido peculiar del concepto de ética que Husserl tiene en vista al poner en sus manos, como hemos visto en el capítulo anterior, la tarea de evaluar a todas las

³⁸² Esta es, en efecto, la perspectiva desde la cual H. Peucker, aborda su presentación introductoria a la obra. Cf. Hua XXXVII, p. 21

³⁸³ Cf. Hua XXXVII, p. 4

³⁸⁴ Hua XXVII, p. 42

configuraciones comunitarias y formas de relación social desde el punto de vista de su significado ético y su contribución a la realización del ideal de una humanidad auténtica.

De esto se sigue que la ética puede ser considerada, por un lado, como una disciplina *especial*, con una temática *especial*: la “práctica” ubicada por Husserl junto a la lógica y la axiología. Pero, por otro lado, la caracterización de la ética como una “preceptiva universal” que reflexiona sobre la función práctica de la teoría, permite considerarla como una meta-teoría o doctrina de la razón (*Vernunftlehre*) que se ocupa de la teoría en su conjunto. Es en este sentido que, como hemos visto, todas las cuestiones normativas relativas a cualquier ciencia caen en su ámbito de competencia. En este contexto, es posible sostener que en las lecciones de Freiburg, la ética ya no es solamente una disciplina especial como en la concepción temprana, sino que en tanto doctrina universal normativa tiene un lugar superior a toda otra ciencia.

En segundo lugar, es innegable que Husserl se mantiene fiel al proyecto inicial de fundamentar la ética según el modelo de la lógica. Sin embargo, toda comparación entre la posición de Husserl sobre la *Kunstlehre* en estas lecciones con las reflexiones de las *Lecciones* de Göttingen (y correlativamente, con la concepción de la preceptiva lógica de los *Prolegómenos*) no puede perder de vista el contexto defensivo en el que tiene lugar en estas obras, tanto el rechazo del carácter científico de la lógica aplicada, como de la ética como preceptiva: Husserl se hallaba allí ante la necesidad inminente de excluir cualquier posibilidad, por mínima que sea, de concluir que el fundamento de las normas prácticas/lógicas resida en la particularidad de la naturaleza humana y, de este modo, reducir su validez a una mera validez de hecho. Este punto es claramente (y acertadamente, según entiendo) advertido por Natalie Depraz, en el texto arriba mencionado, al afirmar sobre la posición de los *Prolegómenos* que “¡Hay allí una «axiología» entre las dos lógicas que rechaza una en favor de la otra!”. En la ética, en contraste:

“sin invertir las polaridades e instaurar una axiología en el otro sentido, se puede al menos afirmar que la práctica de la ética es, para Husserl, constitutiva de la ética, ¡algo que no parece ser su preocupación principal en lo que concierne a la lógica, que se define, según él, por su separación (*arrachement*) respecto de toda «aplicación»!”³⁸⁵

En virtud de esto, Depraz sostiene que no solo es erróneo continuar enfatizando la proximidad entre ética y lógica, sino que tal proximidad se vuelve incluso incompleta y en un punto

³⁸⁵ Depraz, N., “Recension: Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924” en *Alter. Revue de Phénoménologie*, Vol. 13, p. 340

insostenible.³⁸⁶ Sin negar el evidente hecho de que los análisis de Husserl en las lecciones de 1920 continúan subrayando la necesidad de fundar la ética en una disciplina pura, estas consideraciones ponen en primer plano, como mínimo, la importancia que adquiere en este periodo el privilegio de la dimensión práctica de la ética por sobre la tarea de deducción de una ética pura. Lo cual, si no vuelve insostenible el paralelismo, por lo menos pone en cuestión la identidad de los esquemas de ambas disciplinas y revela una cierta diferencia en el cuadro de comparación que identifica el nivel de la ciencia con el nivel de la teoría. Esto es, si Husserl pone énfasis en el rol central de la ética como *Kunstlehre*, como la práctica de medios para la consecución de fines, es porque tiene en vista (de un modo que antes estaba ausente) un sujeto en una situación concreta, que pone en práctica reglas en función de sus metas, interrogando la adecuación de esas reglas en función de los fines perseguidos. Es en este marco que la concepción de la ética como una “ciencia pura” pasa a segundo plano para ceder protagonismo a la caracterización de la ética como una “preceptiva de contenido científico”. Un aspecto fundamental de la reelaboración de la noción de “ciencia ética” a la luz del concepto de *Kunstlehre* en su doble sentido, que debemos poner de relieve, es que es tal reelaboración lo que posibilita comprender en su significado pleno el concepto de “deber absoluto” (*absolute Sollen*) esbozado en el capítulo 4, al referirnos al “yo verdadero” (*wahres Ich*) y “la verdad de la voluntad” (*Willenswahrheit*). El deber absoluto, como fin ideal al que aspira cada sujeto en su actuar, es el fundamento que permite distinguir la *Kunstlehre* empírica de la *Kunstlehre* pura. El ejemplo más claro ofrecido por Husserl para expresar el vínculo entre el concepto de *Kunstlehre* y la idea de un “deber absoluto”, es el del estratega, quien, en tanto militar, tiene como fin poner en obra medios eficaces para ganar la guerra y, en tanto hombre, tiene el fin de cumplir su deber. El fin relativo al cumplimiento del deber tiene la característica de subyacer a todos los fines particulares que el estratega se proponga para ganar la guerra. Husserl considera que, de este modo, queda ejemplificada la noción de *Kunstlehre* asociada un sistema de preceptos orientada al cumplimiento de fines empíricos -ganar la guerra- y su diferencia con el aspecto puro que la asocia a una actitud que orienta las acciones particulares al fin más alto: el cumplimiento del deber. Lo central es que es precisamente este último aspecto lo que ubica a la *Kunstlehre* ética en un lugar de superioridad respecto de todas las restantes *Kunstlehren*, sean cuales sean sus fines.

“Si todas las preceptivas reales y posibles se subordinan a una más alta, a saber, la ética; en la medida en que todos los fines posibles están bajo los fines ideales más altos de un

³⁸⁶ Cf. Depraz, p. 341. En este punto la autora considera que la “Introducción” de H. Peucker que referimos arriba presenta una perspectiva errónea sobre el curso.

deber absoluto (*unter dem obersten, idealen Zweck eines absolut Gesollten*) exigidos de modo absoluto por la vida en sentido de la razón, entonces toda ciencia debe subordinarse a la preceptiva regia (*königlichen der Kunstlehren*)”.³⁸⁷

El fin de la *Kunstlehre* en sentido puro no es un fin cualquiera sino el fin más alto, el deber absoluto, que solo se cumple en la realización del ideal de sí mismo. El concepto de “deber absoluto”,³⁸⁸ cobra protagonismo en la ética de Husserl desde la primera mitad de la década del 20 y, como hemos visto, expresa la idea de que cada sujeto ético tiene su proyecto ético de carácter personal, que subordina todos los deberes relativos, y todas las vocaciones individuales a una vocación universal (*Universalberuf*): ser seres humanos auténticos. Llegado este punto comienza a esclarecerse lo que planteamos como eje del capítulo: a partir de 1920, la ética ya no es simplemente una disciplina especial paralela a la lógica y su carácter científico ya no se funda exclusivamente en el componente teórico que da unidad a la conciencia. Sin embargo, Husserl considera que ella es ciencia en el sentido más auténtico: es la ciencia que versa sobre la pretensión absoluta de la razón práctica, sobre el cumplimiento del deber absoluto, sobre la idea de un mundo verdadero y de una humanidad verdadera.

V. CONSIDERACIONES FINALES

El análisis del carácter científico de la ética que presentamos en este capítulo ha puesto especial énfasis en el hecho de que la primera determinación husserliana del concepto de “ciencia ética” debe comprenderse a la luz del proyecto de refutación del escepticismo ético que, en lo esencial, está estrechamente unido a la refutación del psicologismo lógico de los *Prolegómenos*. En este sentido, no puede pasarse por alto el efecto que ha ejercido en la primera consideración de la *Kunstlehre* ética, la actitud de Husserl respecto de la dimensión práctico-normativa de la lógica en favor de la lógica pura. Asimismo hemos señalado que, no obstante, a partir de 1920 el rol central otorgado a la *Kunstlehre* en la determinación del concepto de “ciencia ética” manifiesta cambios fundamentales respecto del esquema anteriormente esbozado. Nuestro análisis ha ubicado estas modificaciones en los siguientes ejes: primero, una reconsideración de la noción de *Kunstlehre* a partir del desvelamiento de su

³⁸⁷ Hua XXXVII, p. 18

³⁸⁸ Al igual que el de “vocación”, se trata de uno de los conceptos centrales que Husserl estudió en las lecciones de 1917/18 sobre el ideal de humanidad en Fichte y, aunque no lo haga de manera explícita (como tampoco refiere explícitamente su apropiación del concepto fichteano de “vocación”), en sus lecciones lo retoma en el mismo sentido que tiene en la obra de Fichte, especialmente en *Anweisung zum seligen Leben y Die Bestimmung des Menschens*.

doble sentido; y segundo, una reelaboración del concepto de “ciencia ética” mediante la cual ella aparece ligada a la idea de un deber absoluto.

El análisis del primer eje temático ha dado como resultado que, en contraste con las *Investigaciones lógicas*, Husserl concibe aquí la existencia de una *Kunstlehre* en actitud pura y esto nos ha obligado a repensar la analogía ética-lógica. A partir de esta reconsideración hemos concluido, por un lado, que la ética a partir de 1920 no es simplemente una disciplina especial paralela a la lógica, sino una ciencia universal que se extiende hasta allí donde llega la dimensión práctica de la teoría.³⁸⁹ Por otro lado, que la distinción de dos sentidos de *Kunstlehre* como una distinción inherente a la práctica misma pone de manifiesto el énfasis que adquiere la dimensión práctica de la ética y su privilegio respecto de la deducción de un sistema de leyes puras. En estrecha conexión con lo anterior, mediante el segundo eje de análisis propuesto hemos intentado mostrar que ninguno de estos cambios implicó para Husserl la renuncia al ideal científico de la ética y a una fundamentación que la resguarde de los peligros de las posiciones anteriormente refutadas. Esto es así en tanto la idea de un deber absoluto de naturaleza personal, expresado en el concepto de misión o vocación universal del hombre, se convierte en el fundamento que legitima a la *Kunstlehre* ética pura distinguiéndola de aquella meramente empírica y a su vez, a todos los fines que se hallan a la base de cada *Kunstlehre* particular.

Es esta cercanía establecida por Husserl entre la ciencia ética y la dimensión personal lo que explica que, a pesar de no renunciar a su proyecto inicial, en estos cursos Husserl otorgue mayor énfasis a la caracterización de la ética como una “preceptiva *de contenido científico*” por sobre la idea de la ética como una ciencia absolutamente pura, libre de toda referencia a la experiencia. El reconocimiento de la dimensión situacional de la exigencia práctica y la prioridad concedida a la ética aplicada no serían, de acuerdo con esto, la expresión de un

³⁸⁹ Un aspecto interesante que suscita el tema que estudiamos en este capítulo es la repercusión de los cambios analizados en la comprensión del vínculo entre ciencia ética y ciencia fenomenológica. Hasta 1914, mientras Husserl entiende que la ética no es más que una disciplina especial paralela a la lógica, ella es considerada como una ciencia más entre otras. Sin embargo, la concepción de la ética como doctrina universal nos enfrenta a una reconsideración de su vínculo con la fenomenología pues, al ser ubicada en una posición de privilegio sistemático respecto de las demás ciencias, cabe preguntarse si no se identifica la ética con la fenomenología misma. A partir de esta época, para Husserl, la vida ética es una vida en crítica constante de sus fines, lo que Husserl también llamará “una vida en constante renovación”. Luego, es posible pensar que, en su carácter de vida absolutamente responsable de sí misma, la vida ética coincide con la vida filosófica y, más aún, que en tanto tiene por tema la función de la teoría, ella coincide con la ciencia que surge de la auto-reflexión radical de la filosofía: la fenomenología. Respecto de la relación ética y fenomenología, por ejemplo, la Dra. Julia Iribarne ha señalado que “la relación por momentos parece ser de identificación, en la medida en que la fenomenología es la filosofía de la responsabilidad”. Sin embargo aclara inmediatamente que, desde su punto de vista, la ética no puede estar por encima de la fenomenología trascendental. De acuerdo con esta autora, el camino de Husserl no finaliza en una identificación entre ética y fenomenología sino que conduce progresivamente a una subsunción de la ética en la antropología trascendental (Cf. Iribarne, *De la ética a la metafísica*, pp. 186-187). La misma posición es defendida por Hans Reiner Sepp en la obra arriba citada.

abandono total del proyecto temprano sino más bien de un cambio operado en los conceptos mismos. Este ha sido, en efecto, el objetivo de este capítulo: mostrar que el rol central otorgado a la concepción de la ética como preceptiva no implica un abandono de la fundamentación científica de la ética sino más bien un cambio en el concepto mismo de ciencia ética.

Anexo: Husserl y la ética de la virtud

Situar las reflexiones de Husserl sobre ética en el contexto de las corrientes que han tenido lugar en la historia de la filosofía no es una tarea fácil. Hemos visto que Husserl ha tomado elementos de posiciones tan antagónicas como las éticas racionalistas y las éticas del sentimiento, las éticas eudemonistas y las éticas del deber, siempre bajo la consideración de que en todas ellas es posible encontrar elementos que, sometidos a un análisis fenomenológico sistemático, podrían resultar fructíferos, más allá de su procedencia. Como sabemos, las introducciones a la ética suelen esbozar clasificaciones de las teorías que permiten comprenderlas bajo determinados rótulos. Así, es común encontrarse con la división de las éticas normativas en sistemas deontológicos, sistemas consecuencialistas y éticas de la virtud. Es en relación con este tipo de clasificaciones tradicionales que encontramos dificultades para insertar claramente su posición. Contamos, no obstante, con ciertas periodizaciones de su pensamiento que nos ayudan a situarlo en mayor o menor cercanía a estas corrientes en los distintos momentos de su producción filosófica. En este sentido, hemos podido constatar que las reflexiones de Husserl sobre ética pueden ser divididas, por lo menos, en dos grandes tipos de abordajes: el enfoque desarrollado en las lecciones dictadas en Halle y Göttingen (1891-1914), centrado fuertemente en el paralelismo entre lógica y ética, y aquel que comienza a perfilarse alrededor de 1918, centrado alrededor de una teoría de la persona y una idea teleológica de la vida personal. En este marco, vimos que hay en su pensamiento un pasaje desde un enfoque de tipo formal, que estaría más en cercanía con una posición deontológica de impronta kantiana (con las restricciones que nos hemos ocupado de establecer en el capítulo 2), hacia una ética en la que, como expresa J. Hart, “la teleología prima sobre la deontología”.³⁹⁰ Vale aclarar que la crítica realizada por Husserl en el segundo periodo mencionado no se dirige a la deontología en términos generales sino específicamente a un tipo de enfoque *exclusivamente* deontológico, esto es, un enfoque exclusivamente centrado en un mandato al que el hombre debe atenerse de manera negativa, es decir, en tanto evita realizar aquello que *no debería hacer*. Otro tanto puede decirse de las éticas llamadas “teleológicas” o “consecuencialistas”, que, a diferencia de las éticas deontológicas como la

³⁹⁰ Cf. Hart, J., “Husserl and Fichte: With special regard to Husserl’s lectures on Fichte’s ideal of humanity”, en *Husserl Studies*, Vol. 12, 1995, p. 152.

kantiana,³⁹¹ enfatizan el rol de las consecuencias en la fundamentación de la moralidad de las acciones. También Husserl ha dirigido sus críticas a corrientes que suelen enmarcarse dentro de este tipo de éticas, en especial al utilitarismo, al hedonismo e incluso a cierto tipo de eudemonismo (aunque, como veremos más adelante, él mismo no rechaza la felicidad como finalidad de la vida ética). Ahora bien, ¿qué sucede en el caso de la tercer perspectiva que hemos mencionado: las éticas de la virtud? A pesar de que en los análisis posteriores a 1920 es posible encontrar ciertos elementos que lo acercan a una posición de este tipo, contamos con amplia evidencia textual que prueba que Husserl critica con gran énfasis ciertas variantes de éticas de la virtud, especialmente en la medida en que ellas conducirían al escepticismo y al utilitarismo ético. ¿Cómo responder, entonces, al interrogante planteado?, ¿es posible comprender la ética de Husserl, al menos en alguna de sus (tantas) vetas, como una ética de la virtud?

El objetivo de este anexo es intentar responder este interrogante, esto es, determinar el posible rol que juega en su posición la noción de virtud, qué sería lo propio de su concepto, evaluar su alcance y esclarecer cuál sería su relación con otras dimensiones de su ética. Los pasos que seguiremos son los siguientes: en primer lugar, presentamos un esbozo de los rasgos centrales de la teoría clásica de la virtud y de las objeciones centrales que han sido tradicionalmente a ella formuladas. La idea que subyace a este apartado es que es preciso esclarecer cuáles son los rasgos generales de la ética de la virtud, en contraste con otras posiciones éticas, es decir, aquellos rasgos que subsisten a las diferentes formulaciones de la teoría, para luego contar con elementos para abordar el análisis de la posición de Husserl. En segundo lugar, analizamos este tema en el marco específico de la ética de Husserl. Nos referimos aquí a la crítica al esteticismo ético, con el fin de dilucidar lo que Husserl comprende como un “auténtico acto de virtud” (*eigentliche Tugendakte*). Como sabemos, cada vez que Husserl se refiere a la historia de la filosofía, en este caso, a la historia de la ética, se trata para él más que de un trabajo historiográfico, de un trabajo conceptual que contribuye a delinear su propia posición. La crítica a la noción de virtud presente en estos cursos es un ejemplo del modo en el que Husserl configura su propio concepto alejándose de las posiciones que, de acuerdo con él, lo han malinterpretado dando lugar a posiciones erróneas. Por otro lado, complementamos

³⁹¹ Como advierte S. Rinofner-Kreidl en su artículo sobre la crítica de Husserl a la ética kantiana, contraponer la ética kantiana a las éticas teleológicas no implica negar la existencia de elementos teleológicos en ella. Es importante distinguir abordajes predominantemente teleológicos de momentos o aspectos teleológicos presentes en planteos teóricos de un tipo distinto y que, precisamente por tal motivo, están sujetos a otros límites. Cf. Rinofner-Kreidl, S., “Husserl’s Categorical Imperative and his related critique of Kant”, en *Epistemology, archeology, ethics. Current investigations of Husserl’s corpus*, London/New York, Continuum, 2010, p. 206.

el análisis del tema mediante el estudio de un texto de 1920 titulado precisamente “Virtud” (*Tugend*) publicado en el tomo XLII de Husserliana,³⁹² donde el tratamiento de esta noción es notablemente profundizado. Concluimos el anexo analizando, por un lado, la posibilidad de hablar de una ética de la virtud en el marco de una concepción que reconoce un rol fundamental a la autodeterminación del sujeto, y por otro, la manera en la que la concepción de Husserl podría constituir una alternativa que responda alguna de las objeciones formuladas a la teoría clásica

I. LA ÉTICA DE LA VIRTUD

Como ha sido señalado, la ética de la virtud es uno de los tres grandes enfoques en los que se divide la ética normativa. La primera formulación teórica de este modelo fue establecida por Aristóteles. Y, si bien a lo largo de la historia algunos sistemas éticos se han inscrito en la tradición aristotélica, dando un visto positivo a su concepto de virtud, y otros han negado este enfoque, todas los sistemas éticos que se reconocen como éticas de la virtud se remontan de uno u otro modo, positiva o negativamente, a la caracterización aristotélica. Por este motivo, la teoría aristotélica es el mejor punto de partida para la presentación de la estructura básica de la ética clásica de la virtud.

En el Capítulo I del libro II de la *Ética a Nicómaco* Aristóteles distingue dos tipos de virtud (*areté*): la virtud moral y la virtud intelectual. Sobre la primera afirma que ella “nace del hábito y de la costumbre”³⁹³ y sostiene que, para comprobarlo, basta advertir que no hay una sola de las virtudes morales que exista en nosotros naturalmente. Las virtudes no existen por la sola acción de la naturaleza, sino que la naturaleza nos ha hecho susceptibles de ellas y es el hábito el que las desenvuelve y perfecciona en nosotros. Es posible encontrar un patente ejemplo de esto, según él, al compararlo con lo que sucede con nuestros sentidos, ya que:

“No es a fuerza de ver ni a fuerza de oír como adquirimos los sentidos de la vista y del oído sino que, por el contrario, nos hemos servido de ellos porque los teníamos; y no los tenemos en modo alguno porque nos hemos servido de ellos. Lejos de esto, no adquirimos las virtudes sino después de haberlas previamente practicado”.³⁹⁴

La virtud, entonces, no es ni una pasión, ni una facultad (los otros dos tipos de elementos que es posible encontrar en el alma, según Aristóteles)³⁹⁵ sino un hábito o cualidad adquirida.

³⁹² Hua XLII, p. 278-289

³⁹³ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Patricio de Azcárate (trad.), Buenos Aires, Losada, 2004, p. 49.

³⁹⁴ Ibid, p. 50.

³⁹⁵ Cf. Ibid, p. 60.

Mientras que como “pasión” o “afección” Aristóteles comprende el deseo, la cólera, el temor, la alegría y, como “facultad” a las potencias que hacen que seamos capaces de experimentar las pasiones, un hábito es la disposición moral buena o mala en que nos encontramos para sentirlas. Así, “por ejemplo, en la pasión de la cólera”, dice el filósofo, “si la sentimos demasiado viva o demasiado muerta es una disposición mala y si la sentimos en una debida proporción, es una disposición que se tiene por buena”.³⁹⁶ Por este motivo, Aristóteles se refiere a la virtud como una clase de *héxis*,³⁹⁷ esto es, como un estado o modo de ser del individuo que refiere a una disposición del carácter o estado anímico respecto de las pasiones. Esta definición de la naturaleza y origen de la virtud, según la cual ella refiere a una tendencia o disposición a actuar correctamente, es un aspecto central que, hasta donde llega mi conocimiento, ha persistido aún en las más variadas versiones de esta teoría. Siguiendo con la caracterización de la virtud como un hábito debemos decir que no es un hábito cualquiera, para ser más precisos, a diferencia de otro tipo de hábito, ella no es simplemente una disposición a actuar correctamente sino una disposición a actuar correctamente *por una razón*. En este sentido, Aristóteles señala que la virtud es un hábito que depende de nuestra voluntad, y que está regulado por la razón en la forma en que lo regularía el hombre verdaderamente sabio.³⁹⁸ Para que se pueda hablar de virtud, según esto, es preciso satisfacer las siguientes condiciones:

“Es preciso que el que obra se halle en cierta disposición moral en el momento mismo de obrar. La primera condición es que sepa lo que hace; la segunda que lo quiera así mediante una elección reflexiva y que quiera los actos que produce a causa de los actos mismos; y, en fin, es la tercera que al obrar, lo haga con resolución firme e inquebrantable de no obrar jamás de otra manera”.³⁹⁹

El rol otorgado a la razón práctica en la constitución de la virtud es un aspecto fundamental que ha sido objeto de disputa en la discusión ética. En términos generales, podemos decir que la teoría clásica otorga un rol a la racionalidad práctica, que en las distintas vertientes de esta teoría ha sido reforzado o debilitado. En efecto, al afirmar que la virtud consiste en tomar en todas las cosas el justo medio, evitando el exceso y el defecto (como, por ejemplo, en el caso de la pasión de la cólera mencionada arriba) Aristóteles aclara que este justo medio es el deber que prescribe la recta razón. El desarrollo del entendimiento ético, que conduce al

³⁹⁶ Ibid.

³⁹⁷ Cf. Aristóteles, *Ética Eudemia*, Carlos Megino Rodríguez (trad.), Madrid, Alianza, 2002, p. 12 ss.

³⁹⁸ Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, p. 65.

³⁹⁹ Ibid.

sujeto a adquirir la disposición a la virtud, ha sido tradicionalmente considerado como la adquisición de una habilidad práctica y, de este modo, como algo que puede ser aprendido. En lo que concierne a este aspecto también encontramos el antecedente más importante en Aristóteles, quien ha expresado esta idea al señalar que, así como para convertirse en un arquitecto es preciso aprender a construir y esto solo es posible construyendo, para ser una persona justa, es preciso aprender y esto solo se logra realizando acciones justas.⁴⁰⁰ Ahora bien, sabemos que todo aprendizaje práctico y toda acción tienen lugar en el marco de una tradición que prescribe lo que debe ser considerado bueno. A la luz de esto, es preciso agregar que la virtud no supone solo la adquisición de un saber práctico sino también una comprensión reflexiva de lo heredado, requiere ir más allá de lo adquirido pasivamente mediante la transmisión social para evaluar cómo actuar en una situación particular. Como señala J. Annas: “la teoría clásica de la virtud asume que, si reflexionamos sobre nuestros puntos de vista éticos, ellos revelarán ser inadecuados en relación con el modo en que queremos ser [...] asume (de un modo lamentablemente ausente en otras teorías modernas) que el pensamiento ético incluye esencialmente una *aspiración* a ser mejor de lo que somos“.

401

En la base de la concepción aristotélica se encuentra otro elemento, que también ha perdurado en el tiempo, distinguiendo a la ética de la virtud de otros abordajes y que, vale agregar, es de fundamental importancia para nuestro análisis sobre la relación con la ética husserliana. Nos referimos con esto a que al hablar de “virtud” se alude a algo que hace de un sujeto un sujeto bueno. En otras palabras, que para la ética de la virtud es relevante *qué tipo de persona es el sujeto*, lo que interesa es su vida considerada como una unidad global, la educación moral y el desarrollo personal y no meramente la calificación de acciones consideradas como hechos particulares, yuxtapuestos e independientes. No se trata tampoco de comprender la disposición a la virtud considerada en términos de la frecuencia de acciones virtuosas, sino de la definición de las acciones en referencia a las razones del sujeto para actuar. Cuando, por ejemplo, una persona honesta decide actuar honestamente, no se trata de una acción casual, sino de una decisión, una elección basada en su disposición a ser una persona honesta. Esta es la idea que expresa la afirmación final del pasaje arriba citado, en el que Aristóteles sostiene que la condición de la virtud es que el sujeto, al obrar, lo haga con resolución firme e inquebrantable de no obrar jamás de otra manera. En otras palabras, el concepto de virtud está

⁴⁰⁰ Cf. *Ibid*, 49.

⁴⁰¹ Annas, J., “Virtue Ethics”, en, *The Oxford Handbook of Ethical Theory*. Oxford, Oxford University Press, 2006, p. 523.

estrechamente unido a la idea de “persona ética”, e implica una concepción de la vida como un todo unitario y no como una sucesión de estados. Estrechamente unido a esto se encuentra el último rasgo de la ética de la virtud al que haremos referencia en esta presentación: la idea de que la virtud contribuye a la consecución de una finalidad hacia la que se orienta la totalidad de la vida. El fin al que la virtud contribuye es lo que ha sido denominado ya en la tradición griega antigua “felicidad” (*eudaimonia*). Ha sido Aristóteles, nuevamente, quien ha sentado las bases de esta consideración de la felicidad como el fin de todos los actos del hombre pues “puede decirse realmente de todas las cosas del mundo, que solo se las desea en vistas de otra cosa, excepto la felicidad, porque ella es en sí misma fin”.⁴⁰² Un tema fundamental de la concepción de la felicidad unida a la virtud es su separación respecto de toda connotación hedonista y utilitarista del concepto y, por otro lado, que no se trata de una definición de la felicidad que sea independiente de la virtud misma: la vida conforme a la virtud *es ya* la vida feliz.

En suma, hemos visto que la ética de la virtud se asienta sobre ciertos elementos centrales: la noción de hábito y de habilidad práctica, el ejercicio de la razón práctica, una concepción unitaria de la vida que otorga un rol central a la persona y en la idea de un fin último al que se dirigen las acciones virtuosas. Esta presentación esquemática facilita la comprensión de los motivos por los cuales diferentes corrientes éticas, especialmente la deontología y el utilitarismo, han objetado esta posición, ya que tradicionalmente lo han hecho dirigiendo sus críticas a alguno de los puntos señalados. Así, por ejemplo, la deontología ha acusado a esta vertiente ética de ser una teoría acerca de qué tipo de persona debe *ser* un sujeto y no acerca de qué debe *hacer*. Si una virtud es una disposición a hacer lo correcto, esto supondría dilucidar qué es lo correcto y por qué lo es. Pero ¿cómo logra explicar una posición de este tipo qué es lo correcto?, ¿puede la ética de la virtud proveer una teoría de la acción correcta? El déficit de la ética de la virtud sería, de acuerdo con esto, que ella no podría otorgar una guía para la acción en la forma de un conjunto de reglas que puedan ser comprendidas por todos y no solo por las personas virtuosas. En otras palabras, la ética de la virtud sería una teoría adecuada para dar cuenta del fenómeno de la *motivación* moral, pero no de la *obligación* moral. Por otro lado, de lo señalado hasta aquí parece seguirse que la virtud tiene un aspecto afectivo, ligado a lo adquirido de manera pasiva y un aspecto activo, ligado al enjuiciamiento racional. Ahora bien, ambos aspectos dan lugar a importantes ejes de discusión que deben ser dilucidados: una posición que acentúe el aspecto afectivo en desmedro del rol de la racionalidad práctica, podría sostener que la persona virtuosa es

⁴⁰² Ibid, p. 383

aquella que actúa de manera correcta por la razón correcta, *sin un conflicto u oposición interna* a la que tenga que combatir, que la oriente en sentido contrario. Aquí cabría preguntarse en qué medida podemos llamar a esto virtud, pues ¿cuál sería el valor ético de seguir un impulso ciego que casualmente resulte dar lugar a acciones buenas y virtuosas? Si, por el contrario, ponemos énfasis en el aspecto activo al que nos hemos referido, es preciso esclarecer cuál es el rol del razonamiento práctico, i.e., en qué medida la virtud requiere actividad, y responder a este interrogante evitando el riesgo de caer en una posición excesivamente intelectualista. Por último, resta mencionar un problema crucial de la teoría presentada. Hemos señalado repetidas veces que la virtud es una disposición, sin embargo es a todas luces evidente que hay disposiciones que no son virtudes, sino meros rasgos de carácter pero entonces: ¿cómo determinar lo propio de la virtud frente a otros tipos de disposición? Sin entrar en más detalles acerca de las innumerables críticas y vertientes históricas de esta teoría, damos por finalizada aquí la presentación general de la ética clásica de la virtud para adentrarnos, ahora sí, en la posición de Husserl. Retomaremos lo desarrollado en este apartado cuando, concluyendo el anexo, analicemos el modo en que la ética husserliana podría ofrecer una respuesta a algunos problemas de la teoría clásica.

II. EL CONCEPTO DE “VIRTUD” EN LA ÉTICA DE HUSSERL

Como mencionamos en el transcurso de esta investigación, a partir de 1920 la base de las reflexiones éticas de Husserl ya no es tanto el paralelismo con la esfera de la lógica, como en los primeros cursos, sino una teoría de la persona y una idea de teleología en relación a la vida de cada sujeto. Hemos visto asimismo que esto es en gran medida el resultado del trabajo realizado en los años previos, específicamente de la elaboración del método genético, que concierne a la incorporación de la pregunta retrospectiva por la historia del ego. Gracias a la consideración de la dimensión genética de la experiencia, el sujeto deja de ser simplemente considerado como un polo vacío de vivencias y comienza a ser comprendido como un sujeto de convicciones y tomas de posición que se fundan en experiencias pasadas. Vimos también que, en lo que concierne a la ética, es la elaboración de este método lo que explica el lugar central que tiene a partir de la década de 1920 el aspecto situacional del sujeto ético y del deber práctico. Es en este marco, entonces, donde podemos pensar que la virtud en cuanto hábito adquiere cierta relevancia, es decir, en el marco de una ética que toma en consideración la historia del sujeto, el contexto en el que él actúa y que concibe su acción como guiada por la persecución de metas personales. Por este motivo, y porque muchos de los cambios que tienen lugar a partir de esta década pueden ser interpretados en términos de una reorientación

de la ética de Husserl hacia la ética de la virtud, el análisis que realizamos a continuación se ubica en este periodo de su producción. Con este fin, nos referimos a continuación, en primer lugar, a un fragmento del curso *Einleitung in die Ethik* donde encontramos importantes reflexiones acerca del tema que nos ocupa.

II. 1 VIRTUD Y REFLEXIÓN EN EL MARCO DE LA CRÍTICA AL ESTETICISMO ÉTICO: ACTOS FUNDANTES DE LA MORALIDAD Y ACTOS VIRTUOSOS.

En el capítulo VII del curso *Einleitung in die Ethik*, titulado “La disputa entre la moral del sentimiento y la moral de entendimiento en el siglo XVII”,⁴⁰³ Husserl aborda dos posiciones que surgieron en respuesta al naturalismo y sensualismo de la obra de Thomas Hobbes: la matematización de la ética y el esteticismo ético. Luego de demostrar el carácter problemático del paralelismo entre ética y lógica defendido por Cudworth y Clarke, Husserl se refiere a la respuesta a Hobbes que proviene de los defensores del llamado “sentido moral” (*moral sense*). Comienza allí por un análisis relativamente extenso de la posición de Lord Shaftesbury, y lo presenta como quien elaboró una de las primeras teorías morales basadas en el sentimiento, que se ha ganado el lugar de un clásico al que se retrotrae toda una tradición de filosofía moral. Contra su principal enemiga, la “escuela del egoísmo ético” representada por Thomas Hobbes, Shaftesbury sostiene la existencia de un sentido moral cuya fuente es la naturaleza humana y cuyo fin es la felicidad, tanto propia como de los otros. La compasión, la bondad, y la ternura, serían, de acuerdo con él, ejemplos de estos sentimientos morales naturales que facilitan la virtud en el hombre. Según Shaftesbury, sobre estos sentimientos primeros se montan otros de segundo orden, ya no de carácter natural sino en los que participa la razón. Sin embargo, un punto central de su teoría, que Husserl pone de manifiesto en su estudio, es que ninguna segunda naturaleza podría borrar el sentido natural virtuoso. Esto se debe, según Shaftesbury, a que entre los afectos naturales que garantizan la tendencia natural del hombre hacia el bien y los afectos sociales existe una “armonía” que configura un sentido moral facilitando, así, la virtud en el hombre.

Arrastrado por un ferviente esteticismo y, según Husserl, por la falta de científicidad y claridad en sus ideas, Shaftesbury consideró que el sentimiento de aprecio moral es un caso particular de sentimiento estético. Aunque esta consideración, que hace de la moral una estética del sentimiento y conduce a la identificación de ética y estética, es objeto de importantes críticas realizadas por Husserl,⁴⁰⁴ hay, en lo que concierne a la noción de virtud

⁴⁰³ Hua XXXVII, pp. 125-171.

⁴⁰⁴ Cf. *Ibid*, p. 166-167

de Shaftesbury, un aspecto que Husserl considera interesante: este autor, a diferencia de otros defensores de la moral del sentimiento, ha reconocido que, para que se trate realmente de virtud, el hombre debe ser capaz de reflexionar, i.e., ha reconocido la necesidad del ser humano de reflexionar sobre sus afectos para ser virtuoso. Husserl continúa con su análisis y detecta en él, no obstante, una nueva fuente de problemas. El problema de esta concepción radicaría en que, aunque el análisis de las acciones al que se refiere Shaftesbury al hablar de reflexión sea una actividad intelectual, el que califica dichas acciones, según el autor inglés, es el “sentido moral” y no el sujeto a través de un enjuiciamiento reflexivo de sí mismo. Frente a esto Husserl pregunta:

“¿Podemos decir sin más que la justificación mediante una valoración retrospectiva que corresponde a los actos del sentimiento y la voluntad de nivel inferior alcanzan para que el sujeto sea juzgado como moral?, ¿reside realmente la moralidad en estos actos inferiores, sea, como dice Shaftesbury, en una cierta armonía que ellos muestran?”⁴⁰⁵

Como podemos suponer, su respuesta es negativa, ya que:

“El alma no es un piano, frente al que el yo se sienta a ensayar como un pianista ya diestro y habilidoso; el yo moral, el yo de la perpetua e incesantemente educación de sí mismo, es el yo que quiere mejorarse a sí mismo, que quiere volver a crearse (a sí mismo como yo) [...] de modo que como yo ético *eo ipso* solo puede querer el bien. Allí yace un enjuiciamiento reflexivo que es una autovaloración. Ciertamente pueden enjuiciarse los actos y afectos simples pero el punto más alto (*Spitze*) de la aprobación o desaprobación se halla dirigido hacia el yo”.⁴⁰⁶

En resumen, Husserl señala que, aunque su mérito fue el reconocimiento de la aprobación reflexiva de los actos de virtud, inmediatamente confundió el mero enjuiciamiento de los afectos del nivel más ingenuo con el enjuiciamiento de sí mismo (*Selbstbeurteilung*) que exige la moralidad en sentido propio, del mismo modo en que mezcló la regulación de las acciones según reglas morales establecidas autónomamente por el sujeto mismo, con la regulación de las acciones según un criterio estético. Al hacer depender la moral de un sentido pasivo, que asimila a un gusto estético, Shaftesbury se limita a elaborar una “estética de los afectos”, que comete el grave error de dejar de lado “el gran problema de la razón”:

⁴⁰⁵ Ibid, p. 161.

⁴⁰⁶ Ibid, p. 162.

“¿Cómo se justifica un sentimiento de aprobación y un sentimiento en general?, y en relación con esto, ¿cómo se puede comprender la objetividad del valor? En qué medida ella está relacionada con la evidencia del juicio de conocimiento sobre el valor y cómo tiene lugar esta evidencia cognoscitiva. No se ven -en Shaftesbury- en absoluto tales problemas. Al mismo tiempo, tampoco se reflexiona sobre la relación entre el sentir (*Fühlen*) y el tender (*Streben*) y, correlativamente, tampoco se especifica la problemática relativa a ellos”.⁴⁰⁷

A pesar de que Husserl critica desde sus bases la posición de Shaftesbury considera que en su obra hay intelecciones importantes. En este sentido, afirma que si bien “no fue un hombre cultivado en la lógica y tampoco un pensador realmente científico, fue un hombre original, un hombre de rica intuición, que puso en palabras lo «auto-evidente» (*Selbstgeschautes*), y por eso ha tenido una fuerte repercusión”.⁴⁰⁸ Sobre la base de estas intelecciones y mediante su apropiación crítica, Husserl comienza el desarrollo de lo que constituye su propia posición sobre la virtud. El verdadero concepto de “virtud”, según es aquí presentado por Husserl, no designa una mera determinación pasiva incorporada, sino un plus de actividad del sujeto que lo modifica y renueva en su actuar. La virtud es considerada por Husserl, al modo de Aristóteles, como un hábito. Se trata de una habitualidad que “tiene aquí”, dice Husserl, “como por lo demás respecto del yo y su vida moral, un carácter fenomenológico acuñador, un sello moral, cuya intencionalidad siempre puede ser desplegada por repetición de los actos correspondientes, los cuales conforman la moralidad”.⁴⁰⁹ El yo moral juzga su comportamiento y sólo en la medida en que juzga reflexivamente se determina a sí mismo. Así, “el maravilloso fenómeno de la determinación de sí mismo”⁴¹⁰ configura una segunda naturaleza que permanece en el sujeto y obra motivándolo de manera habitual. El reconocimiento de la necesidad de mediación de la razón para la vida virtuosa es, para Husserl, el rasgo fundamental que ha estado en el origen histórico de una ética científica. Ya en el comienzo del curso que analizamos, Husserl se refiere a Sócrates como quien ha sentado las bases (aunque no las haya desarrollado) de la científicidad de la ética al sostener que la tendencia a la felicidad (*eudaimonia*) debe ser mediada por la razón y por la validez de derecho de la virtud.

⁴⁰⁷ Ibid, p. 160.

⁴⁰⁸ Ibid, p. 159.

⁴⁰⁹ Ibid, p. 163.

⁴¹⁰ Ibid, p. 162.

Ahora bien, a fin de comprender qué entiende Husserl por virtud y esclarecer la relación existente entre virtud y reflexión es preciso atender a una distinción entre dos tipos de actos morales, que es presentada finalizando la exposición sobre Shaftesbury. Esta distinción es muy valiosa para nuestro tema pues según ella debemos separar: (1) los actos originariamente fundantes de la moralidad (*Moralität ursprünglich stiftende Akte*), los actos creativamente constituyentes y (2) los actos auténticamente virtuosos (*eigentliche Tugendakte*), que son aquellos que tienen lugar según el “acuñamiento habitual” de la moralidad en un yo que *se sabe* como yo moral de un modo habitual. Esta separación entre “actos fundantes de la moralidad” y “actos virtuosos” significa fundamentalmente que hay actos reflexivos que crean el yo ético de modo original y actos, fundados en ellos, que son ejecutados sin reflexión en el sentido específico de que son realizados por personas que *ya desarrollaron* un carácter ético. Estos últimos actos son, en sentido estricto, los actos virtuosos. De este modo, Husserl coincide con la concepción clásica descrita en el primer apartado en que la virtud es un tipo especial de habitualidad. Pero enriquece la concepción de este concepto (que de otro modo podría confundirse con una tendencia pasiva) al considerarlo en términos de *un saberse a sí mismo como yo moral de modo habitual*, que es primariamente instituido por un acto creativo, fundante de la moralidad, mediante una crítica reflexiva que deja una marca en él. Así, la noción de virtud en la ética de Husserl está íntimamente ligada al ejercicio de la razón práctica y en nada se asemeja a la asunción pasiva de lo heredado o al seguir una tendencia ciega que oriente al sujeto casualmente a realizar acciones buenas. La persona ética no es el alma bella (*schöne Seele*) que goza de la inocencia del paraíso, sino que está fundada en su propia actividad crítica y reflexiva. Adelantando palabras del texto que analizaremos a continuación podemos decir que, otorgarle un lugar a la virtud en la ética de Husserl no debe hacernos perder de vista que para él “todo actuar es actividad, todo ser bueno (*Gutsein*) es un valor constituido en la actividad. Un bien práctico solo es lo que se constituye en una actividad de elección entre valores”.⁴¹¹ Pero ¿es suficiente la reflexión y el actuar según la razón para poder afirmar que se trata de una acción virtuosa?, ¿sobre qué fundamento se basan la reflexión y el ejercicio de la racionalidad en la elección ética? En lo sucesivo intentamos responder a este interrogante abordando a un aspecto fundamental de la vida moral al que hemos hecho referencia en la primera sección: el rol de la motivación.

II.2 VIRTUD Y MOTIVACIÓN

⁴¹¹ Hua XLII, p. 279

En el texto de 1920 titulado “Virtud” (*Tugend*) Husserl se pregunta con mayor profundidad cuál es el carácter propio de la acción moral a partir de su vínculo con la dimensión valorativa y la normatividad de la valoración. Su respuesta pone énfasis en la motivación que subyace a la acción auténticamente moral. Dice allí: “Cuando hablo de virtud, tengo en mente la lucha entre un aspirar práctico (una tendencia de la voluntad) que se dirige a lo tenido por bueno (*Für-gut-Gehaltenes*) y una mera inclinación, es decir, una tendencia a querer algo deseado, eventualmente con pasión, que no es algo reconocido o tenido por bueno”.⁴¹²

Este texto completa lo dicho hasta aquí mediante la consideración de la acción moral como una dirección de la voluntad hacia algo reconocido como valioso. Al caracterizar la virtud de este modo y contraponerla a un tipo de tendencia de la voluntad en la que tal reconocimiento no tendría lugar, Husserl reconoce la necesidad de esclarecer más de cerca la diferencia pues ¿no es todo anhelar un “tener-por-valioso”?, ¿y no es todo sentir (*Fühlen*) un mentar algo como “bueno”? Este interrogante lo conduce a la distinción entre el “tener-algo por-valioso” en sentido general y en sentido específico: si bien es verdad que todo amar es un “tener-por-amado”, que todo agrado es un “tener-por-gradable”, es decir, es agrado por algo que aparece (*erscheint*) como agradable, en todos estos casos podemos también plantear la pregunta por la racionalidad de la valoración y preguntarnos, por ejemplo, si lo mentado como agradable es realmente digno de ser considerado agradable o si lo amado es digno de serlo. En este sentido específico del “tener-por-valioso”, lo que entra en consideración es la cuestión de la comprobación o justificación del valor concedido a algo. A fin de ilustrar en mayor profundidad esta distinción, agrega en una nota a pie del texto que estudiamos que “el aspirar ciego no es ningún querer, incluso cuando está dirigido por un deseo. Por ejemplo, tomar el cigarro pasivamente no es ningún valorar, querer o actuar. Inclinación significa impulso (*Trieb*) y ceder al impulso significa no dejarse determinar por el valor en la motivación racional, no decidirse por y a causa del valor”.⁴¹³ En este contexto, Husserl se refiere a una normatividad interna de la voluntad en virtud de la cual ella se dirige al mentado valor bueno y halla en él su plena conformidad, en la medida en que este valor prueba ser un valor verdadero. Aquí, agrega, se abre la posibilidad de que un valor considerado bueno resulte no serlo porque impide la realización de un valor superior. Hemos visto que, según la ley de fundamental de la práctica formal, la voluntad no puede alcanzar una verdadera satisfacción, cuando descubre que hubiera podido hacer algo mejor.⁴¹⁴

⁴¹² Ibid, p. 279.

⁴¹³ Ibid.

⁴¹⁴ Para comprender esto es preciso tener en cuenta el principio formal de la voluntad cuya fórmula, como hemos visto en el capítulo II, es: “¡Haz en todo momento lo mejor entre lo alcanzable en toda la esfera sometida a tu influencia racional!”

Husserl continúa considerando el caso de la acción que a pesar de ser un aspirar por mera inclinación puede eventualmente tener su bien inmanente en la medida en que se adecúa al estilo tradicional. Sin embargo, insiste en su distinción respecto del actuar a partir de fuentes intuitivas justificadas ya que es solo esto último lo que permite el nacimiento de un hábito o tendencia práctica habitual. Actuar moralmente implica, para él, decidirse por un valor y comprometerse con él. En este punto del texto hace su aparición la idea de un yo moral que se determina a sí mismo y configura sus acciones en vistas a un ideal de sí mismo, que desarrollamos en el capítulo 4. El rol de la motivación en la caracterización de la auténtica vida moral es tan fundamental para Husserl que incluso las acciones ejercidas mediante reflexión no alcanzan el estatus de acciones plenamente morales si falta en ellas el compromiso con un valor ético *de un modo que atraviese la totalidad de la vida práctica*. El análisis de la acción ingenuamente buena es abordado en el texto que estudiamos mediante la consideración del caso que en la tradición de la estética ha sido denominado “el alma bella” (*die schöne Seele*). Se trata de aquellas personas que harían el bien instintivamente, sin la necesidad de reflexionar antes de actuar. En palabras de Husserl, se trata de aquellos “que no necesitan la crítica moral y el apoyo de las máximas y leyes morales”.⁴¹⁵ En este marco, se refiere a la existencia de instintos poderosos e irracionales que amenazan con absorber toda la atención (*Aufmerksamkeit*), toda acción yoica (*Ich-Aktion*) y arrastrar consigo los valores correspondientes. Allí Husserl repite algo que ya nos resulta conocido, a saber, que lo propio del alma armoniosa es la moderación de tales instintos irracionales por medio de la educación (*Erziehung*) y la auto-coacción (*Selbstzwang*). Esta moderación es, naturalmente, realizada mediante un acto reflexivo. Ahora bien, resulta interesante la distinción allí introducida entre la mera reflexión o sopesamiento racional en la elección, por un lado, y la auténtica elección moral, por el otro. Pues,

“Esta reflexión y toda racionalidad en la elección pueden efectuarse concreta e intuitivamente de manera aislada sin que haya sido perseguida y efectuada una regulación universal de la totalidad de la vida y una regulación del yo por el yo mismo, en definitiva, una regulación bajo el punto de vista del valor, de la dignidad, de la santidad del sujeto de la voluntad, en tanto yo que es bueno en el sentido más alto, o bajo el punto de vista de la

⁴¹⁵ Hua XLII, p. 283.

auto-normatividad, a través de su innato ideal de yo (*durch sein eingeborenes Ichideal*), el yo que yo debo (*soll*) ser”.⁴¹⁶

La distinción, como vemos, atañe a las elecciones efectuadas en vistas a una configuración total de la vida según una norma y elecciones reflexivas efectuadas de manera aislada. El valor otorgado a la motivación de la acción, tanto en lo que concierne al reconocimiento de su valor, como al compromiso con él de un modo que atravesase toda la vida del sujeto nos muestran una vez más un rasgo que Husserl comparte con la ética clásica de la virtud: la idea de un yo moral que “no realiza acciones buenas concretas de modo yuxtapuesto y que retrocede ante lo malo, que no es el yo que se pone como meta lo bueno de modo intuitivo”,⁴¹⁷ sino que se educa a sí mismo consecuentemente hacia su yo norma, hacia su determinación, un yo que “se busca a sí mismo” (*sich selbst suchende Ich*) y que regula a partir de esta búsqueda toda su vida práctica. Como vimos en el transcurso de esta sección, esta idea de un yo que se busca a sí mismo alude al descubrimiento del verdadero yo (*wahres Ich*) que opera como polo motivante del desarrollo moral del yo empírico (*empirisches Ich*). En este texto, Husserl pone de relieve la relación del “yo ideal” con la dimensión teológica de la ética al preguntarse en qué medida el buscarse a sí mismo del yo individual y de la humanidad está relacionado con la búsqueda de Dios, “en qué medida el verdadero mundo del espíritu, el mundo circundante del yo como verdadero yo, es el reino de Dios en la tierra, el reino prometido y anhelado”.⁴¹⁸

A diferencia de un actuar enjuiciador normativo, la acción del alma bella aparece aquí caracterizada como un actuar “conforme al deber” (*pflichtmäßig*), de carácter ingenuo. Attendamos por ejemplo al siguiente pasaje, en el cual, al utilizar este concepto, que en la filosofía práctica kantiana se opone al actuar verdaderamente moral, i.e., el actuar “por deber” (*aus Pflicht*), Husserl sitúa el actuar bueno pero ingenuo en un nivel inferior a la moralidad auténtica, descrita como una elección de valores en plena actividad:

“El actuar virtuoso tiene ante sí –conforme al desarrollo, pero también en el hombre plenamente desarrollado aunque no (plenamente) moralizado- el actuar ingenuamente bello, el actuar que quiere el bien ingenuamente, compasivo, el que el espectador desinteresado encuentra bello. Quien es compasivo obra de manera interesada, en la

⁴¹⁶ Ibid. Es importante advertir el significado que tiene el hecho de que Husserl utilice aquí la expresión “Ich-ideal” y no “Ideales-Ich”. La primera tiene un sentido eminentemente ético, ya que alude al Yo ideal como una tarea que debe ser asumida y realizada. Encontramos el mismo uso del término y una explicitación de su sentido ético en el escrito *Gemeingeist I*. Cf. Hua XIV p. 174

⁴¹⁷ Hua XLII, p. 283.

⁴¹⁸ Cf. Ibid, p. 284.

medida en que precisamente obra se deja determinar por el bien que observa y el bien es, ciertamente, dado por medio del desear interesado en la existencia (de las otras personas y de sus necesidades prácticas). Uno se comporta ingenuamente, es determinado por las correspondientes acciones buenas, valoraciones buenas. Pero ellas pueden ser percepciones de valor ingenuas; pueden ser también en algún otro modo valoraciones «oscuras», «ocultas»⁴¹⁹.

De este modo, podemos establecer una distinción entre: (1) la acción por inclinación que se dirige a algo no reconocido como bueno; (2) la acción “conforme al deber” que se dirige a lo bueno pero ingenuamente y (3) la acción según normas que de modo evidente y metódico persigue lo bueno porque lo reconoce como lo mejor posible a realizar. El tema adquiere mayor complejidad cuando inmediatamente Husserl mismo se pregunta si existe realmente algo más que el actuar “conforme al deber” que deba ser tenido en consideración al hablar de una humanidad plenamente ética, y postula como una tarea de la ética “sopesar si es posible (y debida) una completa moralización del actuar, de todas y cada una de las acciones”.⁴²⁰ El carácter fragmentario del texto que estudiamos da cuenta de las dificultades para ofrecer una respuesta definitiva a este interrogante, se trata de un manuscrito en el que Husserl se plantea preguntas que no termina de responder completamente ya que va siguiendo el ritmo de sus reflexiones oscilando entre una y otra consideración. Esperamos, por lo menos, haber dejado planteada la complejidad de la concepción husserliana de la virtud en lo que concierne a la motivación y el actuar según normas. Pasamos, ahora, a unas breves conclusiones sobre el tema para dar por finalizada esta sección.

IV. CONSIDERACIONES FINALES

En el transcurso de este anexo hemos intentado comprender cuál es el rol que juega el concepto de virtud en la ética de Husserl. Comenzamos este análisis mediante una presentación de los rasgos generales de la ética clásica de la virtud, tomando como eje algunos de los conceptos centrales de su referente ineludible: la ética aristotélica. A partir de esta descripción esquemática de la teoría clásica abordamos el análisis de algunos textos

⁴¹⁹ Reproduzco el texto original, por su dificultad para ser traducido al español: “Das tugendhafte, das pflichtmäßige, moralische Handeln hat vor sich –entwicklungsmäßig, aber auch im vollentwickelten, aber nicht moralischen (vollmoralisierten) Menschen –das *naiv*-schöne Handeln, z.B. das *naiv*-wohlwollende, mitleidige Handeln, das der uninteressierte Beschauer “schön” findet. Der Mitleidige handelt insofern „interessiert“, als er eben handelt, sich von dem Guten bestimmen lässt, das er beschaut, und das Gute ist ja gegeben durch das an der Existenz (der anderen Personen und ihrer praktischen Notwendigkeiten) interessierte Begehren. Man handelt *naiv*, man wird bestimmt durch die jeweiligen Guthaltungen, Gutwertungen. Sie mögen *naive* Wertnehmungen sein; es mögen auch anderweitige „unklare“, „verborgene“ Wertungen sein”. Ibid, p. 280.

⁴²⁰ Ibid.

correspondientes a cursos dictados en la década de 1920 donde Husserl discute el concepto de virtud. En primer lugar, a través de un fragmento de *Husserliana* XXXVII dedicado a la crítica al esteticismo ético, llamamos la atención sobre una importante distinción entre “los actos creativamente constituyentes que fundan la moralidad” (*Moralität ursprünglich stifende Akte*) y los “actos auténticamente virtuosos” (*eigentliche Tugendakte*), que se fundan en los primeros. De acuerdo con esto, la virtud consiste en una habitualidad que supone, primero, un acto instituyente de carácter reflexivo y, luego, el reconocimiento de sí mismo del yo como un yo habitualmente moral. Esta distinción implica que los actos auténticamente virtuosos son ellos mismos ejecutados sin reflexión debido a que son realizados por personas que *ya han desarrollado* un carácter ético. Así, la constitución de la persona ética tiene su origen en una decisión reflexiva de la voluntad de auto-determinarse que deja una “marca”, dando lugar a un hábito, de modo tal que a través de sus decisiones y resoluciones el ego se convierte en *causa sui* de su propia moralidad.⁴²¹ Según nuestro análisis, en este punto específico la comprensión husserliana de la virtud presenta un punto de contacto con la ética aristotélica.

Hemos enfatizado repetidas veces que una característica central de la comprensión de Husserl de la vida ética es que ella no puede ser alcanzada mediante una habitualidad totalmente pasiva. La adopción pasiva de una conducta virtuosa aceptada tradicionalmente, incluso si ésta configura su carácter de un modo positivo, no hace de un sujeto una persona moralmente buena. Este es un punto fundamental que ha sido fuertemente enfatizado por Husserl: para él, toda cultura objetiva en la que el hombre habita solo tiene valor como sustrato para la posibilidad de configurar valores superiores.⁴²² A pesar de que nuestro autor acuerda con Shaftesbury en que los actos virtuosos se convierten en una “segunda naturaleza” de la persona y, de algún modo, son asimilados a ella, es fundamental para él que la vida ética tenga su origen en la actividad del ego y no en un proceso de habitualidad ingenuo. El estudio de un texto de 1920 publicado en el tomo XLII de *Husserliana*, en el que es profundizado el análisis del tema, nos permitió incorporar un elemento más a la comprensión de la vida moral en Husserl: la reflexión no basta para poder hablar de moralidad, en la medida en que esté ausente en la elección la aspiración a una auto-regulación universal de la vida, en el sentido presentado en el capítulo 4. De acuerdo con esto, la auténtica moralidad atañe a las elecciones efectuadas en vistas de una configuración total de la vida según una norma y no a elecciones reflexivas efectuadas de manera aislada.

⁴²¹ Cf. *Hua* XXXVII, p. 165.

⁴²² *Hua* XLII, p. 287.

A la luz de lo expuesto resulta evidente que el eje central del que depende la respuesta a la pregunta por la relación entre la ética husserliana y la ética de la virtud, gira en torno a la posibilidad de volver compatible esta noción con una ética que, tal como hemos visto, concede un rol fundamental a la auto-determinación del sujeto. Expresado con mayor claridad, si consideramos que la vida ética tiene su origen en la actividad libre y espontánea del ego e interpretamos la virtud como una mera disposición, deberíamos concluir que la ética de Husserl no podría de ningún modo ser entendida en términos de una ética de este tipo. El énfasis en los actos voluntarios de autodeterminación debería entenderse, más bien, en proximidad a una ética de tipo kantiano. ¿Es preciso, entonces, desechar tal idea en favor de una interpretación de la ética de Husserl exclusivamente al modo de una ética moderna? Según entiendo, a partir del análisis que realizamos, es más apropiado decir que lo que sucede en realidad es que Husserl combina la ética de la virtud con teorías modernas que ponen especial énfasis en los actos voluntarios. En este sentido, podemos pensar, como plantea Henning Peucker, que su teoría a partir de los años 20 reinterpreta la noción de virtud “por un lado, esclareciendo el origen de las virtudes en la actividad libre del sujeto y, por otro, extendiendo la concepción voluntarista de la subjetividad hasta abarcar los hábitos constituidos pasivamente”.⁴²³ Esta concepción, no sólo es más cercana a la manera en la que Husserl mismo entendió su posición, sino que también contribuye a hacer más interesante la reflexión sobre la virtud, al superar los antagonismos que han atravesado la historia de la ética.

Siguiendo esta línea quisiera, por último, retomar la presentación del primer apartado para esbozar brevemente el modo en que el tratamiento de la virtud realizado por Husserl -en estrecha conexión con otros rasgos de su teoría a los que nos referimos hasta este punto de la investigación- podría responder a algunos interrogantes a los que la teoría clásica de la virtud da lugar. Así, en lo que concierne a la crítica acerca de la imposibilidad de la teoría clásica de ofrecer un criterio moral que nos guíe en nuestras elecciones, hemos visto que la ética de Husserl articula el ideal ético de una vida virtuosa sin renunciar al elemento deontológico. Por otro lado, hemos mencionado el doble riesgo que corre la ética de la virtud al señalar que un excesivo énfasis en el aspecto racional de la elección traería consigo el peligro de caer en una posición extremadamente intelectualista, mientras que el acento en el aspecto afectivo amenazaría con convertir la virtud en una pasividad ciega que no tendría nada cercano a la moralidad. Sobre el primer peligro hemos visto que a pesar de que Husserl se ha esforzado

⁴²³ Peucker, H., “From Logic to the person: an introduction to Edmund Husserl’s Ethics”, en *The Review of Metaphysics*. Vol. 62, 2008, p. 325

por elaborar una ciencia ética alejada del relativismo, se ha esforzado igualmente en evitar confinar todos los aspectos de la vida práctica a la dimensión teórica. Como hemos visto, el sentimiento constituye, para él, la base de la vida ética a partir del cual debe comenzar toda investigación, y a la luz de esto, es más viable pensar en una colaboración entre razón teórica y razón afectiva que en un intelectualismo en sentido neto. En lo que respecta al segundo peligro mencionado, todo lo desarrollado hasta aquí da cuenta de que tal posibilidad es, a todas luces, inviable en el pensamiento ético de Husserl. En suma, la relación de la ética de Husserl con la ética de la virtud puede ser examinada desde muchos puntos de vista que aquí no hemos agotado. Alejándonos de la problemática específica concerniente al concepto de virtud y ya desde un punto de vista más general, situar la ética husserliana en el contexto de la historia de la ética permite comprender la riqueza de sus propios conceptos y mostrar, a su vez, que ella no puede ser subsumida bajo ninguna categoría estática.

RESUMEN DE LO EXPUESTO Y ADELANTO DE LOS DESARROLLOS POSTERIORES

Al finalizar la primera sección de la investigación, dedicada a establecer los lineamientos centrales de la ética husserliana, señalamos que hasta ese punto habíamos avanzado en la respuesta al interrogante ¿cómo actuar?, más específicamente, ¿qué opción elegir en una situación determinada, i.e., en un campo idealmente cerrado de posibilidades prácticas?, y que nos quedaba aún como tarea avanzar en el planteo de las preguntas relativas a la dimensión intersubjetiva de la experiencia ética, aquellas que, como sostuvimos en los “Objetivos”, nos permitirían comprender cómo tiene lugar en el orden afectivo-volitivo la extensión más allá de sí misma de la vida egológica. Con esto nos referimos, concretamente, a preguntas del tipo: ¿en qué medida mi vida ética concierne la vida ética de los otros?, ¿cómo vivir en conformidad y, sobre todo, en “responsabilidad” no sólo respecto de mí mismo sino también respecto de los otros co-sujetos que conforman mi entorno de vida?, preguntas que estuvieron ausentes en el horizonte temático de la primera sección. Sin embargo, advertimos también allí que se trataba de interrogantes que, si bien Husserl mismo en cierta medida esbozó en el contexto de sus lecciones tempranas como temas a ser tratados, excedían las posibilidades del marco conceptual provisto por ellas. Por este motivo, la segunda sección de la investigación partió de la idea de que para dar cuenta de los problemas relativos al vínculo intersubjetivo en el horizonte ético fue preciso, ante todo, para Husserl, ir más allá del ideal de neutralidad práctica absoluta correspondiente a los abordajes del plano estrictamente formal o estructural de la toma de decisión. Ir más allá de este ideal de neutralidad significa, en primera instancia, dar cuenta del modo en el que el yo ético no permanece indiferente respecto de sí mismo, es decir, de la manera en la que vive cada experiencia y toma de decisión, y en que cada una de ellas repercuten en él, es decir, en la configuración de su personalidad ética. Recién a partir de la superación de esta “distancia” e incluso podemos decir de esta “alienación” del ego respecto de sus actos es posible abrir el camino hacia la consideración del desarrollo del sujeto ético junto a una pluralidad de otros sujetos en una comunidad, de las relaciones de motivación que tienen lugar entre *ego* y *alter ego* y de las características particulares de la interpenetración volitiva que define la relación específicamente ética. Para comenzar a plantear estos interrogantes, en la sección a la que damos cierre con estas líneas, seguimos dos pasos fundamentales: en primer lugar, tomando las herramientas aportadas por la elaboración del método genético, que, según lo expuesto,

constituye una pieza clave en el desarrollo de concepción husserliana de la ética, analizamos el tránsito que tiene lugar desde el estudio de los actos de elección y preferencia práctica hacia el abordaje del centro personal de los actos. En este contexto, dimos cuenta de la reelaboración de la concepción husserliana del deber práctico en términos de un deber personal absoluto, es decir, un deber que tiene en consideración el horizonte vital del sujeto, y vimos cómo se expresa en una reformulación del imperativo categórico, que pone en el centro de la discusión el proceso gradual de “llegar a ser cada vez mejor”. A partir de allí, en segundo lugar, pudimos comenzar a plantear la dimensión intersubjetiva de la problemática ética, que profundizaremos en la siguiente sección. En términos generales, en este segundo paso (que corresponde fundamentalmente al desarrollo del capítulo 5), hemos planteado las siguientes preguntas: ¿cuál es la relación de cada vida ética individual y la vida ética comunitaria?, ¿qué es lo propio de la relación ética intersubjetiva en el marco de las distintas formas de relación social desarrolladas por Husserl? En este contexto, destacamos los siguientes resultados obtenidos, que constituirán la base de la siguiente sección:

- 1) El punto de partida de la ética es la existencia de sujetos singulares “éticamente conscientes”, que configuran su vida según la realización de un ideal de sí mismos, en un desarrollo gradual de perfeccionamiento.
- 2) En el marco del proceso de comunitarización de la vida egológica arraigado en el instinto, la configuración ética de la vida comunitaria supone el ejercicio *activo* de relaciones de motivación práctica y la subordinación de los imperativos categóricos individuales a un imperativo comunitario.
- 3) La comunidad ética, como el nivel más alto de socialización, representa una forma de unidad volitiva supraindividual, que no absorbe la voluntad individual y tampoco es una mera suma de las voluntades individuales. En contraste, es una unidad *sintética* basada en la pluralidad de los polos subjetivos y en su libre percatación de que la única autorealización ética posible es la que tiene lugar en el marco de la vida ética comunitaria.
- 4) El “uno-en-otro” de la relación ética entre los sujetos singulares, que posibilita tal configuración de la vida comunitaria, es la forma más profunda de vínculo intersubjetivo con el *alter ego* y su ideal es que el entramado por él constituido sea extendido universalmente hacia todos los otros.

En un tercer momento de la sección, tomamos una cierta distancia respecto de los desarrollos de los capítulos 4 y 5 con el fin de retomar al planteo inicial de la primera sección y constatar la

resignificación que tiene lugar en el concepto husserliano de “ciencia ética”, a la luz de los cambios operados en el imperativo categórico y en el concepto de “persona ética”. Pudimos ver allí que la interpretación de la *Kunstlehre* ética como una ciencia del deber absoluto, reconoce el compromiso del sujeto ante su tarea individual, con un proyecto personal. Este vínculo entre la ética y la realización del deber absoluto será progresivamente profundizado y, como veremos, se expresará en la reivindicación del estatus ético pleno de la vida vocacional.

Contando ahora con la profundización del concepto de persona ética y del deber práctico, con el establecimiento de las condiciones para la configuración ética de la vida comunitaria y con la resignificación del concepto de ciencia ética, a partir de este momento, en el que llegamos decididamente al núcleo central del tema de la investigación, debemos tener en cuenta las palabras con las que concluimos el capítulo 5. Dijimos allí que, en virtud de que el ideal de la comunidad ética es que la unidad volitiva constituya vínculos perdurables entre los sujetos cuya extensión sea lo más amplia posible, es una tarea vital para la ética husserliana encontrar, entre los sentimientos sociales, aquel que pueda expresar la *intensidad* y la *universalidad* de esta forma superior de unión personal. Como adelantamos, este fenómeno es el amor. Por este motivo, la siguiente sección estará dedicada al análisis del fenómeno del amor y a esclarecer como él posibilita un traspasamiento de la esfera de interés propio en una dirección de apertura y entrega hacia los otros. Así, comenzamos, en lo inmediato, con una contextualización del surgimiento del amor como problema ético en la fenomenología husserliana.

TERCERA PARTE: EL AMOR COMO FUENTE DE NORMATIVIDAD ÉTICA Y COMO FORMA FINAL DEL AUTOTRASPASAMIENTO DE LA ESFERA EGOLÓGICA

CAPÍTULO 7: EL AMOR COMO FUENTE DE NORMATIVIDAD ÉTICA

I. INTRODUCCIÓN: EL AMOR COMO PROBLEMA ÉTICO Y SU SURGIMIENTO EN LA FILOSOFÍA DE HUSSERL

Algunas perspectivas éticas tradicionales, que pueden ser catalogadas bajo el rubro “éticas deontológicas”, y especialmente las éticas universalistas, consideran que el amor y la moralidad son fenómenos esencialmente diferentes e incluso contrarios. Esta idea halla su fundamento en una doble presunción: por un lado, en una concepción del amor como una emoción irracional que da lugar a una forma de vinculación intersubjetiva totalmente ciega a la reflexión crítica y, por otro, en una concepción de la moralidad como una perspectiva por principio imparcial o neutral, tanto respecto de los intereses personales que pueden determinar el vínculo con Otros, como respecto de los intereses y metas de la persona respecto de sí misma. Requisito fundamental para alcanzar el punto de vista imparcial inherente a la moralidad, según esta perspectiva, es la exclusión de su ámbito de todos aquellos fenómenos de carácter afectivo que puedan determinar nuestras elecciones. De ahí que el amor, fenómeno que ha sido considerado tradicionalmente como un velo distorsionante que no permite a aquel que ama ver con claridad el objeto de su amor, haya ganado entre algunos filósofos el lugar del enemigo “por excelencia” de la moralidad.⁴²⁴ Según esto, a fin de actuar

⁴²⁴ Algunos eticistas contemporáneos interesados en el vínculo entre amor y moralidad, desde otras tradiciones, (me refiero especialmente a David Velleman y a Iris Murdoch) han señalado que lo que socavó significativamente el estatus moral del amor es el vínculo establecido por Freud entre el amor y la sexualidad, más específicamente, la reducción del amor a la sexualidad. En este sentido, Richard Rorty ha dicho que “El amor [...] se ve de modo distinto cuando uno ha leído a Freud” (Rorty, R., *New Literary History*, 12, 1980, p 180). Sin embargo es pertinente agregar que otras perspectivas sobre el amor, que no suponen la reducción del amor a la sexualidad en el sentido señalado, también dan lugar a una concepción del amor como un fenómeno moralmente dudoso en la medida en que lo comprenden como una tendencia no hacia el Otro en sí mismo sino hacia la satisfacción de un deseo (aunque no sea de orden sexual) *por medio* del Otro. (Cf. Frankfurt, Harry, “Some Thoughts about Caring”, *Ethical Perspectives*, 5, 1998, p. 7; Thomas, Laurence, “Reasons for Loving”,

moralmente, el sujeto debería dejar los motivos provenientes de su amor fuera de consideración.⁴²⁵ Es en este marco que adquiere relevancia filosófica la pregunta sobre la legitimidad del amor como motivo ético, es decir, sobre si es posible hacer converger ambas perspectivas (el amor y la moralidad) o si una de ellas resulta siempre soslayada: ¿es posible desarticular la dicotomía según la cual, al seguir los motivos provenientes de su amor, la persona necesariamente dejaría de lado sus deberes morales o, de modo inverso, la conducta de una persona moral implicaría indefectiblemente una actitud de “desapego”? En este contexto general esbozado aquí a grandes rasgos, esta sección de la investigación mostrará que la ética husserliana no permanece ajena a esta problemática y que, en efecto, no sólo se sitúa entre las posiciones que consideran al amor como un fenómeno moralmente relevante, sino que lo considera como el fenómeno más apropiado para dar cuenta de la forma superior de configuración de la vida ética, tanto personal como comunitaria. Como veremos, al reconocer en el amor un motivo ético legítimo, la posición de Husserl en los textos que estudiaremos a continuación, intenta situarse más allá de la dicotomía mencionada en la medida en que incluye al amor ético en la esfera de la razón y considera a la moralidad como necesariamente ligada a la realización de valores personales.

La temática del amor cobra protagonismo en los textos de Husserl de la década del 20 en relación con la expresión de la identidad de la persona y el carácter personal de la exigencia práctica. Hemos visto en capítulos anteriores que Husserl se refiere a la decisión de poner la vida al servicio de un determinado ámbito de valores como una vocación fundada en un “llamado” (*Ruf*) que proviene del amor y a los valores vocacionales como valores que emanan del amor de la persona. En este sentido, en el curso de *Introducción a la Filosofía* de 1919/20 Husserl ha sostenido que “El *daimon* que conduce a la verdadera vocación se expresa mediante el amor. No depende de bienes meramente objetivos y del bien objetivamente mayor, sino que cada uno tiene su esfera del amor y sus «obligaciones del amor» (*Liebepflichten*)”.⁴²⁶ En el transcurso de las reflexiones de Husserl la importancia concedida al amor como motivo ético se acentúa cada vez más, hasta el punto en que el “llamado” a

Solomon & Higgins (eds.), *The Philosophy of (Erotic) Love*, Lawrence, University of Kansas Press, 1991, pp. 470)

⁴²⁵ En sentido kantiano, por ejemplo, lo que demandaría la moralidad es que la persona actúe según una máxima que pueda universalizar y esto parecería interferir con uno de los motivos esenciales del amor. En relación con este tema David Velleman recuerda un ejemplo de Bernard Williams: el caso de un hombre que solo puede salvar a una persona entre muchas otras que están en peligro y elige salvar a su esposa, pero lo hace recién luego de reflexionar “imparcialmente” sobre si está permitido hacerlo. Williams afirma que “sería seguramente esperable (para la esposa) que la motivación de la acción haya sido el simple hecho de que es su esposa y no que es su esposa y que en casos de este tipo está permitido salvar a la propia esposa”. Velleman, D., “Love as a moral emotion”, *Ethics*, Vol. 109, N 2, 1999, p. 340.

⁴²⁶ Hua. Mat IX, p. 146. En el mismo sentido, en una carta a R. Ingarden Husserl escribe “Usted ha sido llamado, permanezca en el amor y no se pierda en el mundo”. Hua Dok 3/III, p. 219.

realizar valores de un género específico, que en los escritos sobre *Renovación* había sido identificado con una forma de vida pre-ética, es situado en el centro de discusión y reconocido con un estatus ético pleno.

El rol central que adquiere progresivamente el estudio de este fenómeno responde a múltiples factores. Un aspecto no menor que permite comprender el “giro” de Husserl hacia una ética del amor y del deber absoluto es la influencia ejerció en él la lectura de la obra de Fichte. En lo que concierne a este tema, en la sección introductoria a la investigación mencionamos que ya en 1917/18 Husserl dictó cursos en la Universidad de Freiburg sobre el Ideal de Humanidad en la obra de este filósofo. En estos cursos, el tema del amor, los valores absolutos y el deber absoluto aparecen ligados a la crítica al mandato ético meramente formal. En alusión a la doctrina de Dios del periodo de madurez de Fichte,⁴²⁷ Husserl recuerda allí el “segundo nivel en la revelación de Dios al alma humana”, que corresponde a la superación de la sensibilidad por medio del deber moral. En este contexto, adhiere a la idea de Fichte según la cual este nivel de moralidad tiene su origen en un mandato meramente formal al que el hombre se atiene sólo de manera negativa, en tanto no quiere realizar algo de lo que luego se arrepentiría. Lo que falta, dice Fichte, y Husserl asiente, es una determinación positiva por medio de valores absolutos, valores que, en tanto fines prácticos, colmen la aspiración del sujeto. En estas lecciones Husserl considera de gran importancia la idea de Fichte según la cual la moralidad más alta se alcanza recién cuando el hombre ya no debe luchar con los impulsos sensibles en virtud de un deber formal. Puesto que en la auténtica moralidad las inclinaciones sensibles ya no tienen poder sobre nosotros, se trata en este nivel, dice allí, de la elección positiva de “valores del amor”. Cuando los valores absolutos del amor llenan el corazón con amor, continúa Husserl en alusión a la doctrina de Fichte, “el mandato de la obligación llega demasiado tarde” (*dann kommt das Pflichtgebot zu spät*).⁴²⁸ En resumen, en este nivel el hombre no descubre el deber en la obediencia a una regla exterior formal, él sabe inmediatamente lo que es debido y lo siente al mismo tiempo como lo absolutamente querido cuando supera el encubrimiento inicial para sí mismo de su “verdadero yo”, esto es, cuando es éticamente consciente. La “vida bienaventurada” o “feliz” (*glücklich*), tal como Fichte llama a la vida en el auténtico amor, no implica ninguna lucha, sino sólo el sentimiento de vivir en Dios. Husserl se pregunta: ¿Cómo sucede esto? ¿En qué aspecto finito podría manifestarse la voluntad divina? Y responde:

⁴²⁷Cf. Fichte, J.G.: *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*, Alberto Ciria y Daniel Innerarity (trads.), Tecnos, Madrid, 1995.

⁴²⁸ Hua XXV, p. 287

“Cuando amamos algo sólo por sí mismo [...] y nos satisface en una medida que va más allá de toda otra satisfacción, tenemos la certeza de que nos encontramos con una aparición de la esencia divina inmediata en el mundo; o, podríamos decir también, un valor absoluto”.⁴²⁹

Aunque Husserl no haya dictado lecciones sobre Fichte con posterioridad a 1918 y aunque en sus cursos posteriores no haya hecho ninguna referencia explícita a su influencia (como en el caso de la ya mencionada apelación a los conceptos de “vocación” y “deber absoluto” en *Renovación*), muchos de los temas centrales de la ética de los años 20 están presentes en los escritos de Fichte del 1800. Como sostuvimos en la introducción, la filosofía de Fichte ejerció una influencia en la ética husserliana del periodo de Freiburg sólo comparable (y posiblemente mayor) a la de Brentano en las lecciones de Göttingen.

Podría asimismo trazarse una relación (aunque no tan clara y ciertamente no tan estrecha como la anterior) entre el tratamiento husserliano del tema y las extensas investigaciones dedicadas por M. Scheler a la significación ética del amor, quien recogió la idea de Pascal de una “logique du coeur” e hizo de ella unos de los pilares fundamental de su ética. En este punto, es probable que su obra haya ejercido alguna influencia. Indudablemente Scheler ha sido uno de los filósofos que ha sostenido con mayor énfasis la primacía de los actos emotivos por sobre los actos teóricos y, entre ellos, de los actos de amor.⁴³⁰ En lo que concierne a la relación entre el amor y la ley moral, Husserl defiende una concepción semejante a la de Scheler, a saber, que al sujeto moral no sólo se le dan deberes generales comunes a todos los hombres, sino también deberes individuales que le corresponden y le apelan de modo único dando sentido a su vocación personal.⁴³¹ Por lo demás, es posible encontrar en Scheler reflexiones sobre el amor como una dirección hacia la individualidad del *alter ego*, en un sentido similar al que encontraremos Husserl. Así, por ejemplo, en su obra *Esencia y Formas de la simpatía*, Scheler ha sostenido que “El amor implica el comprensivo «entrar» en la

⁴²⁹ Hua XXV, p. 288

⁴³⁰ No debe perderse de vista que, si bien Husserl coincide con Scheler en que la dimensión axiológica de los objetos es dada al sujeto en actos del sentimiento, se distancia de él en la medida en que considera que los actos emotivos están fundados en actos objetivantes teóricos, es decir, en representaciones o juicios (Ver Capítulo III). Por el contrario, para Scheler, la captación del valor prescinde de la mediación de actos representativos y su privilegio es tal que es ella la que permite la individualización de los objetos de conocimiento. Según entiendo, si bien podría afirmarse que en el transcurso del pensamiento de Husserl, cada vez más la distinción tajante entre tipos de actos es considerada abstracta, a partir de la idea de que es muy difícil distinguir definitivamente la captación teórica de un objeto de su valoración y que la fundamentación unilateral de los actos emocionales en los actos dóxicos es *matizada* en favor de la idea de que todos los tipos de actos están sujetos a una fundamentación mutua, Husserl nunca abandona de modo definitivo la concepción de los actos afectivos como actos fundados en actos teóricos. En este punto preciso su posición se distancia de la de Scheler.

⁴³¹ Sobre este tema véase Crespo, M., *El valor ético de la afectividad. Estudios de ética fenomenológica*, Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 2012, p. 21

individualidad ajena y distinta por su esencia del «yo» que entra en ella como en tal individualidad ajena y distinta; y una afirmación emocional a pesar de ello calurosa y sin reservas de su realidad y de su esencia”.⁴³²

En lo que concierne a las motivaciones internas a la teoría, la presentación que hemos realizado de algunos aspectos que Husserl considera como insuficiencias de su perspectiva temprana ha marcado ya el camino para comprender el énfasis otorgado al amor como motivo ético. Hemos insistido en el hecho de que en la década del 20 Husserl advierte progresivamente que la determinación formal de la razón práctica es sólo un aspecto de la ética y, por sobre todo, que la idea de un sujeto que somete sus actos a una “ley de absorción”, que exige la realización del valor más alto, sin atender a la individualidad de la persona en la determinación del deber moral, es demasiado anónima. Esta necesidad de un abordaje más concreto del deber ha sido ya expresada a través de la pregunta sobre si aquello que es reconocido por un sujeto como lo mejor en términos axiológicos es, al mismo tiempo, lo que él *debe* hacer,⁴³³ pregunta que ha conducido, en las lecciones *Einleitung in die Ethik* de 1920-24, a la fundamental distinción entre actitud ética y actitud axiológica. En resumen, el surgimiento de la temática del amor como problema ético coincide con el momento en el que Husserl comienza a centrar su atención a un aspecto del deber que se encontraba ausente en los análisis anteriores: el deber moral en su dimensión personal, esto es, del deber en la medida en que es *mi* deber. En un texto del curso *Einleitung in die Philosophie* (1919/20), uno de los textos más importantes en los que Husserl expresa su insatisfacción respecto de la concepción temprana del deber práctico, se asocia explícitamente este déficit de la doctrina del imperativo categórico inspirada en Brentano, con el reconocimiento del “problema del amor”. Dice allí:

“Yo tendré que abandonar toda la doctrina del imperativo categórico, respectivamente, limitarla nuevamente. 1) (El *bonum* y *summum* considerado del lado de los valores de bien (de los bienes)). La esfera de bienes tiene para mí una parte prácticamente realizable, mi «bien» prácticamente óptimo. 2) ¿Ya es eso para mí lo debido?, ¿qué significado tiene la subjetividad del querer?, ¿no es tomada en consideración como objetivada, en la medida en que ella sólo valora según bienes extra-subjetivos que ella crea? Problema del

⁴³² Scheler, M., *Esencia y Formas de la Simpatía*, José Gaos (trad.), Buenos Aires, Losada, 2004, p. 95

⁴³³ “Wenn ich aber aktuell in der ethischen Gewissensfrage stehe «Was soll ich tun?», so ist sie weder identisch mit der Frage «Was ist von dem, was ich hier tun könnte, das Wertvollste?» Noch identisch mit der Frage «Welche dieser Entscheidungen wäre die eines wertvollen und wertvollsten Menschen?» auch die andere Gewissensfrage «Bin ich ein moralischer Mensch?» Ist eine ganz andere als die vielleicht peinliche, aber keineswegs ethischen Frage «Bin ich ein wertvoller Mensch?», obschon ich es vielleicht auch, und sicher aus ethischem Aspekt sein sollte”. Hua XXXVII. p. 246.

amor. ¿No puedo yo tener el amor como ámbito de valor y de tal modo que este amor no sea uno con el valor y se alegre por el valor que se tiene? Un amor personal, algo personal específico, que como amor puro mismo determina el valor de la persona”.⁴³⁴

Como veremos, Husserl encuentra en el amor el fenómeno más apto para (a) expresar el carácter personal y absoluto del deber práctico; (b) para dar cuenta de un concepto de valor totalmente afín al carácter no objetivante de la razón axiológica; (c) para fundamentar un exigencia práctica de tendencia a la extensión universal y (d) para dar cuenta de la forma más profunda de relación intersubjetiva. El análisis que presentamos a continuación comenzará a abordar los puntos señalados, dedicándose especialmente a la delimitación del concepto husserliano de amor ético y al esclarecimiento del sentido peculiar del deber absoluto fundado en él. En el marco de lo desarrollado en los capítulos anteriores y especialmente en la segunda sección de la tesis acerca del entrelazamiento entre el ideal ético personal y el ideal ético comunitario, nuestras reflexiones sobre el amor deberán otorgarnos herramientas más concretas para comprender el modo en que, para Husserl, la vida ética de los individuos singulares se realiza *en* y *con* la comunidad ética.

Una última aclaración introductoria concierne a la base textual de la presentación que realizaremos a continuación. Se trata de textos que datan en su mayoría de mediados de 1920 y comienzos de la década del 30 publicados bajo el título “Reflexionen zur Ethik aus den Freiburger Jahren” en la sección IV del tomo XLII de Husserliana, *Grenzprobleme der Phänomenologie* (provenientes en su mayoría de los grupos B I 21, A V 21 y de una parte del grupo F I 24). Para la definición del concepto de “amor ético” y su diferencia respecto de otras formas de relación amorosa tomamos como referencia asimismo los textos *Gemeingeist* I y II incluidos en el segundo tomo de Husserliana (Hua XIV) dedicado a los estudios sobre la intersubjetividad.

II. EL CONCEPTO HUSSERLIANO DE AMOR: EL AMOR COMO ACTIVIDAD Y COMO HÁBITO PRÁCTICO

Las reflexiones de Husserl sobre el fenómeno del amor ponen al descubierto su carácter complejo y multidimensional. Decimos que el amor es un fenómeno complejo en virtud de que se expresa en distintos niveles y presenta diferentes formas: resulta evidente que al hablar del amor por un amigo, por una pareja, un hijo, o del amor por una melodía, por una comida o

⁴³⁴ Hua Mat IX, p. 132. La traducción de esta cita pertenece a Julia Iribarne (Iribarne, J., *De la ética a la metafísica*, p. 209)

por una actividad, no nos referimos a lo mismo. Por su parte, al afirmar que es un fenómeno multidimensional nos referimos a que, en el pensamiento de Husserl, aparece vinculado a diversas cuestiones éticamente relevantes. Así, por ejemplo, en cuanto revela la identidad de la persona y la individualidad de su tarea ética, el tema del amor se vincula con la insuficiencia del imperativo meramente formal para dar cuenta de los deberes individuales y, en cuanto funda una forma especial de relación comunitaria, el amor se relaciona con los problemas relativos a la teleología de la intersubjetividad. Bajo estas consideraciones no es llamativo que Husserl se haya referido al amor como “uno de los problemas más importantes de la fenomenología”.⁴³⁵ Un punto de partida apropiado para aproximarnos al concepto husserliano de amor es la consideración de aquellos rasgos que lo convierten en una fuente de normatividad ética. De este modo, comenzaremos poniendo de relieve que el amor es, para Husserl, un fenómeno afectivo de carácter activo que da lugar a una habitualidad o disposición duradera.

Toda alusión al concepto de amor debe comenzar por reconocer que es un sentimiento o una emoción, es decir, un fenómeno que pertenece a la esfera del “Gemüt”.⁴³⁶ De lo que se trata es de determinar qué tipo de sentimiento es y si, en cuanto sentimiento, el amor debe necesariamente ser reducido a una afección pasiva ajena a una cualquier tipo de toma de posición y, de este modo, excluido de la esfera de la razón activa. En este contexto, la posición de Husserl sobre el amor se basa en el reconocimiento de su carácter afectivo sin pretender renunciar por ello a su dimensión activa. Si bien en sus niveles inferiores el amor puede ser identificado con un fenómeno pasivo-instintivo, en su forma superior, la forma propiamente ética, el amor implica una cierta forma de decisión y dirección activa en relación con uno mismo y, especialmente, en relación con los otros. En este sentido, Husserl caracteriza al amor como una “decisión personal de la emoción activa (*personale Entscheidung des aktiven «Gemüts»*)”.⁴³⁷ Lo central es que, en cuanto sentimiento activo, el amor configura “una disposición duradera, un hábito práctico permanente”⁴³⁸ que determina, a su vez, actos afectivos y volitivos concretos. Como sostiene en otro importante texto sobre el tema en alusión a la relación con el Otro en el amor: “el amor no es algo momentáneo sino

⁴³⁵ Hua XLII, p. 524

⁴³⁶ La concepción del amor como un sentimiento y no como un actividad es raramente cuestionada. Usualmente el amor es identificado con algo que uno *siente* y no con algo que uno *hace*. Si una persona nos dice que ama a otra, entendemos la mayor parte de las veces que *siente* amor por la otra persona, no que *hace* algo por ella. Es interesante llamar la atención sobre el hecho de que, sin embargo, si esa persona no hace nada por los Otros cuando aquellos a quienes dice amar lo requieren, el amor mismo como sentimiento es, en muchos casos, puesto en cuestión.

⁴³⁷ Hua XLII, p. 416.

⁴³⁸ Hua XIV, p. 172

un decidirse por una persona de modo permanente”.⁴³⁹ Esta concepción es de fundamental relevancia en la medida en que es el carácter activo del amor lo que, para Husserl, lo convierte en un fenómeno ético. Esta afirmación no sólo es válida para el amor sino también para todos los tipos de actos que puedan ser incluidos en la esfera de la ética: todos aquellos actos que sean ejecutados sin mediación de la reflexión, sólo serán actos éticos en la medida en que sean efectuados por personas que *ya desarrollaron un carácter ético habitual*. Es decir, la conducta ética y, en este caso, los actos de amor pueden convertirse en una habitualidad siempre que en su origen haya tenido lugar un acto reflexivo, que son los actos que crean o acuñan el yo ético. Así, si Husserl incluye al amor en la esfera de la ética es porque tiene en mente un concepto que se halla íntimamente ligado al ejercicio de la razón práctica y que, en cuanto sentimiento ético, en nada se asemeja a la asunción pasiva de un impulso o al seguir una tendencia ciega.

Al ser considerado como un hábito o disposición duradera el amor se relaciona con el carácter práctico general de la persona y con su vida tomada como una totalidad y no con actos casuales que podrían dar lugar eventualmente a una conducta amorosa. En este punto, Husserl coincide con Scheler, quien se opone a la identificación del amor como un “complejo de sentimientos”. Contra esta concepción del amor, que lo asimila a un estado pasajero, Scheler sostiene que “tratándose del amor de una persona humana y otra (y del odio) revelan estos actos su total independencia con respecto al cambio de los estados afectivos en el simple hecho de que permanecen en medio de este cambio de estados como tranquilos rayos fijos sobre su objeto. Jamás el dolor o el pesar que nos depara una persona amada altera nuestro amor por ella”.⁴⁴⁰ En la misma dirección, la definición husserliana del amor como una disposición duradera pone en primer plano la concepción del yo como un centro yoico de acciones (*Ich-Zentrum von Aktionen*), es decir, como un yo que tiene una profundidad y una estabilidad. Ya hemos hecho referencia a la concepción de cada acto volitivo singular como la puesta en marcha o reasunción de una voluntad persistente, de un aspecto del yo persistente y a la concepción teleológica de la construcción de la personalidad alrededor de un núcleo de identidad, que todo acto del yo intenta preservar. Veremos a continuación que el carácter práctico así conformado es un rasgo éticamente decisivo en la medida en que, para Husserl, es precisamente este aspecto individual lo que da lugar a la responsabilidad de cada sujeto respecto de su tarea ética. En la medida en que cada acción concierne a toda la persona como la persona individual que es, en cada decisión, el yo siente la obligación, el “llamado” (*Ruf*) a realizar ese núcleo personal al que se encuentra indefectiblemente ligado. En el siguiente

⁴³⁹ Hua XLII, p. 344

⁴⁴⁰ Scheler, *Op.cit.*, p. 193-194

texto el llamado interno o vocación aparece relacionado con un centro profundo de la persona que es caracterizado como “centro del amor”:

“Una característica especial del yo, es que no es solo interioridad polar centralizante, que realiza significados y valores y hechos a partir de sí mismo, sino que es también un yo individual, que en todas sus representaciones, sentimientos, valoraciones y decisiones tiene un centro más profundo, el centro del amor en el sentido personal señalado; el yo que en ese amor sigue un «llamado» (*Ruf*), una «vocación» (*Berufung*), un «llamado» interno que concierne al centro más interno del yo mismo y que es determinado a nuevas decisiones, nuevas «autorresponsabilidades», nuevas justificaciones de sí mismo”.⁴⁴¹

En resumen, el amor es un sentimiento pero no al modo del placer o el dolor sensibles, sino un sentimiento que conlleva un acto personal. Comienza como un movimiento que parte del instinto pero, en cuanto acto personal espiritual, supone una superación de la pasividad en la que arraiga, involucrando, en su origen, una decisión. Y es precisamente en este punto que puede convertirse en un fenómeno ético. Naturalmente, para comprender el modo en que el amor ético supera esta base pasiva sin negarla, en el transcurso de esta sección deberemos enfrentarnos a problemas complejos. Pero atendamos por el momento a las distintas formas de relación amorosa que, de acuerdo con Husserl, siguiendo un camino ascendente culminan en la forma específicamente ética del amor.

III. NIVELES DE LA RELACIÓN AMOROSA. EL ORIGEN INSTINTIVO DEL AMOR Y LA DELIMITACIÓN DEL CONCEPTO DE AMOR ÉTICO

Así como el amor puede asumir distintas formas según cuál sea su objeto, pues no es lo mismo, por ejemplo, amar una profesión que amar a una persona, en lo que respecta al amor como forma de relación intersubjetiva también pueden trazarse diferencias. El estudio del concepto husserliano de amor exige el reconocimiento de estas diferencias. Esto se debe a que el interés de Husserl en el fenómeno del amor es un interés en la moralidad del amor. De este modo, el amor en su dimensión ética debe ser distinguido de todas aquellas formas de amor y niveles de la relación amorosa que no fundan la moralidad en el sentido que le interesa a Husserl, es decir, que no son aptos para expresar una exigencia práctica. Con este fin, a continuación nos referiremos al modo en que Husserl traza, por un lado, la diferencia entre la relación con el Otro en el amor instintivo y en el amor personal, y por otro, la diferencia entre

⁴⁴¹ Hua XLII, p. 358

el amor personal, que puede o no dar lugar a una relación ética, y el amor propiamente ético, es decir, la forma del amor que da lugar a un precepto práctico.

En relación con el amor como fenómeno instintivo, en el capítulo V hemos señalado que la forma primaria de relación comunitaria es el vínculo natural de cada yo con los suyos y que esta tendencia instintiva hacia los Otros se expresa en la “preocupación amorosa” de los padres por el bien de los hijos y, en general, de los miembros de una familia por otros miembros. Husserl caracteriza a esta preocupación por los Otros que forman parte de la esfera de cercanía práctica como un “impulso amoroso” (*Liebestrieb*). El impulso amoroso tiene un rol fundamental en la teleología de la intersubjetividad en cuanto representa la forma más fundamental de “traspasamiento de sí mismo” del ser humano, es decir sitúa el origen del proceso de comunitarización en una aspiración y apertura de las mónadas mismas. De este modo, la relación con el Otro se funda en la esencia del ser humano como un ser que, desde sus niveles más primarios, tiende hacia ellos. En este marco, lo que deberemos analizar es la forma en que este auto-traspasamiento de sí mismo que comienza en el nivel pasivo, alcanza sus niveles superiores cuando el amor instintivo se convierte en un fenómeno ético.

Al delimitar los actos instintivos de los actos personales que constituyen una relación social, hemos mencionado que una característica distintiva del amor materno o paterno como forma instintiva del amor es que se expresa en una alegría en que el Otro mismo se alegre y una tristeza en que el Otro se entristezca, sin que la alegría o la tristeza sean producto de una asunción activa del objeto del querer del Otro. Volvemos ahora sobre este señalamiento en virtud de que allí se pone de manifiesto una de las diferencias fundamentales entre el amor como fenómeno instintivo y el amor como fenómeno personal: el amor en el nivel instintivo coincide con la tendencia impulsiva a congratularse por su bien y a compadecerse en su dolor, pero no implica una asunción *activa* de la aspiración del Otro en la propia aspiración del que ama. En este sentido, Husserl advierte que “los padres amorosos castigan a sus hijos y no asimilan sus vidas y aspiraciones, en las formas anteriormente descritas, en sus propias vidas y aspiraciones”.⁴⁴² En contraste, la ejecución del amor personal como hábito práctico permanente consiste en “un aspirar no sólo hacia una posiblemente más rica realización de tal alegría, sino también hacia el contacto personal con el ser amado y hacia la comunidad en vida y aspiración, en la que es tomada su vida en mi vida, es decir, su aspiración en mi aspiración, en tanto mi aspiración”.⁴⁴³

Esta caracterización del amor personal como una aspiración en la cual el interés de un sujeto entra completamente en el de otro sujeto, nos ayuda a comprender su especificidad no sólo

⁴⁴² Hua XIV, p. 174

⁴⁴³ Hua XIV, p. 172

respecto del amor instintivo sino también respecto de otras formas de relación con la alteridad en las que se funda, especialmente frente a la empatía y la relación práctica de motivación, a las que nos hemos referido en el capítulo V. Quienes aman, no sólo entablan actos de comunicación recíproca respecto de su entorno común, sino que toda la aspiración de uno entra en la aspiración del Otro y viceversa; el Otro es aceptado completamente en el círculo de la intencionalidad de aspiración del amante, vive *implícitamente* en su voluntad. En este sentido, Husserl sostiene que “los amantes no viven uno-junto-a-otro (*Nebeneinander*) o uno-con-otro (*Miteinander*) sino uno-en-otro (*Ineinander*)”.⁴⁴⁴ En la relación con la alteridad en la empatía el ego sabe de sí mismo y de su mundo circundante y el *alter ego* es conocido como un sujeto-polo (*Subjektpol*) de otra vida relacionada con otras formas de darse del mismo mundo. Luego, cuando entramos en la relación social ya no estamos solamente “uno-junto-al-otro” (*nebeneinander*) sino que tiene lugar una unidad de aspiración en virtud de la cual los sujetos nos motivamos recíprocamente. Como ha sido desarrollado anteriormente, esta unidad de aspiración, que Husserl ha caracterizado con la expresión “uno-hacia-el-otro” (*aufeinander*)”, tiene lugar en la relación social Yo-Tú a través de la motivación interpersonal.⁴⁴⁵ Lo central es que, al convertir la aspiración del Otro, al mismo tiempo, en mi propia aspiración, el amor implica un paso más allá respecto del “uno-junto-al-otro” de la empatía y del “uno-hacia-el-otro” de la relación social. No se trata aquí solamente de motivar al otro sujeto para que él persiga la meta de su aspiración práctica, sino de asumir su meta como la mía propia. En palabras de Husserl: “El amor no es solo contemplar y alegrarse cuando el otro se alegra, cuando le va bien y lamentarse cuando no es así, sino ser uno con su ser en la vida y el aspirar, hacer propia la alegría ajena, significa que el aspirar ajeno se convierte en el propio”.⁴⁴⁶ De este modo, el rasgo propio del amor ético radica en que trae consigo un “cubrimiento” o “coincidencia” (*Deckung*) de la voluntad de los sujetos en una unidad vital (*Lebenseinheit*). En lo que concierne a las relaciones recíprocas, tales como un matrimonio o la amistad, Husserl se refiere a esta unidad de vida en términos de una “unidad dual” (*Zweienigkeit*):

“En la pareja normal, en la amistad normal. Dos seres humanos que configuran una unidad vital, no dos vidas una junto a otra, sino dos seres humanos, dos personas, de las cuales cada una vive su vida y también participa en la vida de la Otra, un «co-vivir», una vida propia que se une a la vida propia del Otro, la abarca, es abarcada por ella. Para el

⁴⁴⁴ Hua XIV, p. 174

⁴⁴⁵ Cf. Hua XIV, p 169 .

⁴⁴⁶ Hua XLII, p. 467.

ego, el *alter* no es en absoluto un alguien que está ahí representado como sujeto de una conciencia [...] sino que a la intención corresponde la vida total del *alter* también con la mía y la mía con la de él. El principio de esta profunda unidad debe ser determinado, esta profunda unidad dual (*Zweienigkeit*) debe ser descrita más de cerca”.⁴⁴⁷

Llegado este punto, en el que han sido establecidas las características propias del amor personal frente al amor instintivo, Husserl se plantea la pregunta sobre si estas consideraciones “resuelven bien el concepto de amor”, pues “este amor descrito es, quizás, un amor pecaminoso o incluye en él todos los amores pecaminosos”.⁴⁴⁸ Ante este interrogante, se propone delimitar las características propias del amor ético y a continuación afirma que “bajo la rúbrica «amor ético» nosotros pensamos naturalmente, en el infinito amor de Cristo a todos los hombres y en el amor humano en general que ha de despertar el cristiano en sí mismo y sin el cual ningún verdadero cristiano podría ser tal”.⁴⁴⁹ Como veremos inmediatamente, el concepto de amor ético que Husserl tiene en mente se relaciona con el concepto cristiano de amor en la medida en que se trata de un concepto que, a diferencia de otras formas del amor, permite fundamentar un mandato o precepto ético y, por otro lado, en virtud de que lleva implícita la tendencia a convertirse en un fenómeno de extensión universal. A continuación nos referimos con mayor profundidad al primer aspecto señalado, dejando el segundo eje temático para el desarrollo del siguiente capítulo.

III.1 EL AMOR AL PRÓJIMO (*NÄCHSTENLIEBE*) COMO MANDATO ÉTICO

Comenzamos por el primer punto señalado. Uno de los aspectos fundamentales del amor ético que Husserl pretende poner de relieve al tomar como modelo al amor cristiano, es que el amor como fenómeno ético implica una dirección hacia el Otro que no simplemente tiene como fin su alegría sino “promoverlo” o “fomentarlo” (*fordern*) en su desarrollo ético. Husserl rescata del amor cristiano el hecho de que el cristiano que ejercita su amor al enemigo no ama lo malo en él y no es el mal obrar lo que estima en su voluntad.⁴⁵⁰ Esta concepción del amor ético supone la convicción de que en cada alma humana se aloja un “germen” (al que ya hemos aludido al hablar de “yo ideal” o “auténtico”) que se fomenta hacia el bien, un germen cuya realización es para cada hombre una tarea infinita. En este contexto, el amor posee un elemento individualizador de la personalidad y de la tarea ética, en cuanto es el modo en que una persona expresa este “germen” de identidad personal. Ahora bien, del mismo modo en

⁴⁴⁷ Hua XIV, p. 254

⁴⁴⁸ Hua XIV, p. 174

⁴⁴⁹ Ibid.

⁴⁵⁰ Cf. Hua XIV, p. 174

que la tarea ética personal coincide con la persecución del desvelamiento de ese yo verdadero, la tendencia ética hacia el Otro en el amor se dirige a motivarlo a realizar esa misma búsqueda. El amor, entonces, no sólo atañe a la expresión de la individualidad de la tarea ética del yo y el llamado a realizarla, sino que supone asimismo una dirección activa en pos del descubrimiento de la individualidad del *alter ego*, de su tarea ética y un interés activo en el acercamiento a su ideal de sí mismo. En este sentido, en el texto *Gemeingeist II* Husserl expresa la distinción entre el amor ético y el mero congratularse por el bien del Otro propio del amor instintivo, al sostener que: “en cuanto verdadero amante (ético) amo y participo voluntariamente en el alma germinante del Otro, en su creciente y naciente subjetividad”.⁴⁵¹ De este modo, lo que Husserl retoma especialmente del amor cristiano es una concepción del amor que es apta para adquirir el carácter de un precepto. En breves palabras, el precepto ético de amar al otro coincide con la exigencia: “¡promuevè al otro en la realización de su tarea ética!” El amor, entonces, posibilita un reconocimiento del Otro como sujeto de un deber personal y, en cuanto mandato, expresa el deber absoluto de promoverlo en la realización de su deber. La obligación del amor al prójimo es, en palabras de Husserl, “el deber práctico que brota del amor al naciente o posible yo verdadero, la obligación de promoverlo, siempre allí donde es posible, fortalecerlo a través del testimonio del amor y la alegría en su hacerse bueno y hacer el bien”.⁴⁵²

La pregunta relativa a la posibilidad de que el amor al prójimo sea algo “exigido”, si puede ser un mandato (*Gebot*), es un tema complejo con el que Husserl lidia abiertamente.⁴⁵³ ¿Qué significa que el amor se convierta en un mandato u obligación moral? Las obligaciones nos señalan aquello que es requerido de nosotros (y también aquello que nos es prohibido), es decir, aquello que, en caso de no ser cumplido, puede dar lugar a una amonestación o sanción. Ahora bien ¿puede alguien requerir de nosotros que amemos a Otro y sancionarnos si no lo hacemos? Responder a esta pregunta supone explicitar a qué forma de amor nos referimos. Claramente, el amor materno no es un mandato para la madre.⁴⁵⁴ Husserl sitúa el amor de la madre en el mismo nivel que todo otro cumplimiento de un instinto. Así como satisfacer el hambre no tiene el carácter de un mandato pues responde a una necesidad, tampoco el amor a su hijo puede ser un mandato para la madre. Del mismo modo, nadie puede requerir de nosotros que amemos al prójimo como la madre ama a su hijo. Como veremos, el valor que el

⁴⁵¹ Hua XIV, p. 175

⁴⁵² „Plicht der Nächstenliebe: das praktische Sollen, das aus der Liebe des im Anderen werdend-seienden wahren Ich oder werdensmöglichen entspringt, die Pflicht, ihn zu fördern, wo immer es möglich ist, ihn durch Bezeugung der Liebe und Freude an seinem Gutwerden und Guttun <zu> stärken“. Hua XLII, p. 355

⁴⁵³ Cf. Hua XLII, p. 333

⁴⁵⁴ Cf. Ibid.

hijo tiene para la madre tiene un sentido que no es accesible a un sujeto cualquiera –o, podríamos decir también: no es accesible al “espectador desinteresado”. El amor materno es un caso especial que, no sólo en la filosofía de Husserl sino en la literatura filosófica en general, pone de relieve una experiencia que es inaccesible a una perspectiva externa. De este modo, lo que exige el precepto del amor al prójimo no es una posibilidad que por principio se halla excluida de mi esfera práctica. El amor que Husserl tiene en mente es un precepto práctico precisamente porque hay casos en los que no se presenta al sujeto como “algo que tengo que (*muss*) hacer”, “que no tengo más remedio que hacerlo” y en estas ocasiones, a menudo, “la fuerza habitual del preferirse a sí mismo”, el amor a sí mismo egoísta, gana terreno frente al deber de promover al Otro. En resumen, cuando el amor no es un fenómeno instintivo, un “es necesario que” (*Müssen*), que se presenta incondicionalmente de modo inmediato, como en el caso de la madre, el amor al prójimo adquiere el carácter de un deber práctico (*Sollen*), de una exigencia. En este sentido, Husserl señala que:

“El amor al prójimo no es poco frecuente, pero es un mandato, se lo exhorta porque, por lo general, no nos comprometemos a proyectarnos empáticamente en la interioridad del Otro y pecamos contra nosotros mismos en razón de una injusta preferencia de nuestro yo. La fuerza habitual del preferirse a sí mismo, que en cierto sentido es también justa. En cierto sentido soy yo lo más cercano a mí mismo”⁴⁵⁵

En este texto Husserl se refiere a un “pecar contra sí mismo” u “ofenderse a sí mismo” cuando la preferencia del propio bienestar se antepone al mandato de amar al prójimo. Claramente, la ofensa de la que se trata aquí sería una ofensa contra el “yo verdadero”, el yo ideal que “debe” (*soll*) atender al mandato ético de promover al Otro. No obstante, es preciso señalar que no en todos los casos el amor a sí mismo (*Selbstliebe*) contradice el mandato ético de amar al prójimo. El amor a sí mismo puede no ser un amor a sí mismo egoísta, como señala Husserl, un mero “gozo de sí mismo” (*Selbstgenuss*) a través del poder y la riqueza, por ejemplo, sino que puede tratarse de un amor a sí mismo auténtico. En este caso, en el que el amor a sí mismo es amor “al valor de sí mismo” (*Selbstwert*), el amor a sí mismo coincide con el amor al prójimo. Husserl afirma en este sentido que “en la meta del verdadero amor a sí mismo como búsqueda amante y creación evocadora del verdadero sí mismo, está

⁴⁵⁵ La cita original cuya complejidad intentamos traducir arriba es la siguiente: „Nächstenliebe ist nicht selten; sie wird aber geboten, es wird an sie gemahnt, weil wir uns in der Regel nicht darauf einlassen, in das Innere der Anderen hineinzufühlen, und aus unrechter Bevorzugung unserer selbst und versündigen. Gewohnheitsmäßige Kraft der Selbstbevorzugung, die in gewissem Sinn auch ein Recht hat. In gewissem Sinn bin ich selbst mir der Nächste“. Hua XLII, p. 333

implicada la meta del verdadero amor al prójimo, que sirve benéficamente al prójimo en la búsqueda de sí mismo y configuración de sí mismo”.⁴⁵⁶ Esta coincidencia entre el amor de sí mismo auténtico y el amor al prójimo auténtico expresan de modo inigualable el entretrejimiento de la vida personal con la vida comunitaria: solo puedo valorarme a mí mismo y valorar mi vida auténticamente en su conexión con la vida de los Otros, el amor del Otro otorga valor a mi vida, me otorga el valor de ser amado por él y amándolo a él me valoro también a mí mismo en cuanto dirigido hacia los Otros de forma amorosa.⁴⁵⁷

IV. VALORES OBJETIVOS COMO VALORES DE LA ABSORCIÓN Y VALORES DEL AMOR COMO VALORES SUBJETIVOS ABSOLUTOS: EL DEBER ABSOLUTO A LA LUZ DEL CONCEPTO DE AMOR ÉTICO

Hasta este momento nos hemos referido al amor como la forma en que cada persona expresa su identidad personal y al mandato ético de amar al prójimo y promoverlo a expresar asimismo ese núcleo de identidad personal y realizar su tarea ética. Para comprender con mayor profundidad el modo en que esta concepción del amor pone en el centro de la ética husserliana la noción del deber práctico en cuanto deber absoluto, veamos ahora como todo lo dicho permite a Husserl acuñar una nueva noción de valor. La consideración del amor ético conduce a una distinción entre dos clases fundamentales de valores:

- 1) Los *valores objetivos*, es decir, los valores que pueden ser sometidos a la ley de absorción / los valores que cualquiera puede reconocer (*nachverstehen*) e intuir / valores del “espectador desinteresado”;⁴⁵⁸
- 2) Los valores del amor, en cuanto *valores subjetivos* que se dirigen exclusivamente a la individualidad de la persona y no se hallan bajo el dominio de la ley de absorción⁴⁵⁹

A esta distinción entre dos clases de valores es correlativa a una distinción entre dos clases de deberes suscitados por la valoración correspondiente :

⁴⁵⁶ Hua XXXVII, p. 241 (traducción del Dr. R. Walton)

⁴⁵⁷ „Selbstliebe als Liebe zum Ich einer geraden Liebe. Mein Selbstwert als echter Vater, echter Freund und Selbstwert als auf den Anderen liebend Gerichteter, aber auch von der anderen Seite als der von dem Anderen Geliebte. Liebe deinen Nächsten als wie dich selbst. Ja, wann kann ich mich selbst lieben? Egoistische Selbstliebe ist nicht wahre Liebe, es ist Selbstgenuss; ich genieße meinen Reichtum, meine Macht, ich preise mich «glücklich»“ Hua XLII, pp. 469-470

⁴⁵⁸ „Das Werten des «unbeteiligten Zuschauers» und die Werte, die er «wirklich» nachverstehen kann. Werte, die jeder Beteiligte ursprünglich anschaulich haben kann“ Hua XLII, p. 351

⁴⁵⁹ „Eine Persönlichkeit hat in doppelter Richtung Wert, personalen Wert: 1) In der objektiven Richtung, in der sie beste objektive Werte erwirbt und praktisch wählt und damit den Bereich der objektiven Werte in der Welt erwidert; 2) in der egozentrischen Richtung, sofern sie als personales Individuum sich individuell entscheidet für das, was sie als dieses Ich liebend erfasst, erfasst als für sie Wert, als etwas, was wertlich ihr ursprünglichst eigen ist, als ihre ganz persönliche Sache und Angelegenheit“ Hua XLII, p. 356

- 1) El deber como la realización de lo mejor en el sentido de “lo objetivamente más valioso”. Este sería el caso de una elección en la que cada valor ponderado tiene un peso (*Gewicht*) objetivamente determinado e ir en contra de la elección del valor objetivamente más alto equivale a actuar irracionalmente (*unvernünftig*), deleitarse en un valor inferior;
- 2) El deber que determina a un sujeto en una situación en la que no hay posibilidad de elección, es decir, no hay posibilidad de cálculo axiológico ⁴⁶⁰

A través de esta distinción Husserl intenta llamar la atención sobre el hecho de que hay valores éticamente relevantes que, a diferencia de lo que exigiría el imperativo categórico kantiano, no pueden ser captados de manera objetiva por cualquier sujeto concernido y sometidos a leyes axiológicas de sumación y absorción: los valores subjetivos del amor. En otros términos, se trata del reconocimiento de que la decisión por un valor a menudo no es motivada por una intuición de un valor que cualquier sujeto podría reconocer si estuviera en mi posición, sino por una experiencia individual que proviene de lo profundo de mi identidad y se dirige a mí personalmente. De ahí que Husserl identifique la distinción entre los valores del amor y los valores objetivos con la distinción entre valores del amor y la “valoración del espectador desinteresado”. En este sentido Husserl distingue, más precisamente, no entre valores objetivos y valores subjetivos como si se tratara de dos grupos de valores, sino entre valores objetivos y el mismo valor objetivo como valor subjetivo del amor. Cabe agregar que entre los valores objetivos para los que continúa siendo válida la regla de la absorción Husserl sitúa a los valores estéticos de lo bello (*Schönheitswerte*). Se trata de los valores para los cuales, como vimos en el primer capítulo, es irrelevante la existencia del objeto. En un manuscrito de los años 20 sostiene que allí donde se trata de valores de lo bello “tiene lugar la ley de lo mejor entre lo alcanzable –lo que aquí sería el valor de belleza mayor-. Mientras que, por otro lado, cuando se trata de valores absolutos, no se puede hablar de un bien «mayor», ni de lo mejor y lo óptimo”. ⁴⁶¹ La idea central es que, frente a un valor surgido en el yo mismo, absolutamente arraigado a partir de su amor como amor absoluto, no hay posibilidad elección según el criterio de la absorción:

⁴⁶⁰ “Die wesentlichen Unterschiede des praktischen Sollens: (1) Das Sollen, das zum jeweilig praktisch Besten für mich gehört oder gehört zu Gütern als objektiven Werten und zu dem Besten als dem objektiv Wertvollsten unter dem Realisierbaren, zwischen dem die Wahl schwebt, wobei in der Wahl jedes sein Gewicht hat [...]; (2) Ein andersartiges Sollen” Hua XLII, p. 350

⁴⁶¹ Ms. A VI 30, 137 b

“En el caso de los valores (objetivos), tengo la elección, solo es necesario que ella sea racional (*vernünftig*), i.e, solo debería elegir lo mejor entre el bien práctico. En el caso de los valores que reciben su significado desde lo profundo de la personalidad y su amor personal no hay elección, no hay diferencias cuantitativas, no hay diferencias de peso (*Gewicht*), de importancia. Un valor que surge de mí mismo, por el cual me decido en cuanto éste que soy, en una amorosa entrega originaria, es prácticamente un deber incondicionado, absoluto, que me liga y compromete como este ser que soy. Decidirse contra él es ser infiel a sí mismo, es perderse, pecar contra sí mismo, traicionar el verdadero yo, actuar contra el verdadero ser propio (contradicción práctica absoluta)”⁴⁶²

En resumen, con estas formulaciones Husserl logra expresar una concepto de valoración que es afín al carácter no objetivante de la razón axiológica, al que nos referimos en el capítulo III y que no es definido en relación con su componente epistémico sino en relación con el carácter de la experiencia del deber ético: somos interpelados por un deber que nunca es para nosotros objeto de conocimiento y ninguna actitud teórica, distante y anónima puede dar cuenta de una demanda ética en la que el sujeto es llamado a hacerse cargo de una tarea que lo concierne de manera personal.

Llegado este punto, es necesario analizar con mayor profundidad el sentido del concepto husserliano de “deber absoluto” ¿Qué significa que algo sea “debido” o “exigido” de manera absoluta? Para una primera aproximación al concepto podemos decir que la noción de “deber absoluto” alude a la existencia de acciones que de un modo u otro debemos realizar. No se trata, naturalmente, de acciones a las que somos forzados por otras personas o que responden a factores que están fuera de nuestro control, al modo de una compulsión física, sino de acciones totalmente voluntarias; y que, sin embargo, no tenemos otra alternativa más que realizarlas. Un señalamiento quizás redundante a esta altura sobre el carácter absoluto del deber al que se refiere Husserl, es que se trata de un deber absoluto *ligado al hecho contingente de que soy la persona que soy*. Esto es, de un deber que se presenta como una exigencia absoluta a un sujeto determinado y con un campo de posibilidades prácticas configurado de una manera particular, y no a todos los hombres de manera universal. Y es precisamente esta dirección personal lo que otorga al deber en cuestión su carácter absoluto.

La descripción fenomenológica de este fenómeno y del tipo de situación al que da lugar, es abordada por Husserl mediante el caso del amor de la madre por su hijo, un caso en el que, como hemos visto, el amor tiene una raíz instintiva o biológica. En efecto, Husserl identifica la distinción arriba formulada entre valores objetivos-deber objetivo / valores subjetivos-

⁴⁶² Hua XLII, p. 356

deber absoluto, con la distinción entre valores objetivos-deber objetivo / deber materno-valor del hijo para la madre. El ejemplo del amor materno ha sido tomado en la discusión ética en múltiples ocasiones, como el caso paradigmático de un sujeto que no tiene la posibilidad de distanciarse de su situación y considerarla desde una perspectiva de tercera persona. Husserl enfatiza reiteradas veces este rasgo exclusivo del amor materno: la madre “no tiene ninguna elección y el valor que cualquier otro pueda reconocer no es determinante para ella”.⁴⁶³

El cuestionamiento de la ley de absorción mediante el ejemplo del amor materno fue originariamente sugerido a Husserl por Moritz Geiger. En Julio de 1909 Geiger realiza una visita a Husserl,⁴⁶⁴ que es documentada en el texto incluido como complementario N° 5 al volumen XXVIII de Husserliana titulado precisamente “la objeción de Geiger contra el imperativo de sumación”.⁴⁶⁵ Allí Husserl escribe sus impresiones sobre el tema, mostrándose aun reticente a aceptar una idea que finalmente será para él muy significativa: que hay casos en los que la determinación del deber ético no puede ser explicada mediante la doctrina de la sumación de valores y del bien práctico más alto. Como señalan U. Melle en la introducción al tomo XXVIII de Husserliana y A. Métraux en su texto sobre la relación entre Geiger y Husserl, en estas notas se trasluce que Husserl parece aún no comprender el alcance y la relevancia que tienen los comentarios de Geiger, y la amenaza que representan para su doctrina. El reconocimiento de la validez de la objeción de Geiger llegará recién varios años después. En un manuscrito de investigación de 1919/20, Husserl da crédito a este señalamiento realizado años antes y acepta que sería ridículo pretender que una madre sopesa si la preservación y el cuidado de su hijo es lo mejor en su ámbito de posibilidades prácticas.

466

“Si una madre tiene que elegir entre salvar a su hijo o a una persona que según su entendimiento es de gran importancia, ¿no debemos decir según la razón: ella como madre tiene una responsabilidad especial por su hijo; su obligación es criar a su hijo como un hombre de valor de la manera más plena tanto física como espiritualmente? Ella no tiene que sopesar, como haría un extraño, y poner al hombre de importancia antes que a su hijo”.⁴⁶⁷

⁴⁶³ Hua XLII, p. 351

⁴⁶⁴ Husserl data esta visita en 1907, pero ha sido posteriormente determinado que esta datación es producto de un error y que en verdad tuvo lugar en 1909. Cf. Melle, U., “Einleitung des Herausgebers“ en Hua XXVIII, p. XLVII.

⁴⁶⁵ Sobre la relación entre Husserl y Geiger ver también Métraux, Alexandre, “Edmund Husserl und Moritz Geiger“ en *Phaenomenologica 65: Die münchener Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975, pp. 139-168.

⁴⁶⁶ Cf. Hua Mat IX, p. 146 (Nota 1)

⁴⁶⁷ Hua XXVIII, p. 421

El deber absoluto de cuidar a su hijo se expresa a la madre en la forma de un “Tu debes y tienes que”⁴⁶⁸ (*Du sollst und du musst*), que se dirige a la persona y al que, de acuerdo con Husserl, “no subyace (*unterliegt*) ninguna fundamentación racional, incluso cuando ella es posible”.⁴⁶⁹ El carácter absoluto del deber fundado en la vocación personal radica, entonces, en que frente al “llamado” (*Ruf*) a cumplir con determinada tarea -en este caso, la vocación materna (*mütterliche Beruf*), que consiste en procurar el bienestar del hijo- la voluntad ya no se halla subordinada a leyes axiológicas objetivas. El deber absoluto adquiere el carácter de “la voz de la conciencia (*Stimme des Gewissens*) que puede exigir de mí algo que nunca consideraría como lo mejor en la comparación de valores”.⁴⁷⁰ La consecuencia de esto es que ante un conflicto entre valores absolutos, no tiene lugar la absorción de “lo bueno” por “lo mejor”, como prescribía la fórmula de Brentano, sino el sacrificio trágico de un valor por otro (*Wertaufopferung*). Así, la insuficiencia de la fórmula brentaniana salta nuevamente a la vista:

“La regla de Brentano es insuficiente. Cada uno tiene su deber absoluto y su elección se realiza en la pregunta «¿Qué debo?» y si tengo múltiples deberes «¿Qué es para mí lo necesario?», no simplemente «¿Qué es lo mejor en la comparación de bienes?». Tocar una sonata de Mozart es más bello que la crianza de un niño pero esto último es una obligación”.⁴⁷¹

Es preciso dedicar una mención a la forma peculiar en la que Husserl comprende la relación entre el valor de lo amado y el deber práctico en el amor materno. Me refiero con esto a que es válido preguntarse si, en este caso, el deber absoluto y el amor que está en su base surgen como una *respuesta* a la percepción del valor de lo amado, es decir, si es el valor intrínseco de lo amado lo que motiva el amor y el deber o si, de modo inverso, el valor de lo amado *deriva* del amor, si lo amado adquiere valor gracias a la dirección amorosa hacia él. En este contexto, Husserl reconoce, en efecto, que hay valores que dependen del objeto, de su peculiar modo de ser. En estos casos, es el valor que porta el objeto mismo, por ser el objeto que es, lo que *afecta* al sujeto y determina un deber. Pero hay otros casos en los que no es el modo de ser mismo del objeto lo que motiva prácticamente al sujeto y determina un deber, sino que “un

⁴⁶⁸ Otra alternativa de traducción de la expresión utilizada por Husserl (*Du sollst und du musst*) sería “Tu debes y no puedes menos que” o “Tu debes y es necesario que”. En esta fórmula el verbo “sollen” refiere al deber en sentido ético superior y el verbo “müssen” al carácter ineludible con el que el sujeto *vive* el deber.

⁴⁶⁹ Hua XLII, p. 392

⁴⁷⁰ “Die Stimme des Gewissens, des absoluten Sollens, kann von mir etwas fordern, was ich keineswegs als das in der Wertvergleichung Beste erkennen würde. Was für den wertvergleichenden Verstand Torheit ist, wird gebilligt als ethisch und kann zum Gegenstand größter Verehrung werden“ Hua XLII, p 392

⁴⁷¹ Ibid.

valorar amoroso irradia desde el yo hacia este objeto individual y le concede un valor, que como valor nacido de este yo es especial para él”.⁴⁷² De acuerdo con esto, el deber de la madre con su hijo no es determinado por un valor objetivo que ejerce una afección sobre ella, sino que irradia de su amor y, precisamente por este motivo, se trata de un valor cuyo sentido sólo puede ser vivenciado por un individuo (la madre) en relación con un individuo (el hijo).

⁴⁷³ En este sentido, Husserl sostiene:

“¿Puede cualquiera realmente y propiamente reconocer este valor práctico, el deber práctico de la madre como madre? Quien es madre puede reconocerlo por analogía, pero sólo en el sentido: lo que mi hijo significa para mí, significa (su hijo) para ella. En la intuición originaria cada madre puede vivenciar su deber materno solo en relación con su hijo”.⁴⁷⁴

Al tratarse de una forma del amor con una clara base instintiva, el caso del amor materno nos enfrenta de manera especial al problema de la racionalidad del deber absoluto. En el grupo de textos que analizamos en el transcurso del capítulo Husserl ha reconocido el problema que significa determinar el deber moral en función de la esfera de cercanía práctica y se ha preguntado si equivale esto a una especie de irracionalidad del deber fundado en el amor. Como hemos visto, el amor materno expresa de modo incomparable esta problemática al tratarse de un fenómeno que se caracteriza por su exclusividad: el valor del niño tiene un sentido que sólo la madre puede aprehender y sólo al interior de esta relación, inaccesible desde una perspectiva externa, se revela el deber en relación con él como una exigencia incondicionada. Ahora bien ¿es éticamente legítimo afirmar que la cercanía determina mi deber práctico? ¿es necesaria aquí también una justificación racional? Y, de ser así, ¿qué significa? De este modo, la cuestión de la validez del amor como motivo ético deriva en la pregunta con la que hemos comenzado el capítulo: la pregunta por la racionalidad del deber fundado en él. Los esfuerzos de Husserl en este punto, se dirigen a demostrar que el amor en sentido específicamente ético, que, como hemos visto, implica una forma de actividad configurada racionalmente, no contradice el hecho de que en su forma primaria sea un

⁴⁷² Hua XLII, p. 352. Esta distinción realizada por Husserl presenta una semejanza con la disputa entre lo que ha sido denominado “appraisal view” y “bestowal view of love”. Según la primera perspectiva, uno ama aquello que reconoce como siendo en sí mismo objetivamente (precedentemente) valioso, en este caso, el valor de lo amado es “la razón” del amor. Mientras que, de acuerdo con la “bestowal view”, el valor de lo amado deriva y depende del amor. En su obra *The reasons of love*, Harry Frankfurt defiende esta última posición, David Velleman, a quien también nos hemos referido, defiende la posición contraria. Para más detalles sobre la disputa entre ambas perspectivas Cf. Singer I., *The Nature of Love: Plato to Luther*, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, p. 3.

⁴⁷³ Cf. Hua XLII, p. 351

⁴⁷⁴ Ibid.

fenómeno de carácter instintivo. En otras palabras, alcanzar la dimensión ética no supone la negación del deber fundado en el instinto sino su transformación en un deber fundado en la evidencia:

“Todo instinto originario y <todo> instinto adquirido es ciego. Sin embargo, si uno se inicia, a través de la razón, en la consideración de valores y sigue las conexiones mediatas e inmediatas de valores, el impulso instintivo, que tiene el ciego carácter absoluto del «yo tengo que» (*Ich muss*) gana el carácter de un evidente «yo debo» (*Ich soll*), y se dirige necesariamente a valores, que me son revelados en la evidencia del «yo debo» (*Ich soll*)”.⁴⁷⁵

Es innegable que en el caso del amor instintivo es el impulso lo que determina un deber, pero este deber (*Ich muss*), que tiene el carácter de lo necesario, del “no tengo más remedio que” seguir el impulso y, de este modo, no constituye un deber en sentido ético, puede convertirse en un deber auténtico (*Ich soll*) sólo si se transforma en un deber “fundado en la evidencia”. Más adelante, en los momentos finales de la investigación, volveremos con mayor profundidad sobre el tema de la racionalidad del deber absoluto. Este es un tema fundamental pues si, para Husserl, el amor ha de ser comprendido en la esfera de la ética es porque se trata de un fenómeno que puede ser incluido en la esfera de la razón activa.

V. CONSIDERACIONES FINALES:

Que Husserl encuentre en el amor un motivo ético legítimo no supone una disrupción tajante en su pensamiento. Pues el reconocimiento del fundamento motivacional de la voluntad por medio de actos de la valoración, los esfuerzos por incluir a los actos de la conciencia afectiva bajo el concepto de razón y su defensa del estatus irreductible de la intencionalidad afectiva nos han permitido constatar, desde los comienzos de esta investigación, que ya desde los años de Göttingen ha defendido la relevancia ética de los sentimientos.

El caso del amor materno al que nos hemos referido en el apartado anterior y todas aquellas formas de amor que detentan una base predominantemente instintiva representan un desafío especial, no sólo para Husserl, sino también para toda teoría que intente hacer converger el amor con la perspectiva ética. En este sentido, hemos visto que el mandato ético de amar al prójimo no puede exigir de nosotros que amemos a los Otros del mismo modo en que la madre ama a su hijo, en la medida en que se trata de una perspectiva por principio inaccesible a aquel que intente aprehenderla desde un punto de vista externo. En este punto no debe

⁴⁷⁵ Hua XLII, p. 386

perdersse de vista que, mediante el ejemplo del amor materno, Husserl intenta poner de manifiesto del modo más paradigmático posible la experiencia en la que somos interpelados por un “llamado” o “vocación” que proviene de lo profundo de nuestra identidad personal. En este sentido, el deber de la madre y del padre constituyen también una vocación, claramente se trata de una vocación que pone en primer plano una experiencia única e incomparable, pero en cuanto vocaciones personales expresan el carácter absoluto de todo “llamado” a realizar una tarea.

Por otro lado, es fundamental tener en mente que las reflexiones de Husserl sobre el amor no se restringen al amor en su forma individual. En este sentido, hemos adelantado que el amor ético coincide con el amor cristiano en cuanto lleva implícita la tendencia a convertirse en “amor humano en general”. Husserl considera que, en virtud de que la vida ética de cada sujeto singular solo puede alcanzar su realización más alta en una comunidad ética donde no solo cada uno sino todos viven según su ideal, el verdadero amor ético tiene una tendencia a la extensión; se halla dirigido a la conformación de una comunidad que Husserl denomina “comunidad del amor” (*Liebesgemeinschaft*), y que constituye el *telos* absoluto de la comunidad intersubjetiva. De este modo, el objetivo final de la teleología de la intersubjetividad es que el amor, en cuanto fenómeno que primeramente se expresa en las relaciones recíprocas en la forma de una “unidad dual” (*zweieinigkeit*), se extienda hasta abarcar idealmente a toda la humanidad. Esto es, la unión dual está llamada a convertirse en “unión plural” (*Mehreinigkeit*):

“Por tanto, tendremos que separar amor y comunidad de amor en cuanto penetración amorosa hacia una personalidad comunitaria de las personas habitualmente separadas. El amor cristiano es, ante todo, únicamente amor. Pero se encuentra vinculada con la aspiración (necesariamente motivada por el amor) a hacerse una comunidad de amor lo más amplia posible. De este modo, la aspiración a entrar en relación con los hombres, a abrirse a ellos y a descubrirlos para sí, apunta, en conjunto, hacia una posibilidad práctica cuyas fronteras se encuentran fijadas a través del amor ético”.⁴⁷⁶

En resumen, el amor ético frente a otras formas de relación amorosa y niveles de relación intersubjetiva sobre los que puede fundarse tiene las características centrales de (1) consistir en un movimiento desde la interioridad de sí mismo hacia la interioridad del Otro que arraiga

⁴⁷⁶ Hua XIV, p. 175

de modo inigualable en la identidad propia y al mismo tiempo en la individualidad ajena;⁴⁷⁷ (2) implicar una tendencia a promover al Otro activamente en su desarrollo ético, “despertarlo” éticamente; (3) estar íntimamente ligado a la aspiración de devenir una comunidad lo más amplia posible. A fin de esclarecer con mayor precisión este último punto, en el siguiente capítulo nos dedicaremos a analizar el sentido específico en el que la realización del “sí mismo” de cada yo singular no sólo no entra en contradicción con la extensión universal del amor al prójimo en una comunidad abierta, sino que en tal tendencia a la expansión universal alcanza su mayor profundidad.

⁴⁷⁷ En este sentido Husserl sostiene que “El amor es un agrado que se dirige desde mi interioridad como este yo hacia el otro, en el que el otro gana para mí un valor único” Hua XLII, p. 354; “la valoración personal tiene un doble sentido, toda valoración es efectuada desde el yo, pero sólo la valoración amorosa está arraigada de modo originario en mí como el que soy y al mismo tiempo en el contra-yo de otro modo correlativo” Ibid.

CAPÍTULO 8: LA RELACIÓN CON EL OTRO EN EL AMOR ÉTICO. EL SACRIFICIO Y EL TRASPASAMIENTO DE SÍ MISMO EN EL AMOR AL PRÓJIMO

“<La fenomenología> muestra cómo, en el auténtico amor al prójimo, el Otro no es temático como objeto en el mundo, como algo real, sino que el Otro es como contra-yo (compañero), y cómo en el amor tiene lugar trascendentalmente una unificación personal, esto es, permanente, por más que a la vez aparezca mundanizada” (Hua XLII, 433)

I. INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior realizamos una presentación de los motivos por los cuales Husserl encuentra en el amor el fenómeno más apropiado para expresar el carácter personal del “ser llamado” (*Angerufen-Sein*) a la realización de un deber que se presenta al sujeto con carácter absoluto, es decir, que se sitúa más allá de toda posibilidad de legitimación por medio de criterios neutrales de racionalidad axiológica. De este modo, la consideración del amor como fuente de normatividad ética permitió a Husserl plantearse de modo crítico ante su apropiación temprana de la formulación brentaniana del imperativo categórico en cuanto “imperativo de la absorción”. Esta nueva concepción del deber práctico se asienta en la profundización de la ontología del ser personal (tema desarrollado en el capítulo IV) y corre paralela a una nueva concepción de los valores relevantes para la ética, más específicamente, a la distinción establecida entre los valores del amor y los valores de la absorción, es decir, aquellos valores que cualquier “espectador desinteresado” podría captar de manera objetiva en una situación determinada. Lo propio de los valores del amor, según hemos visto, es el carácter individual y absoluto de la demanda que nos imponen, experiencia que, en los manuscritos tardíos que hemos comenzado a analizar, Husserl ilustra apelando al deber fundado en el valor del hijo para la madre. Así, “la ética del amor” supone una reformulación de la experiencia del “ser llamado” a la realización de una tarea ética y un desplazamiento desde la idea de una exigencia formal de validez dirigida a un sujeto anónimo que compara valores, hacia la tematización de un “estar concernido” (*betroffen*) de carácter afectivo, concreto y personal. A fin de esclarecer la concepción husserliana del amor como fenómeno ético, podría pensarse que, más allá de las diferencias entre ambas perspectivas, así como para Kant al darse de la ley moral corresponde un sentimiento de respeto (*Gefühl der Achtung*), en

la ética husserliana el amor puede ser comprendido como aquello que expresa la textura afectiva del “ser llamado” al cumplimiento de una tarea.

En lo que concierne al análisis del deber fundado en el amor instintivo de la madre y el padre por su hijo, hemos subrayado dos cuestiones. Por un lado, que al referirse a este tema Husserl intenta poner de manifiesto del modo más paradigmático posible la experiencia en la que somos interpelados por un llamado que proviene del núcleo profundo de nuestra identidad y que sólo cobra su significado pleno en relación con ella. En este sentido, el deber de la madre y del padre, en cuanto vocaciones, expresan el carácter absoluto de todo llamado a realizar una tarea que nos concierne de manera personal. Con todo (y este es el segundo aspecto que hemos subrayado), recién cuando el amor en su forma instintiva es asumido de forma activa, es decir, cuando es activamente retomado según sus motivaciones internas, puede convertirse en un deber fundado en la evidencia y, de este modo, comenzar a formar parte de la teleología del desarrollo ético. La evidencia, por su parte, no es resultado en este caso de un cálculo del peso objetivo de las alternativas en juego sino del reconocimiento del valor absoluto del prójimo.⁴⁷⁸ De este modo, el auténtico amor ético supone un traspasamiento de la pasividad, que se expresa en la conciencia del deber y en una decisión activa. La decisión, señala Husserl, “debe ser una decisión libre, y es libre si no me dejo inducir, si no cedo pasivamente, sino que activamente, desde el yo, a partir del valor, constituyo espontáneamente, originariamente, doy cumplimiento a las intenciones valorativas”.⁴⁷⁹ La madre y el padre sienten el impulso de promover el bienestar del hijo, este impulso hace su aparición primaria en la forma del instinto: el querer el bien del hijo es primeramente “directo, irracional, valorado y promovido sin fundamento” pero la finalidad es la reflexión racional y la manifestación o desvelamiento (*Enthüllung*) de los fundamentos ocultos en esa primera dirección necesariamente ciega de todo instinto.⁴⁸⁰ En este sentido, decimos que, sin negar su fundamento pasivo-instintivo, el amor en cuanto fenómeno ético supone un momento activo de reflexión sobre los motivos que operan de modo latente y de auto-determinación en función de tal desvelamiento reflexivo. En otras palabras, el llamado a cumplir una tarea ética se dirige siempre al yo activo. La necesidad de este momento de “corte” respecto de las determinaciones pasivas y de traspasamiento del orden natural es una exigencia que tiene lugar ya en el seno de las relaciones familiares, que expresan la “proto-forma” (*Urform*) del

⁴⁷⁸ „In jedem Fall ist Liebe auf die Person individuell bezogen, aber darin zugleich bezogen auf den Wert der Person. In der Liebe liegt eine Evidenz des «mir wert und lieb». Aber diese Evidenz hat ihre unbestimmten Horizonte. Frage ich, was ich an ihm liebe (sofern ich ihn eben, als wer er ist, als Ich liebe), so sind es Wertigenschaften und Eigenschaften der Wertentwicklung“. Hua XLII, pp. 354-355

⁴⁷⁹ Hua XLII, p. 357. Sobre la libertad del yo ante el “llamado” véase también Hua XLII, p. 359

⁴⁸⁰ Cf. Hua XLII, p. 383

amor al prójimo ⁴⁸¹ y, como hemos intentado mostrar desde los comienzos de la investigación, constituye el fundamento último sobre el que se asienta la posibilidad de la vida ética.

Ahora bien, ¿qué podemos decir acerca de los Otros que son objeto de la dirección amorosa? Claramente, la relación existente entre los miembros de la familia y especialmente el vínculo de la madre con su hijo expresan el caso de máxima cercanía pues, como Husserl sostiene con claridad, entre los hombres de su entorno nadie es más prójimo para la madre que su hijo. ⁴⁸²

¿Debemos concluir, de este modo, que el amor restringe su círculo a aquellos que son parte de mi entorno más cercano, a quienes son “mis prójimos” en el sentido más concreto?, ⁴⁸³ ¿qué sucede entonces con la exigencia de traspasar la esfera egológica?, ¿cuál es el verdadero alcance del amor al prójimo? Se trata de la pregunta por la posibilidad de fundar una comunidad a partir de un fenómeno que, en su forma originaria, se caracteriza por su exclusividad. En palabras de Husserl, del problema de “la ampliación del amor al Otro al amor universal del prójimo”, el amor *a todos los otros*. ⁴⁸⁴

Bajo estas consideraciones, que han tenido como finalidad arrojar luz sobre algunos puntos oscuros que nos dejó el capítulo anterior, se vuelve necesario profundizar el análisis allí apenas esbozado sobre la forma particular de relación intersubjetiva que tiene lugar en el amor. Mas precisamente, para fundamentar la idea de que la consideración del amor como fuente de normatividad ética expresa el nivel superior de unificación interpersonal y de auto-traspasamiento de la esfera egológica, debemos esclarecer cuáles son los rasgos particulares de la dirección amorosa hacia el Otro y evaluar en qué medida ellos pueden fundamentar la extensión universal del amor en una comunidad abierta. A la luz de este objetivo, el presente capítulo se dedicará a analizar, en primer lugar, el modo en que la relación de identificación con el Otro en el amor tiene como contraparte una actitud de sacrificio (*Opfer*) y de entrega (*Hingabe*) que Husserl caracteriza como un “olvido de sí mismo” (*Selbstvergessenheit*) y los motivos por los cuales, para ilustrar esta forma de unión intersubjetiva, Husserl se refiere a una segunda forma de empatía asociada a un “hundirse en el Otro” (*Hineinversenken*) que se distingue del “trasladarse en el Otro” (*Hineinversetzen*) inherente a la empatía objetivante. Sobre la base del análisis de estos rasgos de la relación con el Otro en el amor se abordarán, en un segundo momento, las condiciones para la conformación de la comunidad del amor ético, como la forma más alta de socialidad en la que los sujetos se apoyan libremente unos a otros en la realización de su llamado. Deberá quedar de manifiesto que, si bien el amor es

⁴⁸¹ Cf. Hua XLII, p. 512

⁴⁸² Cf. Hua XLII, p. 384

⁴⁸³ Cf. Ibid.

⁴⁸⁴ “Erweiterung der anderen Liebe zur allgemeinen Nächstenliebe”. Hua XLII, p. 432

originariamente una relación uno a uno, es decir, es amor por una persona considerada en su individualidad concreta, la configuración del amor como un fenómeno ético, supone una actitud de apertura cada vez mayor, que fundamenta la posibilidad de extensión universal del reino del amor.

II. EL SACRIFICIO DE SÍ MISMO EN EL SACRIFICIO DE UN VALOR ABSOLUTO. INTRODUCCIÓN A LA TEMÁTICA DEL SACRIFICIO PRÁCTICO.

En un texto de noviembre de 1931, titulado “Personale Wertè und Sachwerte. Liebe im echten Sinn. Absolute individualwerte und relative Werte. Opfer von Werten und Absorption von Werten” Husserl aborda la temática del sacrificio (*Opfer*) en relación con el conflicto ético al que da lugar la elección entre valores absolutos. Si bien esta no es la única perspectiva desde la cual puede abordarse el tema, pues, como veremos más adelante, el sacrificio no es solo sacrificio de un valor por otro valor sino también sacrificio de sí mismo por el Otro y por la comunidad, comenzamos abordando el primer aspecto planteado ya que nos permitirá sentar las bases para comprender con mayor claridad el marco en el que se inscribe el tema y, especialmente, el modo en que, a partir de allí, Husserl concibe el sacrificio en la relación con el Otro, que es el punto que nos interesa especialmente. Antes de continuar debemos advertir que no se trata de un tema que haya estado totalmente ausente en el pensamiento de Husserl en los años anteriores. Ya en un texto de 1909 (publicado como texto complementario en Hua XXVIII) Husserl se refirió al tema del sacrificio en términos de una “renuncia” a un valor infinito, a la tragedia de la voluntad, y se preguntó en qué casos es posible hablar de sacrificio en la elección y en qué condiciones se puede afirmar que se trata de un sacrificio realmente moral.⁴⁸⁵ Sin embargo, en ese contexto el tema no ha tenido el rol central que Husserl le asignó en textos posteriores, como el que analizamos a continuación.

En el capítulo anterior hemos adelantado que, a diferencia de lo que sucede en una elección entre valores objetivos, ante una elección entre valores individuales absolutos, no tiene lugar la “absorción” de lo bueno por lo mejor, como prescribía la formulación temprana del imperativo categórico. En virtud de esto, Husserl concluye que un valor individual, es decir, un valor que proviene de la individualidad de la persona y de la individualidad de lo valorado no puede nunca ser absorbido por otro valor, sino sólo sacrificado (*geopfert*) y que, en este caso, “la elección fundamenta un conflicto interno irresoluble”.⁴⁸⁶ Ahora bien, ¿cómo surge

⁴⁸⁵ Se trata del texto complementario N° 6 “Ethik und Moralphilosophie. <Die Aufopferung von Werten und die Tragik des Opfers>”. Hua XXVIII, pp. 420-421

⁴⁸⁶ Hua XLII, p. 466

el conflicto y en qué medida puede hablarse aquí de “sacrificio”? Hemos visto que la vocación establece un deber absoluto (*absolutes Sollen*) que otorga a la vida de cada sujeto una meta en función de la cual es configurada cada acción y que el deber absoluto determina un ámbito de valores subjetivos del amor a cuya realización comprometemos cada una de nuestras decisiones. Al sostener que los valores absolutos no pueden ser absorbidos por otros valores, nos referimos a que no conforman entre ellos una jerarquía y, de este modo, no admiten gradaciones. Los valores absolutos son valores a los que adherimos completamente, que no pueden ser comprometidos sin comprometer nuestra propia identidad personal. Esto es así en la medida en que, para Husserl, decidirse por una vocación y por un reino de valores del amor es decidir quienes somos, no solamente qué hacemos. La elección de valores absolutos del amor no resulta de un cálculo sino que está ligada a la singularidad de cada sujeto. Si bien para descubrir y comprender cuál es nuestra vocación, descubrir el “yo verdadero”, es necesaria una actividad reflexiva sobre nuestra vida y nuestra identidad, la relación de cada sujeto con su deber absoluto no es a la manera del cálculo: asumimos una vocación porque somos “llamados” a realizar un ámbito de valores determinado, no tomamos esta responsabilidad calculando que la realización de cierto valor sería beneficiosa (en sentido instrumental) para nuestra vida. Ahora bien, lo central es que, al establecer una meta ética para la totalidad de su vida, la vocación y el deber absoluto sitúan al sujeto ante la responsabilidad de tomar ciertas decisiones que pueden no ser aquellas universalmente consideradas como las mejores posibles en una situación dada. En este contexto, Husserl sostiene que lo que es una “necedad” (*Torheit*) para el entendimiento que compara valores (*wertvergleichenden Verstand*), es decir, lo que según la regla de la absorción no podría nunca ser considerado como “lo mejor”, puede ser aprobado y convertirse en objeto de gran honor.

487

El conflicto o dilema ético al que hemos hecho referencia al comienzo surge en virtud de que Husserl admite que (tal como efectivamente sucede) cada individuo puede tener más de una vocación y, por tanto, más de un deber absoluto. En nuestra vida nos comprometemos con más de un ámbito de valores, y todos ellos son absolutos en la medida en que constituyen quienes somos. Así, asumir la vocación de ser padres, para tomar el ejemplo tan mencionado por Husserl, no significa que no podamos también asumir la vocación por la ciencia o por la filosofía y dedicarnos también a la realización de los valores correspondientes a esta esfera. Este compromiso con múltiples vocaciones es lo que explica que en ocasiones nos enfrentemos a dilemas éticos que requieren un sacrificio del que, de acuerdo con Husserl, no

⁴⁸⁷ Cf. Hua XLII, p. 390

podemos escapar. En suma, el deber absoluto nos sitúa en una posición que requiere absoluta responsabilidad por nuestra vocación, los valores que supone y los sacrificios que requiere. Uno de los ejemplos presentados para ilustrar el dramatismo al que da lugar tal situación pone nuevamente en primer plano el deber del padre con su hijo. En referencia al sacrificio de Abraham, dice Husserl allí:

“Abraham sacrifica a su hijo para ser obediente a Dios. Si Dios hubiera aceptado el sacrificio, la conciencia de haber hecho lo que debía ser hecho no hubiera abolido el conflicto permanente para toda la vida, que consiste en que el «valor absoluto» de la vida del niño para Abraham es algo que él debe promover, la crianza y el cuidado de su vida confiados a él no podrían ser abolidos y la renuncia a esta «obligación», es decir, el aniquilamiento de este valor en la realidad es y permanece siendo un desvalor que Abraham asumió como sacrificio. Permanece ahora como una carga en el alma”.⁴⁸⁸

Cabe señalar que las reflexiones de Husserl sobre el sacrificio de Abraham en este punto no versan sobre la pregunta (es decir, sobre la sospecha) acerca de si el “llamado” en cuestión es realmente un llamado divino o un llamado que proviene, por así decirlo, “del mal”, como ha sido tematizado por otros filósofos.⁴⁸⁹ En otras palabras, no se trata aquí de un análisis psicológico de la angustia de Abraham y de su fe en que de algún modo recuperará a su hijo, sino de concentrarse en el dilema planteado por la situación en la que dos valores absolutos entran en conflicto (en este caso, el conflicto entre el amor al hijo y el amor a Dios). Como ha sostenido acertadamente S. Loidolt, “si bien la ética tardía de Husserl está impregnada de elementos cristianos, la refinada cultura de la constante auto-sospecha y el concepto de mal (radical) no pertenecen a ella”.⁴⁹⁰ Lo que se intenta poner de relieve a través de este ejemplo es más bien el hecho de que hay casos en los que la elección ante la que nos hallamos en una situación determinada no puede de ningún modo ser *exitosa*. En otras palabras, que tratándose de valores absolutos no hay posibilidad de resolución del dilema planteado por medio del “cálculo” y “comparación” de alternativas según criterios objetivos. El sacrificio, en este caso, no está basado en una determinación comparativa de qué es lo correcto sino en el amor absoluto de un ámbito de valores. Se trata de una tragedia cuyo desenlace siempre será negativo, siempre nos hallaremos ante una pérdida cuyos efectos en la mayoría de los casos

⁴⁸⁸ Hua XLII, pp. 466-467

⁴⁸⁹ Cf. especialmente Kierkegaard, *S. Temor y Temblor* (Madrid, Tecnos, 2000)

⁴⁹⁰ Loidolt, Sophie, „Ist Husserls späte Ethik „existenzialistisch“? Überlegungen zu Texten der „Grenzprobleme“ (Hua 42)“, en *Journal Phänomenologie*, vol. 36, 2011, p. 41

serán perdurables. A esto se refiere Husserl en el texto citado al afirmar que el sacrificio “permanece como una carga en el alma”.

Consideremos ahora otro ejemplo similar, mencionado también por Husserl en diversas oportunidades a propósito de este tema: la elección de sacrificar a mi hijo por el valor de la patria en una situación de guerra. En un texto que data de 1926, es decir, de algunos años antes, Husserl se pregunta en relación con esta posibilidad: “¿puedo afirmar que la ruina física y psíquica de mi hijo es mejor que la ruina de mi patria?”⁴⁹¹ Si bien las respuestas que ofrece allí no son concluyentes, en virtud de que en estos manuscritos en muchas ocasiones Husserl solo plantea el carácter dilemático de la temática ofreciendo una respuesta para dar paso inmediatamente a una objeción, sus observaciones ponen de manifiesto que el conflicto tal como es planteado, deriva precisamente del carácter “incomparable” e “inconmensurable” de los valores absolutos en juego. Al hablar de inconmensurabilidad o, para utilizar el término de Husserl, “incompatibilidad” (*Unverträglichkeit*) nos referimos a que se trata de valores que en una situación dada no pueden ser realizados de modo simultáneo. El carácter “incomparable” de los valores de los que se trata, alude, por su parte, a que, como hemos ya mencionado, no puede determinarse que uno de ellos sea “mejor” que el otro, no hay una regla objetiva que nos indique cuál es la mejor opción en cada caso. De este modo, la respuesta a la pregunta planteada por Husserl sería negativa, pues tal comparación es imposible.

En resumen, ante tales conflictos es imposible obtener conformidad total, pues sea cual sea la elección uno de los valores será sacrificado. De este modo, Husserl se opone a la idea según la cual es posible obtener una satisfacción en el sacrificio, es decir, a la idea de un “sacrificio feliz”, al sostener enfáticamente que “el sacrificio no produce alegría, por mucho que una alegría posteriormente pueda acallararlo, por ejemplo, en la victoria cuando se ha realizado un sacrificio por la patria”.⁴⁹² Lo mismo vale para la situación en la que una madre durante una

hambre quita a otra persona el alimento para saciar el hambre de su hijo y evitar su muerte.⁴⁹³ Naturalmente, las situaciones a las que nos referimos no son situaciones que necesariamente debemos experimentar en nuestras vidas, pero lo relevante es que, si sucede que por motivos contingentes que no dependen de nuestra voluntad (como en el caso señalado de la guerra) nos encontramos ante tales situaciones, el conflicto o dilema planteado es irresoluble. Claramente, hay formas en las que puedo intentar evadir la tragedia dándome

⁴⁹¹ Hua XLII, p. 347

⁴⁹² Hua XLII, p. 466.

⁴⁹³ “Wie ist es, wenn eine Mutter in der Hungersnot, <um> ihr Kind zu retten, einem anderen Kind das Essen fortnimmt? Wie ist es, wenn sie bei äußerster Lebensgefahr, um das Kind zu retten, einen Anderen, der in derselben Not ist, ins Wasser stößt? Was heißt das und wie weit reicht das „Liebe deinen Nächsten“?“ Hua XLII, pp. 466-467

algún tipo de auto-justificación por mi decisión. Con todo, esta no es más que una forma de evadir la responsabilidad verdadera que nos cabe por la decisión que tomamos. Enfrentar la tragedia del sacrificio es inevitable.

El carácter trágico de la situación salta a la luz de modo especial cuando consideramos que el sacrificio de un valor que es absoluto para mí equivale a un sacrificio de mí mismo. No es una situación ante la cual puedo mantener una distancia, en cuanto el valor que sacrifico involucra algo que me define y me compromete como el que soy (esto es precisamente lo que lo convierte en un valor absoluto), en cierto modo, la renuncia a él deriva en un conflicto conmigo mismo y equivale a una pérdida de mí mismo. Cuando sacrifico un valor o un bien, me sacrifico a mí mismo en virtud de que adherir a él es lo que me hace ser el que soy. En este sentido, Husserl sostiene que “El bien al que se renuncia, que se sacrifica, es y continúa siendo un valor del amor, un valor para mí; y como individualidad personal en tal elección estoy en contradicción conmigo mismo. Al sacrificar un bien, me sacrifico a mí mismo y el dolor del sacrificio es insuperable”.⁴⁹⁴ Por más necesario que pueda ser el sacrificio de un valor absoluto del amor siempre traerá consigo la tristeza por la pérdida de algo irremplazable y la conciencia de “pecar contra sí mismo” (*sich versündigen*). Husserl sostiene que en el sacrificio de un valor absoluto por otro valor pecho contra mí mismo incluso cuando tal preferencia (*Bevorzugung*) sea absolutamente debida. En esto consiste la tragedia de la existencia humana: asumir el deber de decidirse por un reino de valores y confrontarse con la necesidad de sacrificarlos.

“Tragedia del conflicto personal: no sólo debo renunciar a un «bien», privarme de un placer, sino que cuando en caso de incompatibilidad me decido por uno de ellos, pecho contra un deber absoluto. La preferencia puede ser «evidente» y ser algo absolutamente debido, y sin embargo debo pecar contra mí mismo: para actuar conforme al querer de lo superiormente justo (*um höheren Rechtes willen*), debo hacer algo que es, sin embargo, injusto para mí”.⁴⁹⁵

Para comprender las afirmaciones de Husserl sobre la temática del sacrificio práctico debe considerarse que ellas se inscriben en el marco de sus reflexiones acerca del sentido de la vida ética en un mundo en el que los determinantes fácticos amenazan la posibilidad del hombre de alcanzar sus metas. En otras palabras, el dilema ante la elección de valores absolutos y el tema

⁴⁹⁴ Hua XLII, p. 415

⁴⁹⁵ Hua XLII, p. 352. Esta idea según la cual el sacrificio de un valor absoluto del amor implica una contradicción consigo mismo y una pérdida de sí mismo, fundamenta la presunción de que la fuente del “llamado” del amor al que se refiere Husserl es la interioridad del “yo verdadero” o “auténtico”.

del sacrificio expresan la tensión existente entre las metas humanas y todo lo que Husserl agrupa bajo el rubro de “lo irracional”, a saber, el azar, la enfermedad, la irrupción de la violencia natural, la necesidad, la locura, el egoísmo, etc. Husserl se ha referido a la vida humana como algo que se halla siempre rodeado de un “horizonte oscuro de falta de sentido”⁴⁹⁶ y se ha preguntado qué ocurriría si la voluntad libre no fuera más que una apariencia, en sus palabras: “si yo fuera un juguete de fuerzas ciegas que rigen mi vida y el mundo entero y producen en mi la ilusión de un libre poder obrar”.⁴⁹⁷ En virtud de que tanto la certeza de la muerte, como el resto de los modos de incertidumbre respecto de la finalidad de las acciones se alzan como obstáculos entre el ser humano y su búsqueda de sentido, cabe preguntarse ¿qué sentido tiene la vida? y más importante aún, ante este estado de cosas, ¿qué sentido tiene la opción por la vida ética? Uno de los textos más importantes sobre este tema, al que ya nos hemos referido en otra ocasión, es el publicado como texto N° 24 en Husserliana XLII bajo el título “Valor de la vida, Valor del mundo”. Este texto tiene como uno de sus núcleos centrales precisamente el interrogante acerca de la correcta actitud del ser humano que aspira a la felicidad en un mundo cuyo sentido racional es interferido por diversas formas de negatividad. El punto de partida de la reflexión de Husserl es la constatación del innegable hecho de que nuestras acciones son acompañadas de cierta inquietud que responde a una inseguridad general de la vida. Esto es, nunca tendremos la certeza de que nuestros esfuerzos por realizar “lo mejor posible”, como prescribe el imperativo categórico, tendrán como correlato una acción exitosa. La vida feliz es un caso límite difícilmente alcanzable que consiste en el cumplimiento total de nuestras expectativas. Sin embargo, es innegable que no sólo fallamos a menudo en alcanzar el fin de nuestras aspiraciones sino que incluso nos ponemos metas que no superan un examen crítico y que finalmente no nos pueden satisfacer. Bajo estas consideraciones Husserl concluye en el mismo texto que “generalmente el hombre vive una vida infeliz”.⁴⁹⁸ Ante este estado de cosas, sus reflexiones intentan poner de relieve que ni la inseguridad general de la vida, ni aun

⁴⁹⁶ Hua XLII, p. 304; 309

⁴⁹⁷ Hua XLII, p. 306

⁴⁹⁸ “Ein seliges Gesamtleben überhaupt wäre also ein einheitliches Leben, das nach allen seinen Intentionen, nach all seinem Streben, immerfort in der Form reiner Erfüllung verlief. Wo die Erfüllungen nur momentane Befriedigung sind, sich nachher als unreine und unechte herausstellen, also die Unruhe neuer Spannungen erwächst, wo das in einer Strecke schon als Seligkeit erlebte Leben nachträgliche Umwertung erfährt, wo die wirklich oder vermeintlich erzielten Werte mit anderen ebensolchen in Streit geraten, da kann das Ich an ihnen nicht beruhigt festhalten, es muss seine Ziele und seine Werke preisgeben (...) Blinde Leidenschaft, Gewohnheit, Zufall, fremder Zwang hemmen zudem ein Leben in wirklicher Einstimmigkeit und Befriedigung. Trotz einzelner echter Seligkeiten kann das Gesamtleben in sich unstimmtig und vom Bewusstsein der Unwertigkeit begleitet sein. So lebt der Mensch alles in allem ein unseliges Leben; immerfort ist er besorgt um seine erworbenen Werte, ob sie standhalten werden, ob das Ich an ihnen noch freuen, ob es eine feste Gutwert als seine Umwelt sich erhalten kann, immerfort wird der Mensch der Sünde inne, des Falles in unwertiges Tun aus Leidenschaft“. Hua XXXV, p. 44

la constatación certera de la propia muerte deben menoscabar la posibilidad del hombre de conducir éticamente su vida. Dice Husserl allí:

“Debo decidirme, pero en todo momento puedo equivocarme, en diversos órdenes de cosas puedo fracasar, y no sólo puedo apreciar equivocadamente los valores mismos, sino calar equivocadamente el curso del mundo. A pesar de todo, actúo, no me dejo paralizar, y dejo estar al azar, la fatalidad, la muerte, la enfermedad, el fallo posible de mis propias fuerzas; quiero decidirme según mi leal saber, entender y poder, quiero «recogerme», quiero «tensarme», quiero hacerlo al sopesar y luego al llevar a cabo. ¿Pero cómo puedo hacerlo si no creo que eso sirva de algo?»⁴⁹⁹

Actúo racionalmente desde un punto de vista práctico si quiero lo mejor posible y me esfuerzo hacia ello sin excepciones. Esto significa que, ni el azar, ni lo contingente o accidental pueden atentar contra el sentido que la orientación hacia lo superior confiere a la acción del hombre en el mundo. Nuevamente Husserl pone como ejemplo el carácter absoluto del deber de la madre por la preservación de su hijo incluso ante posible constatación de la carencia del sentido del mundo:

“La madre podría saber que el mundo «no tiene sentido», que mañana podría sobrevenir un diluvio que anulara todos los «valores»; ella podría estar convencida de que, aunque ninguna probabilidad concebible hablara a favor de ello, sin embargo era indudable que algo semejante «alguna vez» sobrevendría [...] La madre justa diría entonces: eso puede ser, y por cierto que sea, es mil veces más seguro que yo no debo abandonar a mi niño, que debo cuidarlo amorosamente, y que su buen devenir corporal y espiritual y, por ese medio, su bienestar, son un valor absoluto que me debo proponer como fin; si yo vivo de acuerdo con eso, entonces en esa medida yo misma soy buena y estoy en mi deber, y eso es y sigue siendo bueno, tenga el mundo en adelante «sentido» o no lo tenga”.⁵⁰⁰

Lo central es que esta exigencia de vivir de acuerdo con el deber de buscar lo mejor posible sin excepciones, se extiende a “todo lo ético”: “Los seres humanos a bordo de un barco destinado a hundirse, sabiéndolo, podrán actuar éticamente todavía como seres humanos auténticos, actuando amorosamente los unos para con los otros”.⁵⁰¹ Lo que se halla a la base de esta idea es la convicción de que lo probable sucede, de que las expectativas se cumplen, y

⁴⁹⁹ Hua XLII, p. 304. La traducción de la cita pertenece a Julia Iribarne, “Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad”, *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol. III, 2009, pp. 798

⁵⁰⁰ Hua XLII, p. 310 (803)

⁵⁰¹ Hua XLII, p. 3010 (803-804)

de que yo ahora puedo elegir en un mundo circundante fijo y previsible, puedo buscar lo mejor. Las fuerzas del hombre son finitas y los logros individuales limitados. Sin embargo, piensa Husserl, al mundo circundante del sujeto es inherente la idea de un mundo que propone al hombre tareas que en principio son realizables. Así, lo que es rechazado desde el punto de vista teórico, la sobrevaloración de las posibilidades, debe ser recuperado en el ámbito práctico a modo de exigencia categórica. En síntesis, el reconocimiento de que nuestra experiencia sufre decepciones y cancelaciones no conduce a la ética husserliana a una aceptación pasiva del destino. Por el contrario, Husserl expresa su convicción de que ellas pueden ser el punto de partida de una deliberación, una motivación para la crítica y para la reorganización de nuestra propia vida según un ideal de la razón.

Como vemos, el tema del sacrificio, en el sentido en el que lo hemos presentado hasta aquí, es una de las formas en las que Husserl expresa el enfrentamiento entre el ser humano que aspira a la razón, que se esfuerza por realizar el ideal de la comunidad ética, y la posible carencia de sentido de la existencia. Este enfrentamiento pone en primer plano un momento en el que hace su aparición un “sin embargo”, un “no obstante”, una confianza en que “todo se dirige al bien, y al final todo va a estar bien”.⁵⁰² Para comprender esto debemos recordar que, sea cual sea nuestra vocación o llamado individual, estamos también llamados a elegir la mejor vida posible, i.e., la mejor vida que podamos vivir.⁵⁰³ En su singularidad, cada sujeto está llamado a cumplir con el imperativo absoluto de vivir su vida “a partir de ahora, en todos sus actos, en todos sus contenidos de vivencias, de modo que sea mi mejor vida posible, es decir, lo mejor que yo puedo”.⁵⁰⁴ Esto es, si bien la vocación nos otorga las bases para juzgar la corrección e incorrección de nuestras acciones y determinar la razonabilidad de las opciones según una meta personal, nuestra responsabilidad, nuestro deber absoluto, va más allá de la vocación individual. El deber absoluto no sólo define quién es cada uno y lo compromete con la responsabilidad de realizar sus metas personales sino que lo sitúa también en la comunidad y, de este modo, lo enfrenta, al mismo tiempo, a su responsabilidad respecto de los Otros sujetos y sus vocaciones. Por este motivo, como hemos señalado insistentemente, seguir el “llamado” a realizar una vocación no puede conducirnos a una posición de aislamiento respecto de los Otros: la realización teleológica de mi vocación individual es parte de la realización del *telos* de la comunidad y así, si el Otro no puede realizar su propia vocación, tampoco mi *telos* y el

⁵⁰² „Alles wendet sich zum Guten, und letztlich ist alles gut. Ich vertraue darauf; all mein Leben im absoluten Sollen, alles Leben gegen Ewigkeitswerte gewinnt Kraft und Schwung aus diesem Vertrauen“ Hua XLII, p. 242

⁵⁰³ A esto nos referimos en el capítulo IV mediante el concepto husserliano de “Universalberuf”, que correspondería a un concepto amplio de “vocación”, la vocación humana auténtica.

⁵⁰⁴ Hua XXXVII, p. 252

de la comunidad pueden realizarse. Su *telos* y el mío son distintas perspectivas del mismo *telos* de orden superior y están inextricablemente unidos.

A la luz de esto podemos comprender por qué hemos sostenido, al comenzar nuestra exposición, que en la ética husserliana el sacrificio no es solo sacrificio de un valor por otro valor y de un bien por otro bien, es decir, que no sólo expresa el conflicto conmigo mismo, sino que es también un sacrificio más amplio de uno mismo por el Otro. Este otro aspecto del sacrificio práctico, que aparece ligado a lo que podemos llamar un “carácter positivo” de la acción ética y que puede ser considerado como la contraparte de la identificación afectivo-volitiva inherente al amor, adquiere, en términos de Husserl, la forma de un “olvido de sí mismo” o “auto-olvido” (*Selbstvergessenheit*). Al relacionar la dirección amorosa hacia el Otro con una forma de sacrificio Husserl intenta expresar que amar es olvidarse de sí mismo para vivir en el Otro. En lo que sigue nos dedicamos a esclarecer el sentido peculiar de este “auto-olvido” práctico-afectivo y a profundizar los motivos que no sólo lo vuelven posible sino que lo convierten en una exigencia de la dimensión ética.

III. EL SACRIFICIO POR EL OTRO: LA ENTREGA Y EL OLVIDO DE SÍ MISMO EN LA IDENTIFICACIÓN AFECTIVO-VOLITIVA

Comprender las razones por las cuales el olvido de sí mismo caracteriza la conducta auténticamente ética, requiere un análisis profundo del sentido específico del concepto que Husserl tiene en mente. En un manuscrito tardío titulado “Zum personalen Wert und geschichtlichen Sein des Menschen”,⁵⁰⁵ Husserl señala que se puede hablar en varios sentidos del auto-olvido u olvido de sí mismo. En primer lugar, advierte que deben distinguirse dos posibilidades: su sentido teórico y su sentido práctico-afectivo. En sentido teórico, puedo tener por tema al Otro y olvidar mi propia vida en tanto ella queda fuera del campo de la atención. Lo característico de esta primera forma del olvido de sí mismo es que corresponde a una relación con el Otro a través de un comportamiento empatizante que no implica una praxis. Estamos aquí aún en el nivel de un “cuasi vivir en el otro” (*quasi im Anderen lebend*) en el que me intereso por él pero, sean cuales sean mis esfuerzos, la coincidencia de mi vida y la suya se establece en el modo de lo imaginario. Esto es, vivo su alegría y su tristeza “como si yo estuviera allí” pero no lo hago efectivamente, pues su actividad práctica no es la mía, yo no desempeño en ella ningún rol efectivo.⁵⁰⁶ En relación con este tema Husserl sostiene allí

⁵⁰⁵ Husserl, E., Ms. A V 24, (1932-1935), pp. 28-29

⁵⁰⁶ „Die Rede von Selbstvergessenheit ist offenbar vieldeutig. 1) In einem ersten eigentlicheren Sinn kann gemeint sein des Anderen Leben Mitleben; ihn als Ich dieses Lebens thematisch haben, in seinen Freuden und Leiden mitlebend leben, seine Interessen, als ob ich es wäre, mit verfolgen –ohne dabei mein eigenes Leben, mein eigenes Ich, das für mich primordiale (originale) und meine originalen Interessen irgendwie thematisch zu

algo que ya mencionamos, a saber, que “la mera empatía es experiencia de lo ajeno y así como cualquier otra experiencia de cosa es ciertamente mi ocupación (*Beschäftigung*), pero no es mi praxis”.⁵⁰⁷ No obstante, agrega más adelante que la experiencia de la empatía es el fundamento del “tener al Otro como tema práctico”, para ayudarlo en la persecución de su meta. Es decir, este “vivir-con” la vida del Otro en sentido teórico constituye la condición de posibilidad del olvido de sí mismo en un sentido distinto, a saber, aquel que se sitúa en el orden la vida práctica y afectiva. En el mismo manuscrito Husserl señala que el olvido de sí mismo en este último sentido puede producirse de tres maneras, es decir, en la dimensión práctico-afectiva es posible distinguir, a su vez, tres niveles: en el primer caso, el interés propio no juega ningún rol. Este es el caso en el que me decido a favor del Otro cuando está en peligro de muerte o es maltratado por un tercero, sin pensar en absoluto en mi propia preservación, i.e., sin reflexionar sobre el perjuicio que tal acción podría provocarme. En el segundo caso, el sujeto tiene una conciencia temática del propio interés pero lo deja a un lado de modo que no entra en juego en la decisión: “si aparece ante la mirada, puede ser excluido sin más. No tiene nada que decir”.⁵⁰⁸ Por último, el propio interés puede entrar en consideración para la decisión de modo que hay un conflicto, e inclinarse por el interés ajeno significa negar el interés personal. Hay aquí, advierte Husserl, un sacrificio plenamente consciente. En resumen, en el primer caso, sucede como si el interés propio estuviera sepultado en el pasado de la conciencia, puesto que no aparece de manera actual. En el segundo caso, hace una aparición “fugitiva” y, en el tercer caso, se manifiesta con toda su fuerza, demandando del sujeto una actitud consciente y voluntaria: su sacrificio en un acto plenamente positivo.

Sobre la base de esta presentación del concepto, es preciso realizar dos aclaraciones. En primer lugar, los ejemplos mediante los cuales Husserl ilustra el sentido práctico-afectivo del “olvido de sí mismo” no deben dar lugar a la conclusión de que los actos de los que se trata son actos ocasionales, como el de la persona que acude a salvar a quien está en peligro. En contraste, los actos de amor en los que el sujeto “se olvida de sí mismo”, dejando de lado su propio interés para entregarse al Otro no son actos ocasionales sino que configuran una

haben. Ich „gehe in den Anderen auf“ in der Einfühlung, der Appräsentation und wie in jeder normalen „Erinnerung“ übe ich Mitaktion, vollziehe ich Mitgeltung. Doch wie ich jeder auch gelegentlich in der Weise der Hemmung, der Modalisierung, des nicht-mit-tun-könnens und ev. Der Negation“ Ibid., p. 28 Ampliando la descripción de este primer nivel del olvido de sí mismo, en la página siguiente del manuscrito Husserl escribe „Das bloße einführende Verhalten besteht darin, daß ich quasi in den Anderen lebend, seine Stellungnahmen, seine persönlichen Taten gleichsam mitmache, mit bejahe und verneine, mit freue, mitleidend sich verhalte –ev. Aber „mit ihm“ gleichsam „in Deckung“ nicht mit kann und so mich von ihm scheide, mit ihm uneins werde“ Ibid., p. 29

⁵⁰⁷ Ibid.

⁵⁰⁸ Ibid.

actitud práctica, un compromiso que debe ser renovado y reasumido por el sujeto en cada momento de su vida. Como vimos en el capítulo anterior, el amor tiende esencialmente a la permanencia, a convertirse en un hábito, en una disposición a abrirse a los intereses del Otro y hacerlos propios. Ahora bien, más allá de esto, en segundo lugar, es necesario poner de relieve que la noción de “olvido de sí mismo” en el sentido práctico-afectivo señalado permite comprender de manera más profunda lo que hemos sostenido en capítulos anteriores, a saber, que la unión de los sujetos en el amor consiste en una unión que se distingue de la unión simplemente intersubjetiva del orden de la comprensión. Esto es, en el amor no sólo me olvido de mí mismo para atender al interés del Otro y *aprobar* sus motivos, sino para hacer de su interés el mío y decidirme en virtud de sus motivos. De este modo, la unión que tiene lugar en el amor da cuenta del carácter fundamental del fenómeno social de nivel superior en el que las operaciones de los sujetos no son meramente yuxtapuestas o paralelas sino que se combinan para formar unidades operatorias. Otro punto fundamental sobre el que debemos llamar la atención especialmente es que la asimilación a la alteridad que caracteriza el “olvido de sí mismo” en la entrega amorosa, es equiparada por Husserl a una forma particular de empatía, que implica un nivel ulterior respecto del “trasladarse dentro del Otro” (*Hineinversetzen*) en el que, de acuerdo con él, tenemos aún al Otro de modo objetivo. En un importante texto que, a pesar de su extensión, vale citar en su totalidad, Husserl se refiere a este tema:

“En la entrega amorosa pura [...] el propio alegrarse, afligirse, ansiar, etc. permanece anónimo, o tiene totalmente el carácter del por-los-otros, en-servicio-de-los-otros, en-su-sentido. Al disfrutar una comida, vivencio el sabor placentero como algo de mi propia esfera; en general, en una actitud egoísta en la que soy primordial para mí y vivo mis actos primordialmente. Pero cuando en la empatía vivo en el Otro, me abro al otro, es otra cosa. La empatía admite en general una doble manera de tener frente al Otro: comprenderlo como Otro, pero tenerlo objetivamente, y en la otra vida co-vivir, co-experienciar, co-pensar, co-alegrarse, desvanecerse en su ser, y, por tanto, eventualmente aspirar en su aspiración vital. Luego puedo, por ejemplo, retornar nuevamente a mí mismo y en el nivel del propio existir, hacer, procurar, actuar, permanecer en mi propia vida y nexos vitales de efectos, pero ahora, al mismo tiempo, a partir del estar hundido (*Versunkensein*) en su ser, del estar entregado a él (*Hingegebensein*) y, de este modo, del desvanecerse en él, manteniendo esta unidad y, en vez de vivir en él, vivir para él – naturalmente, en su círculo vital- cuidar de él. Lo que en la coincidencia con él siento como su necesidad, como necesario para él, lo realizo. Actúo para él en su servicio, no

efectúo su voluntad como sirviente, pero actúo, no a partir de mi propia necesidad vital, sino a partir de la suya; ella es tomada en la mía, como lo es en general en toda auténtica solicitud (*Fürsorge*). Esta exige, en cuanto auténtica, siempre el hundirse-en-el-Otro (*sich in den Anderen hineinversenken*), el vivir en el olvidado de sí mismo y, así, en esta «coincidencia», experimentar sus necesidades vitales -en la empatía»⁵⁰⁹

En resumen, el rasgo característico de este modo de empatía vinculado con la dirección amorosa reside en trascender el conocimiento del otro como objeto para atenerse a sus necesidades vitales como si fueran las propias. Esta forma de empatía es equivalente a un “hundirse (*Hineinversenken*) en el otro”, que implica un nivel ulterior respecto del “trasladarse (*Hineinversetzen*) dentro del otro”, en cuanto deja fuera de atención el curso de la propia vida en una puesta entre paréntesis del propio interés. Naturalmente, esto no significa que la unión implicada en el amor elimine la presentación inherente a la empatía para captar al Otro de un modo directo, ya que ello claramente implicaría una fusión de los cursos de conciencia. El amor, incluso el más íntimo, no suprime la dualidad de las personas, no hace que yo me convierta en el Otro. En efecto, Husserl sostiene que en la relación amorosa con el Otro “el amante no se pierde en el amor, sino que de un modo especialmente elevado vive como yo en el amado”.⁵¹⁰ Lo que se elimina, entonces, no es la dualidad de los sujetos, sino la dualidad de la motivación volitiva. Esto garantiza que cada yo viva su vida y a la vez tenga participación en la vida del Otro en un “vivir-con” de modo que toda la vida del otro pertenece a suya. En este sentido particular, es decir, en el nivel de la vida afectivo-volitiva, es posible sostener que el amor implica una “fusión de personas” (*Verschmelzung der Personen*), que Husserl caracteriza del siguiente modo:

“Lo que tu deseas, lo deseo yo, a lo que tú aspiras, también aspiro yo, lo que tu quieres, lo quiero también yo, en tu sufrir sufro yo y tú sufres en el mío, en tu alegría encuentro mi alegría, etc. Aquí no hay ninguna lucha, sino que hay unidad, no por concesión, sino por una identificación habitual de la subjetividad afectiva y volitiva, en la que se desarrolla una unidad peculiar. Es una unidad de la vida múltiple, que es múltiple mediante muchos polos-sujetos que, empero, están en una coincidencia habitual según sus actos personales –en sentido estricto-, de modo que en cada uno de tales actos, de modo descriptible, muchos sujetos se realizan y despliegan su vida”⁵¹¹

⁵⁰⁹ Hua XLII, p. 468

⁵¹⁰ “Der Liebende verliert sich nicht in der Liebe, sondern in besonderer, erhöhter Weise lebt er als Ich im Geliebten“ Hua XLII, p. 346

⁵¹¹ Hua XLI, p. 301-302 (797)

En resumen, esta dirección hacia el Otro es la condición para atenerse a su interés hasta el grado de una actitud consciente y activa de sacrificio en la que interviene una voluntad de anular las propias motivaciones, adoptar las del Otro y decidirse por ellas. La distinción de una forma de empatía propia de la dirección amorosa en la que el Otro no es tema de mi atención como objeto (*Objekt*) sino como “yo que me hace frente “(*Gegen-Ich*), co-sujeto o compañero, tiene como finalidad poner de relieve el modo particular en que en el amor tiene lugar esta unificación personal. Por este motivo, Husserl puede sostener que la fenomenología “muestra cómo, en el auténtico amor al prójimo, el otro no es temático como objeto en el mundo, como algo real, sino que el otro es como yo cómo hace frente (compañero), y cómo en el amor tiene lugar trascendentalmente una unificación personal, esto es, permanente, por más que a la vez aparezca mundanizada”.⁵¹²

A la luz de esta presentación, es preciso dar un paso más en el análisis y responder a un interrogante que surge de modo inmediato: ¿por qué debo olvidarme de mí mismo? ¿por qué debo preferir el interés del Otro al mío propio? ¿tengo el derecho a hacerlo considerando que, como ha sostenido Husserl en otra ocasión, “soy para mí el más cercano” (*ich bin selbst mir der Nächste*)? Las reflexiones de Husserl no permanecen ajenas a esta pregunta. Su respuesta pone de relieve la necesidad de tener en cuenta los valores de los que se trata en este caso. En términos más precisos, Husserl señala que si se tratara de valores sensibles que pertenecen a las esfera de la percepción (como disfrutar de una comida, en el ejemplo arriba mencionado) no habría ningún motivo válido para preferir al Otro por sobre mí mismo. Los valores sensibles que puedo disfrutar de modo directo son parte de mi esfera primordial y, en este nivel, el valor que se realiza en el Otro no es superior ni tampoco igual a aquel del que tengo una experiencia originaria, esto le otorga al egoísmo una fuerza de la que el altruismo carece, pues ¿por qué debería ser mejor que un sabor agradable se realice en la boca del Otro que en

⁵¹² „Die Phänomenologie hat die Stufen der Selbstkonstitution der lebendig sich fortpflanzenden Intersubjektivität und der in ihr sich konstituierenden Welt enthüllt [...] Sie weist auf, wie in der echten Nächstenliebe nicht der Andere als Weltobjekt, als Reales, thematisch ist, sondern der Andere als Gegen-Ich (Genosse), und wie in der Liebe transzendente personale, d.i. bleibende Einigung statthat, wie sehr sie zugleich verweltlich erscheint; während im Betrieb der Nächstenliebe, im Wohltätigkeits-<be>trieb, ein weltliches Treiben sich breit macht, zwar mit dem ursprünglichen Ziel, dem Anderen Liebes zu erweisen, wie aber dieses ein leeres Symbol, ein konventionalisiertes Ziel geworden ist, das nichts mehr von lebendiger Liebe, lebendiger Berührung und Einigung mit dem Anderen enthält und zustande bringt und so auch nicht wirkliche Gegenliebe. Sie zeigt, wie die Nächstenliebe als ursprüngliche echte Liebesvereinigung auch ein Gegenstück hat in der wahren Selbstliebe, der liebenden Bezogenheit auf sich selbst und die Gestalt eigenen Lebens als zu liebender. (In „Einigkeit“ mit mir selbst leben!) Sie zeigt, wie eins mit dem anderen verflochten ist und wie echte und niedere Liebe sich unterscheiden“. Hua XLII, p. 433 La expresión “Gegen-Ich” podría ser traducida también como “contra-yo” e incluso como “alter ego”. Nuestra versión retoma la propuesta de Natalie Depraz, quien ha traducido al francés la expresión “Gegen-Ich” como “le moi qui me fait face”. Cf. Husserl, E., *Sur l'intersubjectivité* Vol. I, Paris, Presses Universitaires de France, 2001, p. 408

la mía? ⁵¹³ No obstante, advierte inmediatamente que la situación es distinta cuando dejamos de lado los valores sensibles y nos situamos en el ámbito de los valores personales del deber absoluto en los que reina “la ley del amor”:

“La cuestión cambia de aspecto cuando considero los valores del deber absoluto, que son valores específicamente personales. En relación con ellos, los valores sensibles no son más que soportes y medios que vuelven posible la elevación personal. En este ámbito reina la ley del amor: en cuanto el Otro me es dado como un sujeto de su deber personal, es necesario que simpatice con él, que lo ame, es mi deber absoluto promoverlo en tanto tal sujeto”⁵¹⁴

La idea fundamental es que, en virtud de que la vida individual no es nada considerada de manera aislada, sino que es una con la vida de los Otros, no puedo estimar mi vida sin estimar la vida de los Otros, con la cual se halla entrelazada. ⁵¹⁵ En otro texto Husserl escribe sobre el reconocimiento del valor absoluto del *alter ego* y su vida: “[...] cada uno de estos otros vale para mí como el que por su parte es yo para sí y centro de la misma comunidad de comprensión (como humana, práctica), del mismo nosotros como válido a partir de él. Al sentido del nosotros es inherente esta capacidad del intercambio identificante como una capacidad, que, teniendo yo como la mía, a la vez debo atribuir (*zumessen muss*) viceversa a los otros”. ⁵¹⁶ Queda de manifiesto, de este modo, que el camino señalado aquí por Husserl es análogo a aquel que me permite pasar del *ego* al *alter ego*: la teoría husserliana de la experiencia del Otro en la empatía nos ha enseñado que si luego de reconocermelo como sujeto trascendental, encuentro frente a mí a un sujeto psico-físico similar, debo atribuirle el mismo estatus trascendental. Del mismo modo, si yo reconozco a mi vida la dignidad de un valor absoluto, debo atribuir tal dignidad a mi vida concreta tal como es en su dependencia respecto de la vida de otros sujetos y en su unidad con ella. Este reconocimiento no es simplemente teórico, sino que consiste en una actitud de la voluntad y una disposición a actuar en el

⁵¹³ „Werte in meiner eigenen Wahrnehmungssphäre, meiner Sphäre direkter Erfahrung, kommen zur ursprünglichen Wahrnehmungsmäßigen Selbstrealisierung; Ich genieße sie selbst. Werte in der Wahrnehmungssphäre des Anderen, solche, die er genießen kann, die genieße ich nicht selbst ursprünglich. Das gibt dem egoistischen Streben eine Kraft, die zunächst das altruistische nicht hat“ Hua XLII, p. 337

⁵¹⁴ Ibid.

⁵¹⁵ “Mein Leben ist aber nichts für sich; es ist einig mit dem Leben der Anderen, es ist Stück in der Einheit des Gemeinschaftslebens und reicht darüber hinaus ins Leben der Menschheit. Ich kann nicht mein Leben werten, ohne das mitverflochtene Leben der Anderen zu werten. Alles Miteinanderleben ist Leben, das Deckungsbeziehung zwischen Ich und anderem Ich hinsichtlich des Lebens herstellt, Beziehungen der sympathischen Einigkeit oder des Widerstreits, in Abneigung, Antipathie, etc. Kein Leben ohne Liebe. Und jedes Leben wird erst bewusst in eins mit einem Liebesbewusstsein, einer Liebesdeckung.“ Hua XLII, p. 303

⁵¹⁶ Hua XV, p. 208 (La traducción de esta cita pertenece al Dr. R. Walton)

plano práctico.⁵¹⁷ Es decir, la paridad entre yo y el Otro, desvelada ya en el nivel de la constitución del Otro como *alter ego*, se repite y extiende en el plano ético y es el fundamento de la exigencia práctica de amar y promover al prójimo. Julia Iribarne describe con claridad la presencia en el plano práctico-afectivo de una “estructura de repetición”:

“La fenomenología de la intersubjetividad [...] descubre en todos los estratos de constitución desvelados por la reducción fenomenológica la llamada *estructura de repetición*. Ella opera en cada caso de modo tal que cuando, desde mi esfera primordial, pongo al Otro-allá como *alter ego*, es decir, como yo que gobierna un cuerpo propio, punto cero de un mundo al que centra desde su *aquí*, aparezco y me aparezco a mi vez como siendo el Otro para él. Este fundamento apareante es el fundamento del modo categórico con que debo afirmar que lo que tiene valor fundamental para mí puede, *de jure*, tenerlo también para él. Mis derechos fundan sus derechos”.⁵¹⁸

En suma, las reflexiones presentadas en esta sección han intentado poner al descubierto los rasgos éticos particulares de la relación amorosa con el Otro que justifican que podamos hablar de una unidad o “fusión” afectivo-volitiva, que no tiene lugar en ningún otro tipo de relación intersubjetiva. Según nuestro análisis, esta unidad tiene el carácter de una asimilación al Otro o “traer en sí al otro” (*den Anderen in sich Tragen*), que describimos fundamentalmente a través de los conceptos de “sacrificio” y “olvido de sí mismo”. El olvido de sí mismo, por su parte, se distingue de la relación con el Otro en cuanto objeto, para dar lugar a una nueva forma de empatía, equivalente a un “hundirse en el Otro” que permite atenderse a sus necesidades y hacer de ellas las mías propias. En virtud de lo expuesto podemos concluir que el amor trae consigo una disposición permanente a olvidarse de sí mismo por el Otro, a unirse a él en todos sus horizontes, a sacrificarse por sus proyectos, de modo tal que su vida está constantemente (es decir, no ocasionalmente) presente en la conciencia del que ama.⁵¹⁹ Esta permanencia hace del amor la forma más intensa de relación

⁵¹⁷ Cf. Toulemont, R., Op. Cit, p. 250.

⁵¹⁸ Iribarne, Julia., *Edmund Husserl. La fenomenología como monadología*, p. 265. Cf. También p. 180

⁵¹⁹ La “presencia” del Otro en mi vida y el modo en que tengo participación en la suya es descrita de la siguiente manera (el resaltado es nuestro): „Liebe im ausgezeichneten Sinn ist ein personales Miteinander-Sein und Miteinander-Leben mit dem Horizont des gesamten Lebens. Es ist nicht bloß als Einzel-Ich Sein und Leben und nur gelegentlich auf einen Anderen mitlebend Eingehen, sondern in seinem eigenen Sein zugleich im Anderen sein und den Anderen in sich Tragen, und das völlig konkret, d.i., sofern das Ich eben Willens-Ich ist, ein willentlich im Anderen und seinem Wollen sein und nach allen Willensmodis (...) *Der Andere ist beständig in meinem Lebenshorizont, sowie ich beständig für mich bin, und bei allem, was jeweils mich affizieren und beschäftigen mag. Der Andere ist mir „gegenwärtig“, ähnlich wie mir auch, wenn ich mich nicht ausdrücklich erinnere, meine Vergangenheit für mich immer „gegenwärtig“ ist, ist er doch nur in der Weise der Einfühlung und Einfühlungsmodifikation. Und mein Mit-dem-Anderen-eins-Sein und –Mitleben in willentlicher Hingabe ist horizonthaft; ich habe daran nur Anteil durch Möglichkeiten der Mitteilung des Anderen, aber mein universales*

intersubjetiva. En relación con el sacrificio vale aclarar que Husserl no considera que uno debería buscar ocasiones para sacrificar la propia vida.⁵²⁰ El sacrificio y el olvido de sí mismo son una actitud permanente de entrega, en la que el Otro está presente en el horizonte de mi vida, un acto de amor ético universal en el que, en palabras de Husserl, “el sujeto afirma la verdadera vida de la humanidad como una vida absolutamente debida, absolutamente exigida, hermosa y buena *in infinitum*”.⁵²¹ Así, como hemos visto, el amor y el olvido de sí mismo no significan una pérdida de sí mismo, sino una afirmación de sí mismo como ser humano auténtico. A partir de aquí, lo que resta es esclarecer el alcance del amor propiamente ético y el traspasamiento de sí mismo que lo distingue de las formas pre-éticas del amor. Este será el tema de la última sección.

IV. EL PROBLEMA DEL ALCANCE DEL AMOR: ¿CUÁL ES EL OBJETO DEL AMOR? LA AMPLIACIÓN DEL AMOR AL PRÓJIMO AL AMOR UNIVERSAL

Finalizando el apartado anterior hemos sostenido que el sacrificio, la entrega y el olvido de sí mismo se convierten en una exigencia de la dimensión ética, i.e., en la forma en que el sujeto se afirma a sí mismo como un ser humano auténtico, al advertir conscientemente el vínculo inescindible existente entre la realización de su vocación individual y la realización del ideal de la comunidad del amor ético. Husserl sostiene que “pertenece a mi verdadera vida humana no solo desear ser bueno, sino desear que toda la comunidad sea buena y, tanto como pueda, asumirlo en mi círculo de fines volitivos. Ser un hombre verdadero es querer ser un hombre verdadero, y esto implica querer ser miembro de una humanidad verdadera”.⁵²² Así, la comunidad del amor ético es la forma más alta de unión intersubjetiva en la medida en que constituye la forma de socialidad en la que los sujetos se ayudan mutuamente en la realización de sus vocaciones. Ahora bien, la realización de la vida ética en la comunidad del amor nos enfrenta a un tema complejo cuyo análisis debemos abordar a continuación. Con esto nos referimos al interrogante que anunciamos como título de este apartado: ¿cuál es el alcance del amor? ¿quienes son los Otros que son objeto de esta dirección amorosa que hemos descrito hasta aquí?

Lebensinteresse ist in eins universales für des Anderen Leben als daran innerlich ichliche Teilhabe. Mein Lebenswille hat den offen unendliche Horizont meiner totalen Zukunft und in eins damit des Geliebten Zukunft“ Hua XLII, p. 509

⁵²⁰ Cf. Hart, James, *The person and the common life. Studies in a husserlian social ethics, Phaenomenologica* 126, Netherlands, Springer, 1992, p. 345

⁵²¹ Husserl sostiene que quien se sacrifica a la comunidad “o por un auténtico amor al prójimo, pierde su vida terrestre, pero gana su verdadera vida, porque en la decisión por el sacrificio se ha efectuado un acto de vida, al cual debe amar y querer absolutamente”. Hua XLII, p. 439

⁵²² Ms. E III 4, p. 46

Para responder a este interrogante debemos poner de relieve, ante todo, que la relación amorosa instintiva con los prójimos que conforman mi entorno inmediato nos enfrenta al problema del traspasamiento de sí mismo en las relaciones naturales y en las formas de unión intersubjetiva limitadas, tales como la familia. En otros términos, es preciso establecer en qué punto estas relaciones fundadas en un fenómeno natural-instintivo implican una superación del egoísmo, que les permite adquirir significado ético. Aclaro a continuación a qué me refiero con esto. Ha sido sostenido que la familia es la “protoforma” (*Urform*) del amor al prójimo.⁵²³ No obstante, claramente, la relación existente entre los miembros de la familia y, especialmente, el vínculo de la madre con su hijo expresan el caso de máxima cercanía, pues como Husserl sostiene con claridad, entre los hombres de su entorno, nadie es más prójimo para la madre que su hijo.⁵²⁴ El impulso amoroso que se expresa entre los miembros de la familia representa la forma más fundamental de traspasamiento de sí mismo, en la medida en que sitúa la tendencia a la comunitarización no en un impulso o constricción exterior (como vimos en el capítulo V), sino en una apertura y aspiración de las mónadas mismas a establecer un vínculo con los Otros. Con todo, el auto-traspasamiento que tiene lugar en este nivel no es total o, para decirlo con mayor precisión, en todo caso, no es suficiente para fundar una comunidad ética. Aunque el amor a los miembros de la familia sea valioso, no supone un traspasamiento radical del egoísmo, en la medida en que, por ejemplo, los hijos, para la madre, son “sus hijos”. Husserl habla en este contexto de la posible transformación del “amor familiar” en “egoísmo familiar”:

“El cuidado amoroso familiar puede sufrir una transformación en la que se convierte en egoísta. Así, lo que es amor en la familia y tiene el carácter de un actuar por el amor de los Otros, en el contacto con hombres y familias extrañas puede tomar la forma de un, eventualmente pacífico, egoísmo familiar, a saber, a través de la expresión consciente: quiero actuar por el amor de los míos, no de los extraños, ellos no me importan”.⁵²⁵

Cada persona tiene su círculo de prójimos, aquellos más cercanos, que forman parte también del propio interés. El amor familiar tiene carácter positivo en cuanto (como todo amor) es un

⁵²³ Cf. Hua XLII, p. 512

⁵²⁴ Cf. Hua XLII, p. 384

⁵²⁵ “Eigene Interessen – dahin kann auch gehören das Interesse, anderen, die man liebt, ein Liebes zu erweisen, dieses Interesse als eigenes Interesse verstanden. Liebe lebt im Anderen und hat in seinen Zwecken, in seinem Wohl das Endmotiv. (Liebende Fürsorge kann also eine Umwendung erfahren, in der sie sich wandelt in egoistische für sich selbst. So kann was in der Familie Liebe ist und wirklich den Charakter des letztlich (etwas) dem Anderen zuliebe Tuns hat, im Verkehr mit fremden Menschen und Familien, eventuell, friedlichen, den Charakter des Familienegoismus annehmen, nämlich durch das ausdrückliche Bewusstmachen: Ich will den Meinen Liebes antun, nicht aber den Fremden, die gehen mich nichts an.)“ Hua XLII, p. 513

impulso al encuentro con los Otros, a vivir en armonía y coincidencia con ellos. Pero cuando el amor a los propios obstaculiza la armonía con el resto de los hombres, se convierte en un amor egoísta, un “me da igual” (*es ist mir gleichgültig*) lo que suceda a los Otros, cuyos efectos son tan negativos como los del egoísmo individual. Para Husserl es importante que el amor por una persona no nos impida cumplir con nuestras obligaciones con los Otros. Esto no sucede solamente por una posible actitud de indiferencia o un egoísmo arbitrario, sino, por ejemplo, en el caso en el que la pena que ocasiona el vínculo amoroso con alguien particular (por ejemplo, en caso de muerte) genere la sensación de que toda nuestra vida depende de una sola persona, que es ella la única que le otorga sentido. La unión amorosa, dice Husserl, multiplica tanto la dicha como la desdicha. Así, la participación en la vida del Otro puede acarrear el peligro de que descuidemos los lazos y deberes que tenemos con los demás. En este contexto, salta a la luz una característica específica del amor ético *en cuanto fenómeno que supone un giro respecto del nivel de la naturaleza*, a saber, que lo que exige el amor ético es una actitud de altruismo, que permita traspasar la esfera de exclusividad y extender el impulso a la armonía y concordancia que reina entre los miembros de la familia a la relación con todos los otros hombres. El privilegio otorgado por Husserl a la forma irrestricta (sin restricciones) del amor, queda de manifiesto de modo particular si recordamos que el modelo que toma para distinguir al amor ético del amor como sentimiento puramente personal es el amor de Cristo (Cf. Cap. VII).⁵²⁶ La figura del amor de Cristo a todos los hombres es precisamente la de un amor sin excepciones, un amor que ama incluso a quienes son sus enemigos pues, a pesar de todo, ve en ellos un germen ético que debe ser realizado y promovido. Por este motivo, el amor cristiano expresa de modo patente la posición de igualdad que la ética husserliana concede a *todos* los sujetos y la exigencia de extender el círculo del amor más allá de los límites de la esfera de interés más inmediata. Así, completando lo que sostuvimos en la introducción, podemos decir que el precepto de amar al prójimo no sólo supone la asunción activa del amor natural que sentimos por aquellos a los que nos une un lazo pre-social, sino que expresa una concepción del amor que va más allá de la relación con los Otros que son parte de mi entorno más cercano y que esta “ampliación del amor al amor universal del prójimo” es lo que permite la transformación del amor como fenómeno instintivo-natural en un fenómeno ético.⁵²⁷

Otro aspecto que debemos tomar en consideración concierne a la compatibilidad entre esta tendencia o mirada universal, que Husserl asigna al amor propiamente ético, y la relación establecida entre amor e individualidad o, podemos decir también “singularidad”. Hemos

⁵²⁶ Cf. Hua XIV, p. 174

⁵²⁷ Hua XLII, p. 432

afirmado que, así como el amor tiene un rol fundamental en el descubrimiento de la identidad de la persona y la individualidad de su tarea ética, la relación con el Otro en el amor tiene la finalidad de promoverlo en la realización de su vocación personal. De este modo, el amor es caracterizado como un dirigirse hacia el Otro que arraiga en su singularidad concreta. En el siguiente texto, por ejemplo, Husserl expresa este vínculo entre el amor y la singularidad del *alter ego*:

“El amor es un agrado que se dirige desde mi interioridad, como este yo, hacia el Otro, en el que el Otro gana para mí un valor de singularidad. Así, la valoración personal tiene un doble sentido. Toda valoración es efectuada desde el yo, pero solo la valoración amorosa está arraigada según su fuente originaria en mí como el que soy y, al mismo tiempo, arraigada en el yo que me hace frente (*Gegen-Ich*) de otro modo correlativo”.⁵²⁸

En otra ocasión, sostiene (a primera vista) sorprendentemente que: “no se trata de amar a «todos los hombres» sino a «tus prójimos». Para la madre sus hijos son los más cercanos [...] Esta relación *es una relación individual de valor*, así como el amor en sentido auténtico es un sintiente-valorante y aspirante estar entregado al Otro, que tiene su horizonte de valor en el ser total del Otro como otro yo”.⁵²⁹ ¿Cómo podemos comprender estas afirmaciones a la luz de la consideración de que el amor auténtico es de carácter universal y de que es esto lo que le otorga su valor ético absoluto? En principio, según entiendo, para evitar la conclusión de que se trata de afirmaciones contradictorias, debemos tener en cuenta que, tanto en estos como en otros pasajes, lo que Husserl pretende poner de relieve es que el amor, tampoco el amor universal, no es un amor abstracto, sino amor a una persona particular que, al igual que nosotros, tiene una vida individual. El conocimiento del Otro que tiene lugar en el amor y la unión total e identificación del corazón y la voluntad que da lugar a una fusión de personas, en el sentido antes descrito, no es de carácter general. El amor es primariamente una relación uno a uno, pero en la medida en que traspasa la esfera natural, se convierte en un fenómeno ético que, por principio, es decir, categóricamente, no debe excluir a nadie de su ámbito. Así, que el amor arraigue en la singularidad del Otro no significa que no podamos amar a más de una persona. Amamos a cada persona en su individualidad pero nuestro amor puede estar dirigido a muchos otros. De este modo, si bien el amor ético se expresa primariamente entre los sujetos que son parte de mi esfera de cercanía, tiene como característica central la posibilidad de fundar un vínculo comunitario de extensión universal, es decir, que es

⁵²⁸ Hua XLII, p. 354

⁵²⁹ Hua XLII, p. 467. Cf. También p. 354-355. Las cursivas son nuestras

esencialmente inherente a él la posibilidad de extender su alcance hasta abarcar a la humanidad entera. Tal es el ideal absoluto de la vida ética, un amor que se manifiesta de manera particular entre personas pero que no *debe* excluir a nadie de su alcance. Con todo, es preciso advertir que para dar cuenta de la sucesiva ampliación del amor hasta convertirse en amor por personalidades de orden superior (por una comunidad determinada, como un pueblo o una nación, hasta llegar al “amor humano universal”), Husserl debe apelar a un nuevo concepto de amor, el amor “unilateral”:

“Aquí la relación es unilateral, así como también el amor personal singular puede ser unilateral (una unificación unilateral) [...] No un interés egoísta por el otro o, aquí, en la vida, la prosperidad, el bienestar de la comunidad. Esto puede ampliarse en cuanto considero a toda la humanidad como una comunidad de vida y tengo en ella un interés amoroso“.⁵³⁰

Esto es, cuando la relación de amor se extiende sucesivamente desde la “unión dual” (tal como tiene lugar en el matrimonio, en la amistad, etc.) hacia una unión plural, es decir, a medida que el amor se extiende hasta convertirse en amor a comunidades amplias, constituye necesariamente una relación unidireccional, es decir, no recíproca, equivalente a la dirección amorosa unilateral que puede tener lugar en las relaciones duales entre personas singulares. Al ser más que una “suma de individuos”, las comunidades son análogas a las personas individuales, constituyen, precisamente, “personalidades de orden superior” y, en este sentido, tienen una identidad y una singularidad (constituida por las tradiciones, las costumbres, etc.) en la que arraiga el amor, en este caso, de modo unidireccional.

En conclusión, al referirse a “la extensión del amor al amor universal del prójimo” Husserl no rechaza, ni el fundamento natural del amor, ni su arraigo en la singularidad de lo amado. En contraste, lo que intenta enfatizar es que el amor que tiene lugar en el marco de relaciones concretas y comunidades limitadas, experimenta un giro (*Umwendung*) que lo convierte en un fenómeno ético, en la medida en que, al traspasar la esfera de lo propio, mantiene su dirección infinita y su apertura, y, de este modo, contempla la posibilidad de abarcar a todos los sujetos en una armonía universal. El amor se relaciona con la individualidad y la singularidad personal en cuanto revela al sujeto un ámbito de valores absolutos, pero no lo hace recluyéndolo en su interioridad, sino abriéndolo a otras personas que viven también su deber

⁵³⁰ „Hier ist die Beziehung eine einseitige so wie einzelpersonale Liebe eine einseitige sein kann (...) Das kann sich erweitern, indem ich die ganze Menschheit schließlich als eine Lebensgemeinschaft ansehe und an ihr lebendes Interesse habe“ Hua XLII, p. 302

absoluto y sus vocaciones individuales. De este modo, sin negar la complejidad y dificultad que plantea el vínculo entre amor y universalidad (no sólo para Husserl, sino también para toda teoría ética que encuentre en el amor un fenómeno moralmente relevante) es importante tener en cuenta que la intención de Husserl es mostrar que la armonía universal a la que tiende idealmente la comunidad ética se asienta necesariamente en el reconocimiento de la pluralidad de las vocaciones y en la convicción de que el lazo del amor que las une en la aspiración a un fin último puede abarcarlas a todas ellas. En este sentido, Husserl sostiene que “al abrir los ojos a la universalidad de la propia vida y de la vida de la comunidad, se expande el círculo de los llamados absolutos y, finalmente, abarca el mundo entero de valores y el mundo personal en la unidad de una síntesis”.⁵³¹ Cómo es posible alcanzar tal armonía de los llamados absolutos y, especialmente, por qué es posible avanzar en el sentido de dicha coincidencia son preguntas de un orden distinto de las que nos ocuparemos en el capítulo final.

V. CONSIDERACIONES FINALES

Finalizamos el capítulo con una consideración acerca de la realización teleológica de la meta del amor ético, que obrará como punto de partida para el capítulo siguiente. Ha sido sostenido en varias ocasiones que la comunidad del amor es el polo absoluto al que tiende la teleología del desarrollo ético. La dirección teleológica, de la cual la comunidad ética representa el estrato más alto, tiene lugar ya en los niveles inferiores, en la medida en que en todos sus niveles la conciencia es concebida como aspiración (*Streben*) hacia un fin. Así, si tiene lugar, por ejemplo, un conflicto en el nivel de la percepción, la conciencia tiende a disolver esta tensión dirigiéndose siempre hacia la verdad. De la misma manera, hemos visto que en los niveles más primarios de relación intersubjetiva hay un instinto dirigido hacia la concordancia con los Otros que determina cierta configuración de comunidad que, en última instancia, se orienta hacia el desarrollo de una comunidad del amor ético. Como veremos en el siguiente capítulo, que el mundo sea un mundo teleológico significa, para Husserl, que todos los elementos de un sistema se hallan ordenados hacia un fin superior, lo que, en el nivel social, que es el que nos interesa, equivale a la armonía de la totalidad de las mónadas unas con otras. Ahora bien, como sabemos, que la fenomenología husserliana desvele el

⁵³¹ Ms. A V, 21, 117b

funcionamiento teleológico tendiente al cumplimiento de lo superior, no significa que haya certeza de que la humanidad camine hacia su cumplimiento. El *telos* es una posibilidad motivante que cada sujeto debe tomar en sus manos, no un destino inexorable. Con todo, el amor ético universal en cuanto *telos* absoluto de la vida ética debe ser pensado como aquello que nos atrae o empuja infinitamente, más que como algo que nunca podemos alcanzar. En este sentido, los conceptos de “entrega”, “sacrificio”, “olvido de sí mismo”, que tomamos como eje para dar cuenta de la unidad afectivo-volitiva que tiene lugar en el amor, expresan no simplemente la posición de igualdad sino la prioridad que el sujeto otorga al *alter ego* al reconocer de modo categórico su responsabilidad respecto de la realización de la meta de la comunidad ética. Esto es, así como en la esfera individual los obstáculos que se interponen entre nuestros esfuerzos y la finalidad de nuestras acciones no conducen a la inactividad y a la aceptación pasiva de la fatalidad, sino que son el punto de partida de nuevos esfuerzos, en la dificultad para alcanzar el *telos* de la comunidad ética, no somos paralizados por “la tragedia de la existencia”, sino que asumimos que es necesario continuar abriéndonos a los otros, continuar asumiendo nuestra responsabilidad respecto de sus vidas y de la realización del ideal de la comunidad.

Otro tema, también relacionado con lo anterior, al que nos enfrenta la concepción de la comunidad del amor como *telos* del desarrollo ético concierne, como adelantamos, a la posibilidad de alcanzar tal armonía de las vocaciones individuales. En el capítulo V vimos dicha armonía universal equivale, para Husserl, a una unidad sintética de los diferentes llamados individuales y que, al concebir la personalidad comunitaria como una unidad de este tipo, la comunidad ética no atenta contra la autonomía de las voluntades singulares y se revela como una forma de unión intersubjetiva que va más allá de las relaciones de subordinación y dominio. A la luz de esto, ha quedado de manifiesto que la meta del desarrollo monádico no es una forma de organización que funcione jerárquicamente a través de la imposición de una voluntad exterior, sino una comunidad conformada sobre el fundamento de la libertad de los sujetos singulares. Sobre esta base, el siguiente capítulo estará dedicado (entre otras cosas) a reflexionar sobre la posibilidad de garantizar que las vocaciones personales coincidan sintéticamente unas con otras en vistas a alcanzar algún tipo de armonía. Intentaremos mostrar que tal armonía no depende solamente de una creencia racional (*Vernunftglaube*) y de la confianza en la teleología sino también de la construcción comunitaria de una racionalidad fundada en la persecución de las metas comunes. Con esto, esperamos también poder esbozar una respuesta a la pregunta por la legitimidad / racionalidad del “llamado” a cumplir el deber absoluto.

CAPÍTULO 9: LA INFINITUD DEL HORIZONTE ÉTICO Y
EL PROBLEMA DE LA RACIONALIDAD / IRRACIONALIDAD DE LA COMUNIDAD DEL AMOR

“Cada sujeto personal es un sujeto ético y como tal tiene su universo de valores y desvalores. *Pero este universo ético no es algo privado.* Todos los universos están referidos unos a otros en la comunidad humana y configuran una conexión universal única, con la que cada sujeto está relacionado” (Hua XLII, 391)

I. INTRODUCCIÓN

Mucho ha sido dicho en el capítulo anterior sobre el modo en el que Husserl expresa la intensidad del vínculo que une a los sujetos en el horizonte ético. Considerado en el plano general del proceso de socialización (Cap. V), hemos visto que a medida que las relaciones sociales avanzan hacia sus niveles superiores, es decir, cuando configuran unidades comunitarias como personalidades de orden superior abarcativas, el lazo que une a sus miembros entre sí es cada vez más estrecho y estable. Este desarrollo, que va desde los polos individuales hacia su síntesis en unidades más amplias, avanza progresivamente en dirección hacia la forma más profunda de vínculo intersubjetivo: el “uno-en-otro” de la relación ética. De acuerdo con nuestro análisis (Cap. VII y VIII), el amor, como la forma más elevada de expresión de esta relación, permite a Husserl dar cuenta de una entrega (*Hingabe*) en la que el yo alcanza su máxima profundidad y, a la vez, su máxima apertura. El amor expresa en su forma mundana la unificación trascendental con el Otro en una experiencia afectiva y “exclusivamente” ética (es decir, no meramente axiológica. Cf. Cap. IV) en la que él no me es dado como un objeto de conocimiento, sino como un sujeto que entra en mi campo de solicitud (*Fürsorge*). Es en este sentido que en el nivel ético-social, i.e., en el mundo constituido sobre la base de la comunicación, se puede hablar de una forma nueva de empatía que se distingue de aquella orientada hacia el mero conocimiento del Otro mediante una

“presentificación empaticante” (*einfühlende Vergegenwärtigung*), una empatía en la que “nos trasladamos dentro del que quiere éticamente y queremos con él”.⁵³²

Husserl considera que la comunidad formada sobre la base de este lazo, la “comunidad del amor ético”, es la forma superior de unión volitiva, no sólo en virtud de la profundidad del vínculo intersubjetivo que ella supone, sino también de la posibilidad de ampliación indefinida e infinitud de sus horizontes. Hasta ahora nos dedicamos a caracterizar la intensidad del vínculo ético con el Otro, indicamos la exigencia de convertir la unidad dual (*Zweieinigkeit*) del amor al prójimo en la unidad plural (*Mehreinigkeit*) del amor a todos los otros y reflexionamos sobre el modo particular en el que puede tener lugar esta ampliación de la esfera del amor en principio delimitada por el instinto amoroso. Lo que restaría es explicitar los rasgos de la comunidad ética promovida por el amor que, para Husserl, la convierten en una forma de unificación volitiva susceptible de extenderse infinitamente, es decir, de ser asumida por toda la humanidad, hasta el punto en el que la comunicación lo haga posible. Este es un tema importante que señalamos al comenzar la investigación como uno de los aspectos en los que la ética puede ser considerada como la forma final de autotraspasamiento de la egología. En esa ocasión sostuvimos que lo que distingue a la ética como forma final del proceso de “comunalización de lo egológico” es que en este nivel los horizontes del entramado intersubjetivo que une a los sujetos pueden ser ampliados y explicitados de un modo universal, a diferencia de otros niveles y formas de comunalización más limitadas.

Con este fin, en la primera sección de este capítulo final nos referimos al modo en el que Husserl considera que la fenomenología y el devenir ético de la humanidad constituyen una forma universal de generatividad racional que *por derecho* puede incluir a todos los seres humanos. Tomamos como eje para este análisis algunas secciones de manuscritos de la década de 1930, especialmente del manuscrito de 1931 “Universale Ethik” (A V 22), donde Husserl radicaliza la dimensión teleológica de la ética. Reaparecerán aquí temas a los que ya nos hemos referido, especialmente temas abordados en el estudio de los escritos sobre *Renovación*, como la concepción de una humanidad que realiza progresivamente el ideal de racionalidad de la comunidad ética, el concepto de ética como *Kunstlehre* universal que guía a los hombres en dicho proceso de autorrealización en el mundo fáctico y la subsunción de la humanidad bajo un imperativo categórico comunitario. Bajo la consideración de que la comunidad ética, que constituye el *telos* final de ese proceso de desarrollo, es una comunidad promovida por el amor, la segunda sección del capítulo estará dedicada a una reflexión sobre

⁵³² „Die wirklich und ausschließlich ethische Einstellung gegenüber der axiologischen lernen wir ursprünglich kennen im wirklichen ethischen Wollen oder durch lebendig Einfühlung in ein solches Wollen, in der wir uns in den ethisch Wollendes gleichsam hineinversetzen und mit ihm gleichsam wollen“. Hua XXXVII, p. 246

los problemas que enfrenta la ética tardía de Husserl en cuanto “ética del amor”, algunos de los cuales han sido ya parcialmente tratados en capítulos anteriores. Nuestro objetivo en este punto es: (1) distinguir los interrogantes que en relación con este tema son usualmente agrupados bajo el rubro racionalidad vs. irracionalidad; (2) exponer la solución que los textos de Husserl ofrecen a tales problemas a la luz de las consideraciones teleológicas que presentaremos en la primera sección y, finalmente, (3) indicar el camino hacia una interpretación que permita dar cuenta de la racionalidad de la comunidad del amor como una forma de racionalidad basada en la validación intersubjetiva y en la apertura a la responsabilidad por los otros y que, de este modo, ponga de manifiesto el vínculo entre la temática del “llamado” del amor y el ideal intersubjetivo de una humanidad auténtica.

II. LA ÉTICA UNIVERSAL: LA INFINITUD DE LA COMUNIDAD ÉTICA Y EL DESARROLLO TELEOLÓGICO DE LA RAZÓN PRÁCTICA

Ya en los artículos sobre *Renovación* Husserl esbozó la idea de una ética científica que abarca de modo inescindible a la ética individual y a la ética social.⁵³³ Al estudiar la concepción de la vida ética desarrollada en esos escritos vimos que, junto al ideal relativo del ser humano que hace lo mejor posible, en el sentido de que vive según su mejor conciencia ética, Husserl se refiere a un ideal ético absoluto al que apunta al mismo tiempo tal ideal relativo. Nos esforzamos por mostrar que este ideal absoluto no es concebido, por Husserl, tan solo como polo ideal de autenticidad en relación con la propia vida, sino también como polo ideal de la vida intersubjetiva como vida de una “humanidad auténtica”. La idea polo de lo mejor posible es el polo de un desarrollo de la intersubjetividad trascendental, y esta es, escribe Husserl en otro texto, a la vez “una universalidad de polos”.⁵³⁴ A la luz de esto, la relatividad del ideal individual no alude a una regulación de la vida según un ideal cualquiera, que considere instrumentalmente como el mejor para mí, sino al modo en que cada sujeto se esfuerza desde la singularidad de su situación por realizar el bien de la comunidad en la que se halla inmerso. Bajo esta consideración, la vida ética de la persona individual con un ideal de sí misma en cuanto yo personal concreto es una vida “absoluta en su relatividad”.⁵³⁵ El carácter absoluto en la relatividad al que se refiere Husserl debe ser entendido en el sentido del modo particular en que el sujeto otorga valor absoluto a la vida ética desde la relatividad de su perspectiva mundana.⁵³⁶ Correlativamente, ha sido conferido a la ética el carácter de una “preceptiva

⁵³³ Cf. Hua XXVII, p. 50

⁵³⁴ Hua XV, p. 392

⁵³⁵ Hua XLII, p. 437

⁵³⁶ Cf. Toulemont, R., p. 257

universal” (*universale Kunstlehre*), que tiene la tarea de regular este proceso teleológico y determinar la posibilidad de transformar la existencia fáctica de acuerdo con normas *a priori*, a las que Husserl ha denominado “*mathesis* del espíritu y de la condición humana”.⁵³⁷

Esta concepción del ser humano que se encuentra bajo la idea de una razón absoluta que se realiza progresivamente y de la ética como una preceptiva universal que abarca al conjunto de las ciencias con el fin de evaluar las posibilidades del mundo fáctico respecto del ideal de una comunidad auténtica, es retomada en la ética tardía de Husserl y constituye el eje central de una serie de escritos de la década de 1930 que, como adelantamos, radicalizan la dimensión teleológica de la ética. En estos textos Husserl se refiere a la idea de una “ética universal”, que abarca a la totalidad de la humanidad y a la totalidad del mundo. Del mismo modo que en los escritos sobre *Renovación* Husserl planteaba la pregunta por la inserción de la vida auténtica del sujeto individual (la vida que se rige según el imperativo categórico individual) en la vida auténtica comunitaria (la vida que hace consciente la dimensión comunitaria de todo imperativo concreto), se pregunta ahora en este contexto más amplio: (a) por la relación entre el nosotros ideal del deber absoluto y el nosotros fáctico que vive en un proceso de despertar ético y (b) por el nexo de motivación que explica el enmarcamiento de la vida racional autónoma del sujeto individual en la vida racional absoluta intersubjetiva. De este modo, su investigación gira fundamentalmente en torno a las siguientes preguntas: “¿cómo se motiva a sí misma la vida racional absoluta como absolutamente autónoma?, ¿cómo se entrelaza esta vida en una vida racional absoluta de la intersubjetividad como idea, como posibilidad ideal de una cierta vida comunitaria?”.⁵³⁸ Como adelantamos, sus respuestas ponen de relieve una teleología universal que guía el desarrollo moral de la humanidad hacia un acrecentamiento axiológico y conducen, finalmente, a la comunidad ética. A la pregunta “¿Qué significa un mundo teleológico?” Husserl responde:

“El sistema monádico y todos sus elementos constitutivos, conexiones y todas sus capacidades empíricas subjetivas son ordenadas como si un principio personal (o análogo a un principio personal) dirigidos hacia la realización de los valores más elevados posibles de un sistema monádico universal, lo hubiera creado de este modo. Por consiguiente, un mundo óptimo, etc. Como si un Dios aristotélico perteneciera al sistema

⁵³⁷ Hua XXVII, p. 7 (5)

⁵³⁸ Hua XLII, p. 437

monádico como entelequia de su desarrollo interno con una pluralidad de entelequias relativas, todas ellas organizadas a través del Eros en dirección hacia la «idea de bien»⁵³⁹

Dejando de lado por el momento el significado teológico de la presente cita (al que volveremos en la segunda sección del capítulo), vemos que Husserl se refiere a la idea de un mundo teleológico como un mundo dirigido hacia la idea de Bien. Este desarrollo hacia la realización de valores cada vez más altos es concebido como un desarrollo hacia una armonía plena de las mónadas, pero no hacia una armonía cerrada y fija sino a una armonía infinitamente ascendente. Se trata de la idea de un mundo teleológico verdadero, un mundo de hombres “auténticos” (en el sentido señalado en los capítulos anteriores), respecto del cual todo mundo temporal (*zeitweilig*) constituye una aproximación. En este sentido, en otro texto de la misma época, Husserl describe la teleología como un “valor ideal, que es realizado”, como un *factum* pero, nuevamente, no en el sentido de una plenitud acabada y fija. Su plenitud, dice Husserl, “no es un estado (*Zuständlichkeit*), sino una plenitud del hacerse (*Vollkommenheit des Werdens*), una plenitud del desarrollo (*Vollkommenheit der Entwicklung*)”.⁵⁴⁰ La teleología universal dirigida a la realización de un mundo auténtico y bueno con hombres auténticos y buenos es, para Husserl, una teleología de la razón. Así, lo que se intenta mostrar es el desarrollo que da cuenta de la emergencia de la razón activa a partir de su sustento previo, es decir, los distintos momentos del movimiento “de la razón latente (oculta) hacia la razón patente (desvelada)”.⁵⁴¹ Lo importante para nuestro tema es que, en la medida en que la teleología intenta desvelar el desarrollo de la aspiración humana hacia una racionalidad creciente, la ética tiene la tarea fundamental de regular tal proceso de tendencia racional y fijar las ideas normativas en su posibilidad de transformar la existencia fáctica. Sobre esta función de la ética H. R. Sepp sostiene que, “Husserl no se contenta ya con la exigencia de una tendencia racional como ideal conductor -pues ¿hacia donde habría de dirigirse la tendencia de la razón misma?- La pregunta por el sentido del *telos* le conduce a confesar la necesidad de una reflexión ontológica universal que marque la diferencia que hay

⁵³⁹ „Was heißt eine teleologische Welt? Das Monaden System muss so sein, dass alle seine konstitutiven Elemente, Verbindungen, alle subjektiven empirischen Vermögen, etc. so geordnet sind, als ob ein personales (personanaloges) Prinzip, das auf Verwirklichung größtmöglicher Werte eines universalen Monadensystem gerichtet ist, dasselbe so geschaffen hätte. Demgemäß eine optimale Welt etc. Als ob ein aristotelischer Gott dem Monadensystem zugehörte als Entelechie seiner inneren Entwicklung mit mannigfaltigen relativen Entelechien, als hingeordnet im Eros auf eine 'Idee des Guten'“ Hua XLII, p. 242

⁵⁴⁰ Hua XLII, p. 165

⁵⁴¹ Hua XLII, p. 223

entre la existencia fáctica, con sus requerimientos éticos, y sus formas mundanas correlativas”.⁵⁴²

Las reflexiones de Husserl sobre la teleología universal no sólo ponen de manifiesto cómo transcurre su desarrollo progresivo, sino también cómo los seres humanos ganan una comprensión gradual de su sentido. A grandes rasgos, su objetivo es mostrar que el sentido teleológico universal, que es primero oculto e inconsciente, se desvela en realizaciones particulares, adquiriendo cada vez mayor determinación y concreción, y que las metas, que se presentan primariamente en la forma de impulsos racionales, adquieren la forma de ideas y luego de ideales prácticos, que son concebidos por el sujeto y pueden ser retomados por otros sujetos y dirigir conscientemente sus acciones. Este proceso teleológico universal, que guía el desarrollo en todos sus niveles de modo implícito, es desvelado por la fenomenología en una constitución explícita que concierne a la esfera de la vida individual y, a la vez, a la vida intersubjetiva. La fenomenología muestra que, al igual que en nivel supraindividual, rige en la vida de cada sujeto singular una teleología con su “plenitud del desarrollo”: ser una persona ética es “estar en el camino” hacia ello, “llegar a ser” una persona ética: “solo puedo hacerme bueno, no ser bueno, pero solo puedo hacerme bueno en el querer-hacerme-bueno”.⁵⁴³ Asimismo, muestra que este desarrollo de la razón que se realiza primeramente en mí en cuanto ego comprende también intencionalmente a la razón ajena:

“La teleología universal que desvela la razón fenomenológica y determina en su auténtico sentido en relación con la idea infinita de una realización absoluta, no es alcanzable de modo finito. Todo lo alcanzable es finito, todo ser en cuanto temporal se encuentra en la finitud y sin embargo está en el camino hacia la infinitud, es decir, bajo la idea de la realización absoluta. Ella es siempre la idea que guía el desarrollo, pero el desarrollo en sus implícitos horizontes infinitos relativiza continuamente lo ya realizado en sus límites, dejando de lado lo aún no realizado y ya intencionado. El hombre que se alza en el nivel de la razón conceptual, judicativa, y finalmente, de la razón fenomenológica efectúa en sí mismo una constitución explícita. Como hombre racional despliega la inclinación racional ya dispuesta y desarrollada en los niveles inferiores. Claramente esta razón, como lo que se despliega y se realiza, es primeramente para mí mi razón en cuanto ego;

⁵⁴² Sepp, H.R., “Teleología y ética en la obra tardía de Edmund Husserl”, *Anuario Filosófico*, 28, 1995, p. 29

⁵⁴³ „Ich kann nur gut werden und nicht gut sein, aber ich kann nur gut werden im Gut-werden-Wollen“ Hua XLII, p. 214

pero comprende en ella, intencionalmente y realizada mediatamente mediante la empatía, la razón ajena en las configuraciones de su desarrollo“⁵⁴⁴

Naturalmente, no podemos dar cuenta aquí de modo completo de todo el campo de reflexiones teleológicas que abordan estos textos, reflexiones que van desde el instinto de comunalización (*Vergemeinschaftung*) hasta la evolución de la humanidad hacia la perfección en la comunidad del amor. Husserl mismo reconoce que para responder a estas preguntas acabadamente “la fenomenología debe aún realizar las investigaciones constitutivas necesarias”,⁵⁴⁵ a las que concibe como “la tarea más grande de la fenomenología”.⁵⁴⁶ Pero abordemos brevemente las dos preguntas señaladas más arriba para delinear por lo menos el modo en que Husserl presenta allí el proceso gradual en el que la vida se configura de manera ética en la medida en que despliega una universalidad normativa en dos niveles: respecto de sí misma y respecto de todos los otros, y cómo este proceso gradual es interpretado en términos de distintos niveles de generatividad (*Generativität*).

En lo que concierne al curso de la vida individual la presentación de estos textos repite el esquema planteado en *Renovación*, que explica la configuración ética de la vida en virtud de la extensión de la regulación normativa a todo su horizonte. Esto es posible, agrega Husserl aquí, desde el momento en que el hombre tiene la capacidad de anticipar el futuro. En sus niveles más básicos, la preocupación por el futuro “surge con la reiterada experiencia de un mismo objeto como aquello que satisface una necesidad práctica, como aquello a lo que se puede volver y así hasta la constitución de una determinación volitiva: este objeto – o un objeto tal - permanente y adecuado, como algo útil, bueno”.⁵⁴⁷ A partir de allí se vuelve posible la configuración de una vida “que se preocupa *generalmente* por el futuro, una vida que no sólo tiene un horizonte de futuro concreto, sino que procura en el presente una vida

⁵⁴⁴ Hua XLII, p. 444 En el mismo sentido, en el “Artículo de la *Encyclopaedia Britannica*” Husserl se refiere al “autoexamen” en el que la que la fenomenología pone al descubierto (y contribuye a la realización de) la estructura teleológica de la vida práctica en su dirección progresiva hacia el ideal absoluto de una humanidad auténtica: “En su referencia universal a sí misma la fenomenología reconoce su función propia en una posible vida trascendental de la humanidad. Reconoce las normas absolutas que hay que extraer de esta vida pero también su estructura primigenia teleológico-tendencial en dirección al descubrimiento de estas normas y su repercusión práctica consciente. Se reconoce, luego, como función del autoexamen universal de la humanidad (trascendental) al servicio de una praxis racional universal, esto es, al servicio de la aspiración que dicho descubrimiento pone en libertad: la aspiración a la idea universal, que yace en lo infinito, de la perfección absoluta o, lo que es lo mismo, la aspiración a la idea –que yace en lo infinito- de una humanidad que sea y viva de hecho y cabalmente en verdad y genuinidad. Reconoce su función como autoexamen para la realización relativa de la idea práctica correlativa de una vida de la humanidad genuina en su segundo sentido (cuyas configuraciones esenciales y normas prácticas tiene que explorar ella), a saber, como vida dirigida consciente y voluntariamente a aquella idea absoluta”. Hua IX, p. 299 (79-80)

⁵⁴⁵ Hua XLII, p. 437

⁵⁴⁶ Hua XIV, p. 271

⁵⁴⁷ Hua XLII, p. 426

futura lo más satisfactoria posible”.⁵⁴⁸ Esta vida en la preocupación universal por la totalidad del futuro es distinguida de la vida animal como vida “en el presente concreto, con su pequeño tramo de futuro”.⁵⁴⁹ Recordemos que en *Renovación* Husserl había sostenido que la voluntad en la forma de la generalidad es lo que distingue al hombre del «simple animal», que desconoce lo que el hombre expresa en palabras: «quiero *en general* actuar de este modo siempre que me encuentre en circunstancias *de esta indole*, dado que tengo *en general* a los bienes *de esta indole* por valiosos». ⁵⁵⁰ Esto es, por más que el animal actúe del mismo modo en iguales circunstancias, no tiene la conciencia de la unidad de su vida como una unidad personal y, de este modo, no puede proponerse como meta una determinación de su vida según reglas generales y anticipar un horizonte de futuro regulado a partir de tales metas. Husserl advierte que la anticipación y la preocupación por el futuro propias de la vida humana tienen el carácter de una “esperanza” que puede sufrir cancelaciones o rectificaciones. Y es a la luz de esta inseguridad general que la vida se caracteriza por la “auto-preservación” (*Selbsterhaltung*) y el “cuidado” (*Sorge*).⁵⁵¹ Ahora bien, sabemos que el ideal de una vida individual en permanente cuidado y auto-preservación no es la palabra final de Husserl, pues él debe ser superado por el ideal de una existencia auténtica de la humanidad en la forma de la existencia comunitaria. Esto es, por el ideal de un “cuidado de la vida” que no sólo se extiende a la totalidad de la vida individual sino que se inserta en una voluntad comunitaria que se extiende a toda la comunidad. Sin embargo, sabemos también que la extensión del cuidado y la auto-preservación hacia todos los otros enfrenta a Husserl a indagaciones más complejas, que conciernen al nexo instintivo con aquellos que son “los suyos” en el sentido más propio. Por este motivo, al referirse al ideal superior de una existencia auténtica del individuo y de una humanidad en la forma de una existencia comunitaria auténtica, Husserl

⁵⁴⁸ Ibid.

⁵⁴⁹ „Das Leben des Tieres als Leben in der konkreten Gegenwart, mit ihrem kleinen Bestand von Zukunft. Das Menschenleben als Leben in eine weite Lebenszukunft hinein, als Leben in der Vorsorge, die zur universalen Sorge für die ganze Lebenszukunft wird. Das gesamte Leben in seiner Ganzheit als künftige Möglichkeit wie thematisch und thematisch in der universalen Sorge, wie für seinen Stil der Einzelsorgen und Einzelbefriedigungen oder –Enttäuschungen im Voraus gesorgt werden kann. Darin liegt das erste Ideal eines befriedigenden Gesamtlebens als eines durchaus befriedigenden, in dem für alle Eventualitäten im voraus gesorgt ist, und eines Lebens, in dem in jeder Gegenwart aus Gegenwartssorge und Aktion immerzu die Güter geschaffen werden und wert gehalten bleiben, die eben für die Zukunft vorsorgen, in eins damit, dass die Gegenwart zugleich die in ihr lebendigen primären Bedürfnisse und die jetzt erwachten befriedigt“ Ibid.

⁵⁵⁰ Hua XXVII, p. 25 (26)

⁵⁵¹ Husserl sostiene que “el cuidado es el modo del sentimiento que surge de la modalización de la actividad y del constante pre-delineamiento del horizonte de posible fracaso dentro del cual transcurren las líneas del éxito previsible y cierto, del éxito bajo corrección”. Hua XLII, p. 521 (traducción del Dr. Roberto Walton)

sostiene que “ahora entran en consideración las irracionalidades y la valoración de los bienes en su verdadero valor”, y que, en este ámbito, “!No hay ningún camino claro!”⁵⁵²

El problema de la relación instintiva con el otro, que hemos abordado al referirnos al tema del impulso amoroso (*Liebestrieb*), es enmarcado ahora en la pregunta retrospectiva por las fuentes de la razón. En este contexto, Husserl se refiere a los instintos que proporcionan una forma primigenia de preservación en relación consigo sí mismo y en la relación con el otro y a la función vinculadora del instinto que aparece componiendo una forma de proto-generatividad, que obra como base para formas superiores. El horizonte de generatividad que compone el mundo familiar es el horizonte de los miembros vivientes de una cadena de generaciones, a partir del cual el cuidado y la auto-preservación de la vida se extienden hacia los otros en una “gradualidad de la implicación de la solicitud”:

“El cuidado de mi vida (*Lebenssorge*) abarca a mis hijos, luego a mis actuales o posibles hijos de mis hijos. Mi existencia en auto-preservación (en forma plena: mi conformidad con la vida) abarca, implica, la auto-preservación, etc. de mi familia, (en parentesco) y también de mis hermanos, pero no en el mismo nivel, sino en la gradualidad de esta implicación de la solicitud. Ordenamiento de la preferencia: primero mi propia «generación», luego mis hermanos (*Mitbrüder*) y los suyos, etc.”⁵⁵³

Desde el punto de vista teleológico, esta forma primigenia de generatividad sustentada en el mundo familiar proporciona la base para una generatividad superior y, así, en una dirección progresiva de la ampliación, hasta llegar a la universalidad del nexo intersubjetivo propio del horizonte ético. Antes de continuar y referirnos al surgimiento de una forma superior de generatividad, debemos recordar que Husserl introduce este concepto en la *V. Meditación Cartesiana*, al referirse a los problemas que han sido dejados de lado por la investigación sobre la esfera primordial del ego. Husserl sostiene allí que su indagación ha dejado intactos los problemas “del nacimiento, la muerte, el nexo de generación de los animales, que pertenecen evidentemente a una dimensión superior y suponen un trabajo de exposición de las esferas inferiores tan enorme, que no podrán llegar a ser aún por mucho tiempo problemas en

⁵⁵² „Oberstes Ideal eines „echten Daseins“ des Einzelnen und einer Menschheit in der Form „echten Gemeinschaftsdaseins. Jedenfalls gehört dazu Wille, erstreckt auf das ganze Leben, und Gemeinschaftswille für die Gemeinschaft. Aber nun kommen in Betracht die Irrationalitäten und die Bewertung der Güter in ihrem „wahren Werte“. Hier ist kein klarer Gang! Jedenfalls zunächst wäre das Vorsorgen, der Sinn eines sorgenden und nach Zufriedenheit strebendes Daseins als eines Daseinsgemeinschaft seiendes zu betrachten“ Hua XLII, p. 428

⁵⁵³ Hua XLII, p. 429

los que se esté de veras trabajando”.⁵⁵⁴ Aunque Husserl no desarrolló explícitamente una fenomenología generativa, en el mismo sentido en que distinguió explícitamente el método genético del método estático, en los textos de la obra póstuma, especialmente en los publicados en los tomos XV y XLII de Husserliana, que tomamos aquí como eje, se refiere a temas que pueden ser agrupados bajo ese rótulo. Los problemas generativos son constitutivos de la esfera ética en cuanto conciernen a la dimensión de la producción de sentido que tiene lugar históricamente, tomando como punto de partida la constitución de mundos normativamente significativos. En este sentido, en los proyectos de reelaboración de las *Meditaciones Cartesianas* E. Fink se refiere a la generatividad como el componente de sentido de la experiencia de lo extraño, el principio trascendental, que nos permite comprender la motivación para la formación de estilos de vida trascendentales que difieren dentro de la totalidad de las mónadas.⁵⁵⁵ Por este motivo, señalamos al comenzar, Fink considera que toda experiencia del otro que no lo aprehenda según este componente generativo permanece aún en un plano abstracto.⁵⁵⁶

La consideración de que cada hombre se encuentra en una cadena de generaciones y pertenece a un entorno que se escalona en una serie de niveles permite a Husserl describir el proceso de institución de metas comunes (ligadas al cuidado de la vida y la auto-preservación), cuya forma originaria tiene lugar en las relaciones familiares y se abre camino en las distintas formas de asociación (al que nos referimos en el capítulo V), como un proceso que avanza desde formas inferiores de generatividad y de historicidad hacia formas superiores. Su intención es mostrar cómo, a partir de su forma primigenia, la interpenetración volitiva (*Willensdurchdringung*) va tomando gradualmente la forma de una praxis racional, de una deliberación, una reflexión sobre fines y medios que extienden el ideal de la auto-regulación y la auto-preservación de sí mismo a la voluntad comunitaria correspondiente. De este modo, en el proceso de socialización progresiva, los niveles inferiores, en los que tiene lugar una forma primigenia de generatividad, obran como base para la institución de metas cada vez más abarcadoras y perdurables, dando lugar a una “generatividad espiritual”. Esta generatividad superior o “espiritual” se distingue de los niveles previos de generatividad en la medida en que no está constituida sobre la base de impulsos instintivos, sino según metas que tienen un

⁵⁵⁴ Hua I, p. 169 (221)

⁵⁵⁵ Fink, E., *Hua Dok II/2*, p. 273

⁵⁵⁶ En la exégesis husserliana se ha dado impulso a este tema hasta el punto de que Anthony Steinbock habla de una fenomenología generativa en relación con los restantes métodos desarrollados por la fenomenología, esto es, el método estático y el método genético. Steinbock considera que al tomar en consideración los fenómenos históricos, culturales, intersubjetivos y normativos, la fenomenología generativa va más allá del análisis genético que “se restringe al análisis de la subjetividad individual, al campo sincrónico de individuos contemporáneos, a la intersubjetividad como fundada en la egología”. Steinbock, A., “Generativity and generative phenomenology” *Husserl Studies*, 12, 1995, p. 59

alcance más amplio y trascienden las generaciones, a partir de la instauración de un “más allá” práctico. En el siguiente fragmento del manuscrito arriba mencionado Husserl describe el proceso de comunitarización de la vida ética singular a partir de las formas inferiores de interpenetración volitiva que desarrollamos en el capítulo V, y reitera que la característica particular de la vida ética comunitaria es que, frente a las formas anteriores de vinculación intersubjetiva sobre las que se funda, ella implica una configuración racional de la vida cuyo nexó puede abarcar a toda la humanidad.

“[...] De la ocasional efectuación personal puede surgir una efectuación deliberada. Pero el efectuar personal puede tomar la distinguida forma de la unificación volitiva, en cuanto forma de la interpenetración volitiva (*Willensdurchdringung*). Ella puede ser ensayada voluntariamente desde cada aspecto y puede ser asumida de buena voluntad desde cada aspecto contrario y, de este modo, convertirse en una socialización (*Vergesellschaftung*) voluntaria, de modo que una multiplicidad de personas, que se comprenden a sí mismas como meras personas, se convierten en unidades personales de orden superior: de modo temporario, como sucede en un acuerdo pasajero para alcanzar una meta personal comunitaria, o también persistentemente y voluntariamente ligada al tiempo vital comunitarizado, como en las asociaciones, o también sin una conformación que tenga lugar por medio de un acuerdo, sino fundada en el querer actual y habitual como en el nexó generativo de la familia, de la tribu, del Estado «originariamente surgido». Pertenece a tales existentes personales comunitarios que esté subordinados a ellos cada existente personal individual como miembro (*Mitglied*), como compañero (*Genosse*), como ciudadano (*Bürger*) y, a la vez, como portador elemental de la habitual interpenetración volitiva social. Con la esencia del existente humano se compenentran también las auto-responsabilidades de los individuos, y se convierten en portadores de la auto-responsabilidad de orden superior de la correspondiente personalidad social de orden superior. En tanto a estas socialidades mismas subyace la intencionada y voluntaria formación y reformación (*Umbildung*) y existan posibilidades y realidades de socialización progresiva, que comunican también como sociedades no socializadas (dentro del ámbito general de la humanidad solamente comunicativa), resulta claro que la pregunta universal por la autorresponsabilidad, la pregunta universal por una auténtica existencia humana, por una configuración voluntaria de la vida, de una forma que pueda ser afirmada definitivamente (a partir de una mirada apodíctica) abarca a la humanidad total, es decir, el universo de la comunicación posible, a través de experiencias inmediatas y mediatas (empatía) del co-existente”.⁵⁵⁷

⁵⁵⁷ Hua XLII, p. 475-476

El establecimiento de metas y fines prácticos que determinan distintas formas de vida comunitaria (es decir, que se convierten en un “deber absoluto” de una comunidad) da lugar a una interpenetración volitiva que es fundamentalmente una interpenetración de las responsabilidades de cada sujeto. De ello resulta que la preservación de la vida y la responsabilidad por sí mismo, se extienden hasta abarcar también la auto-preservación y la responsabilidad por la personalidad comunitaria de la que forman parte. Como se sigue de la cita, la pregunta por la posibilidad de un proceso de progresiva socialización (posibilitada y delimitada por el ámbito de alcance de la comunicación) es a la vez la pregunta por una ampliación de la esfera de responsabilidad que idealmente abarque a la totalidad de la humanidad. Así, la idea husserliana de una “humanidad auténtica”, es la de un entramado universal en el que “todos son responsables por todos”. Estas son, en efecto, las palabras con las que concluye el texto arriba citado:

“Todos son responsables por todos. Y en la medida en que la vida humana es, en un buen sentido, una vida culpable (*schuldhaftes*) y se sabe a sí misma necesariamente como tal, podemos también decir: todos son culpables por todos. No hay ninguna ética meramente privada, la ética individual y la ética social, la ética universal de la humanidad son una sola ética”⁵⁵⁸

Un punto de inflexión fundamental del desarrollo teleológico hacia la “humanidad auténtica”, como una humanidad absolutamente responsable, es la “aparición” de la razón científica, en cuanto razón totalmente responsable de sí misma. Husserl se refiere al ideal de una vida científica, pero no en el sentido de una vida que aplica en las decisiones prácticas conocimientos provistos por la ciencia, sino a una vida en la “actitud vocacional” (*Berufseinstellung*) de la ciencia, una vida a la que la ciencia sirve de modelo. Así como la ciencia desarrolla un avance sistemático hacia el conocimiento y tiene como ideal la justificación absoluta, la vida práctica puede desarrollar, bajo la idea del bien, un avance sistemático del mundo hacia lo mejor posible. La vida científica es una actitud vocacional que instaura un horizonte infinito al que se aproxima progresivamente.⁵⁵⁹ Del mismo modo, la

⁵⁵⁸ Hua XLII, p. 475-476

⁵⁵⁹ “Der Wissenschaftler ist in einer Berufseinstellung, einer besonderen „unendlichen“, die Endlosigkeit oder Ganzheit seines Lebens umspannenden Einstellung und dabei in „unendlicher“ Lebensgemeinschaft mit den Berufsgenossen. Das ist eine besondere praktische (und in diesem Sinn „unendliche“) Einstellung. Es gibt viele „Berufe“ im Gemeinschaftsleben, und dieselbe Person kann ihrer mehrere haben“. Hua XLII, p. 517

vida práctica puede ser científica en la medida en que puede aspirar hacia su respectivo ideal teleológico en una aproximación infinita. Es importante advertir nuevamente la reivindicación que adquiere en la ética tardía de Husserl la vida vocacional, que en los escritos sobre *Renovación* era considerada como una forma de vida pre-ética, esto es, como una vida que se desarrolla aún en una cierta ingenuidad. Esta revalorización ha quedado ya de manifiesto cuando Husserl se refiere al valor absoluto de cada misión o vocación particular, y entre ellas a la vocación materna. Si bien continúa sosteniendo que el ideal es el de una “vocación de vida” o “vocación vital” (*Lebensberuf*) universal, que abarque y subordine a todas las vocaciones particulares, cada vocación particular es considerada como un modelo válido, que no debe ser superado sino extendido, en la medida en que en ella ya está configurada la voluntad dirigida seriamente hacia una meta.⁵⁶⁰ Volviendo al punto anterior, debe tenerse en cuenta que la ciencia auténtica de la que habla Husserl no es la ciencia moderna, la ciencia que en su especialización “se convirtió en una segunda pasividad ciega y se perdió a sí misma en el mundo”.⁵⁶¹ Husserl considera que frente a la ingenuidad y la falta de radicalismo de las ciencias positivas, de las ciencias técnicas que no tienen tiempo para ocuparse de las cuestiones filosóficas abarcadoras que eran objeto de las ciencias en su sentido originario, es solo la fenomenología la ciencia que puede efectuar la reforma que hace posible una regeneración de la vida en una auto-percatación radical.⁵⁶²

Así, con la filosofía y especialmente con la filosofía fenomenológica, como la ciencia que surge de la auto-reflexión radical de la filosofía, emerge el ideal de una vida totalmente responsable de sí misma y con ello una forma universal de generatividad espiritual que, por derecho incluye a todos los seres humanos. La fenomenología, dice Husserl, “produce una autocomprensión científica universal de la humanidad en su verdad última y con ello pone en marcha una nueva humanidad (*Menschentum*) en libertad práctica, una humanidad que vive

⁵⁶⁰ „Vorgebildet bin ich dafür aus dem Berufsleben. Daraus weiß ich, was das heißt: ernstlich leben in seinem Berufsfeld, in den Berufsstunden (der Dienstzeit) [...] Will ich nun als ethisches Ich ernstlich mich wollen, im Ernst der Entscheidung sein und mir selbst also treu bleiben in Universalität, so habe ich, mit anderen Worten, den Lebensberuf, der als absoluter und universaler alle Berufe als untergeordnete befasst, die die meinen sollen sein können und jeweils sein zu haben“ Hua XLII, p. 454

⁵⁶¹ „wie es herabsinkt zur sekundären blinden Triebhaftigkeit und Verlorenheit an die Welt (die vielmehr Selbstverlorenheit ist und Selbstverlorenheit der Anderen)“ Hua XLII, p. 433; „Der Schwung der Begeisterung für Werden und Wachsen der naturwissenschaftlichen Weltbetrachtung ist leider während des Jahrhunderts im Verebben. Natürlich aber nicht das Interesse für ihre Nützlichkeit, für ihre Theorien als Instrumente der technische Erfindungen [...] Wie steht es nun mit der Wissenschaft im ursprünglichen, im antiken Sinn als Philosophie, als die eine einzige, allumspannende und sich höchstens besondernde Wissenschaft, als echte Wissenschaft, die erkennt „was in Wahrheit ist“, <als> die <das> Universum de überhaupt Seienden umspannende, es in seiner All-Einheit erschließende und erkennende? / Sie haben als vielbeschäftigte Techniker, Spezialwissenschaftler für „Philosophie“ keine Zeit“ Hua XLII, p. 233

⁵⁶² „Die Kritik der positiven Wissenschaften, ihrer wesentlichen Schranken und ihrer Naivität, ihres Mangels an “Radikalismus”, führt dann wieder zur Einsicht, dass es einer phänomenologischen Reform bedarf, einer neuartigen, völlig universalen und voraussetzungslosen Wissenschaft“ Hua XLII, p. 450

en el espíritu, en la verdad, que obra prácticamente en la disposición de querer vivir puramente como libre y según la norma universal de la libertad”.⁵⁶³ Y a partir de allí “surge la idea de una praxis comunitaria personal intersubjetiva, que no está dirigida a dominar el mundo, a utilizarlo, sino a educar a la humanidad –es decir, a todos nosotros en comunidad– como una humanidad absoluta”.⁵⁶⁴ En este contexto, el devenir ético de la humanidad orientada por el imperativo categórico comunitario constituye un capítulo fundamental de la generatividad universal racional. En la medida en que la racionalidad absoluta es asociada a la normatividad conferida a la totalidad de la vida, la vida en la comunidad ética sería el punto final de un proceso de “racionalización del mundo”, un acrecientamiento de la regulación normativa, que consiste en una progresiva toma de conciencia de la responsabilidad por todos los sujetos. Husserl reconoce que esta normatividad universal y absoluta de la ética, que se expresa en el amor universal al prójimo, no esperó a la ciencia y a la filosofía para aparecer en el mundo: primero surgió de modo concreto, como absoluta pero con “horizontes no esclarecidos”, en los que el *telos* ya estaba predado, pre-constituido de modo oculto, pero es la filosofía la que le permite tomar conciencia justificadamente de sus horizontes infinitos, más allá de los límites impuestos por las supersticiones y los tradicionalismos:

“El surgimiento de la filosofía significa el surgimiento de una autonomía absoluta universal, que consiste en una existencia y una vida que puede ser absolutamente responsable de sí misma en todos sus aspectos, que quiere ser unidad de una vida absoluta en la que se puede constituir la unidad de la persona absoluta en la comunidad absoluta, una vida absoluta en su relatividad. Y esta universalidad significa también que abarca a todos los co-sujetos. Si me he convertido en un sujeto ético absoluto, ellos no son para mí mismo más que sujetos pensados bajo la especie de la autenticidad, como sujetos de verdadera auto-preservación, bajo la exigencia de la misma autonomía. Pero ellos son también para mí co-sujetos en cuanto sujetos comprendidos en mi campo de solicitud ética, su propio bienestar y su propio mal me conciernen, e inversamente, mi bienestar les concierne a ellos, en la medida en que hayan captado el sentido de su norma”⁵⁶⁵

⁵⁶³ Hua XLII, p. 469. “Con ello se da la posibilidad de aquella síntesis ética en la que cada yo vive operando éticamente y efectiviza lo mejor posible suyo en razón de que co-efectiviza a la vez para los otros lo mejor posible de ellos, pero esto de tal manera que no vive fuera sino en los otros (quiere a través del propio querer de ellos, valora a través del propio valorar de ellos) y en el entendimiento volitivo y vinculación con los otros crea una comunidad efectual, en la cual los yoes enlazados como subjetividad enlazada se convierten en ‘polo sintético’ de acciones comunitarias” Hua XLII, p. 315

⁵⁶⁴ Hua XLII, p. 437

⁵⁶⁵ Hua XLII, p. 437

Según hemos visto hasta aquí, el proceso teleológico regulado por la ética en sus posibilidades fácticas apunta a que el impulso hacia la realización de una humanidad auténtica y hacia la configuración racional del mundo -primeramente oculto y progresivamente desvelado por la fenomenología-, sea asumido voluntariamente (activamente) por todos los sujetos y que cada uno de los impulsos individuales confluyan armónicamente en una vida comunitaria. Así, la universalidad y la posibilidad de ampliación infinita del horizonte ético dependen de una concepción teleológica de la vida singular y comunitaria, que explicita la inclinación de la que ya dispone hacia una normatividad y auto-percatación total, una forma de normatividad universal de la vida que debe ser asumida por todos en su singularidad. De este modo, el entramado ético es universal en el sentido de que abarca a toda la humanidad, “en la generalidad de su pregunta por la esencia y posibilidad de una existencia humana auténtica y verdadera, una humanidad que debe ser querida apodóticamente” y abarca a la totalidad del mundo en cuanto campo de praxis en el que el sujeto puede realizar concretamente su responsabilidad última por él mismo y por todos los otros sujetos.⁵⁶⁶

En este contexto, debemos atender finalmente a dos cuestiones. En primer lugar, la función otorgada a la ética universal nos enfrenta a la pregunta por su estatus como disciplina filosófica. En lo que concierne a este tema, ha quedado de manifiesto que la función otorgada por Husserl en estos textos a la ética universal es la de una meta-disciplina que tiene como tema el rol práctico de todo el conjunto de las ciencias en su aproximación al ideal de una comunidad auténtica y que, en este marco, las cuestiones de la ética universal son progresivamente identificadas con los temas de la teleología universal. En efecto, ha sido sugerido por H.R. Sepp que en estos escritos tiene lugar una reabsorción de la ética en una “contemplación ético-teleología del mundo”.⁵⁶⁷ Ahora bien, ya sea que se trate de una reabsorción total o de que la ética pueda conservar cierta autonomía en cuanto disciplina con un campo propio, lo cierto es que los textos de 1930, que estudiamos aquí, extreman el desplazamiento del que ya hemos dado cuenta (Cap. VI), de la consideración de la ética como una disciplina especial paralela a lógica hacia una doctrina universal que, en su función normativa, cuenta con un privilegio sistemático respecto de toda otra ciencia.

En segundo lugar, la concepción de la que hemos dado cuenta hasta aquí parece ser la de un racionalismo omni-abarcador: el ideal de la vida ética es el de una voluntad dirigida hacia la

⁵⁶⁶ Hua XLII, p. 476

⁵⁶⁷ Cf. Sepp. H. R., op. cit., p.29. Sobre la posibilidad de considerar a la ética universal como una disciplina Sepp sostiene que si semejante ciencia fuera denominada todavía ética se había desgastado de hecho el concepto y el contenido de sentido de la ética como disciplina filosófica. Cf. Ibid. p. 30

total determinación racional de sí mismo y del mundo. Pero no debemos olvidar que lo que promueve la realización de la comunidad ética como *telos* del proceso que delineamos a grandes rasgos es el amor, que la comunidad ética es una comunidad del amor ético. Esto nos enfrenta nuevamente a los problemas ya anunciados en capítulos anteriores, pues: ¿cómo es posible fundar una comunidad ética con las características señaladas, un nexo con los otros que exprese una forma de generatividad universal, sobre la base de un sentimiento como el amor?, ¿no responde la normatividad del amor (si hay algo que pueda ser denominado de tal modo) tan solo a un facticidad irracional que debe ser superada?, ¿cuál es su vínculo con la razón?, ¿puede ser la comunidad del amor (*Liebesgemeinschaft*) una comunidad de la razón (*Vernunftsgemeinschaft*)?, y ¿en qué sentido podría serlo? En lo que sigue abordamos por última vez estos problemas que debe enfrentar la ética tardía de Husserl y veremos que en sus respuestas el desvelamiento de la teleología, al que nos hemos referido hasta aquí, se convierte en una fe en su realización y que esta fe adquiere el carácter de una creencia racional en Dios, en cuanto exigencia de la dimensión práctica.

III. PROBLEMAS DE LA ÉTICA TARDÍA DE HUSSERL: RACIONALIDAD VS. IRRACIONALIDAD

Ha quedado claro que las áreas problemáticas de la ética tardía de Husserl conciernen fundamentalmente al conflicto racionalidad vs. irracionalidad. Este conflicto se expresa en dos planos distinguibles aunque estrechamente ligados: por un lado, en el plano relativo a la posibilidad de alcanzar una armonía entre los distintos llamados o vocaciones individuales, es decir, de alcanzar su resolución en una racionalidad abarcadora. Este tema concierne, en definitiva, a la posibilidad de realización del ideal de la comunidad ética. Por otro lado, se encuentra el problema relativo a la racionalidad / irracionalidad en el nivel de cada “llamado” individual. Este problema se encuentra claramente ligado al anterior en la medida en que de la determinación de la racionalidad / irracionalidad de cada vocación personal dependerá, a su vez, la determinación de la racionalidad / irracionalidad de la comunidad ética fundada en la persecución de tales llamados singulares. Finalmente, puede mencionarse como un tercer eje problemático la posibilidad de alcanzar una racionalidad que abarque a todas aquellas irracionalidades del destino y el azar y que, de este modo, permita a la humanidad continuar en su marcha hacia el *telos* de la perfección absoluta en la comunidad del amor. Sin embargo, este tema no representa una objeción que ponga en jaque a la ética husserliana en su coherencia interna, como podría pensarse que sucede en relación con los dos primeros problemas mencionados. Se trata más bien un área de desafíos existenciales abiertos por sus

reflexiones que, como ya hemos visto, ponen en primer plano el “heroísmo de la razón”.⁵⁶⁸ Como veremos a continuación, este último problema relativo a la posibilidad de reconciliar los factores irracionales del destino, el azar, la muerte, la necesidad, etc. con el ideal de una vida en la razón, ha sido a menudo identificado con el problema de “reconciliar” del amor y la razón, una identificación que asume desde el comienzo que la respuesta a la pregunta por la posible racionalidad del deber fundado en el amor es negativa. En términos generales, las dificultades para responder a las dos primeras objeciones han conducido a la consideración de las reflexiones de Husserl sobre la comunidad del amor ético como una licencia o como una excepción en la rigurosidad de su filosofía y, correlativamente, a la “ética del amor” como una interrupción total respecto del ideal práctico de las lecciones tempranas. Lo que está en juego entonces es la posibilidad de establecer una relación entre la “comunidad del amor” y la “comunidad de la razón”, más específicamente, determinar en qué sentido el amor permitiría una configuración racional de la vida singular y de la vida comunitaria. Pero antes de referirnos a este tema, veamos cuales son las respuestas que Husserl ofrece a los problemas planteados.

III.1 LA RESPUESTA METAFÍSICA: LA CREENCIA RACIONAL (*VERNUNFTGLAUBE*) EN DIOS

La respuesta ofrecida por Husserl a la primera y a la tercera cuestión combina la confianza en la teleología, a la que nos hemos referido en la primera sección, con la necesidad práctica de una “creencia racional” (*Vernunftglaube*) en Dios. La creencia racional en Dios, en cuanto exigencia del ámbito práctico, expresa la necesidad de tomar como certeza toda conjetura relativa a la posibilidad de que el mundo se ajuste a los fines humanos y de actuar en concordancia con ello.⁵⁶⁹ Esta confianza en un mundo configurado y conducido por Dios posibilitaría, por un lado, la dirección progresiva de la humanidad hacia el ideal de la comunidad ética, bajo la convicción de una progresiva reconciliación de las vocaciones individuales y ofrecería, asimismo, la posibilidad de abarcar la irracionalidad del destino y el azar, que amenazan el sentido ético que el hombre aspira a conferir a sus acciones. Por este motivo, se trata de una creencia cuyas fuentes residen en una motivación práctico-afectiva. En este sentido, Husserl se refiere a una “Teología a partir de la razón práctica pura” y a una “Teología a partir de una «racionalidad» del deber absoluto y el comienzo de un nuevo concepto de *ratio*”.⁵⁷⁰

⁵⁶⁸ Cf. Hua VI, p. 348

⁵⁶⁹ Cf. Hua XLII, p. 317

⁵⁷⁰ “Theologie aus freier «praktischer Vernunft» (Theologie aus einer «Rationalität des absoluten Sollens». Beginn der Konzeption eines neuen Begriffs von *ratio*)”. Hua XLII, p. 254

Husserl considera que sólo bajo la creencia en un mundo gobernado teleológicamente por Dios, la vida dominada por el error y las decepciones puede ganar valor y un sentido final. Así, desde la perspectiva de un hombre que aspira al bien, todas las casualidades irracionales, todos los “desvíos pecaminosos” y todas las alteraciones posibles, deben ser el trasfondo para una teleología universal, que garantice la posibilidad de una vida humana libre y responsable en la razón práctica. Contra “el insoportable pensamiento según el cual el aspirar humano es en vano”, pensamiento que vuelve imposibles la vida y el obrar, debe dominar la “esperanza” de que el mundo sea “un mundo conducido por Dios (*eine Gottgeleitete Welt*)”.⁵⁷¹ En los siguientes textos Husserl se refiere explícitamente al rol de la creencia en Dios en la lucha del hombre contra los poderes de la irracionalidad:

“Vivo, debo poder vivir, solo puedo vivir en la esperanza, solo puedo vivir verdaderamente en la vocación y en la esperanza que ella presupone. La vida es lo que es como vida volitiva— no es solo un hecho en el mundo, sino que mi vida antecede al mundo y en ella es motivada mi voluntad y sus orientaciones volitivas necesarias. Las condiciones de posibilidad de una voluntad unitaria en la cual soy y puedo ser unitariamente, no pueden nunca ser abandonadas. No creo a partir de la arbitrariedad, sino a partir de la necesidad de ser yo y de ser miembro de la humanidad, y de estar frente a mi respectivo mundo circundante como actor volitivo. No puedo más que creer y creer universalmente en la manifestación de mí mismo y del mundo. La creencia es la fuerza de Dios. En la medida en que vivo en la fe y vivo en la dirección de mi vocación, vive en mí la fuerza de Dios”.⁵⁷²

“Yo solo puedo ser feliz (*selig*), puedo en todo pesar, desdicha, en toda la irracionalidad de mi mundo circundante, sólo ser, si creo que Dios existe y que este mundo es mundo de Dios, y si yo quiero con todas las fuerzas de mi alma aferrarme al deber absoluto, y eso mismo es un absoluto querer, entonces yo debo creer absolutamente que él existe, que la creencia es la exigencia suprema y absoluta”.⁵⁷³

Si bien al comienzo dijimos que la respuesta de Husserl combina la confianza en la realización de la teleología con la creencia racional en Dios, a la luz de lo expuesto aquí resulta más apropiado decir que la confianza en la teleología adquiere el carácter de, o más bien, expresa una creencia racional en Dios como el principio que conduce su desarrollo. En

⁵⁷¹ Hua XLII, p. 254

⁵⁷² Hua. XLII, p. 407

⁵⁷³ Hua XLII, p. 203

efecto, en algunos pasajes Husserl se refiere a la creencia en Dios como una “experiencia” (*Erfahrung*) de la teleología que nos guía y nos dirige a través del pecado y el error.⁵⁷⁴ Esta experiencia de la teleología tiene ya sus bases en la creencia ingenua (sustentada en la tradición) en la que “el hombre natural pre-lógico” (según la expresión utilizada por Husserl para referirse al hombre que aún no ha avanzado hacia una concepción filosófica del mundo), en una mirada abarcadora de su vida, tiene la experiencia (también ingenua) de la dirección de un poder divino y de la subordinación de todas las fuerzas irracionales a él. En este contexto, la filosofía no haría más que desvelar el sentido racional de la creencia sobre la base de esta experiencia previa de las teleologías singulares y busca desvelar su significado. Puede agregarse en este punto que la presencia de Dios en la teología husserliana es doble: Dios reina como fuerza divina y entelequia inmanente a la subjetividad, en el sentido señalado, pero también como el polo de atracción trascendente que dirige al mundo hacia el bien absoluto. Es decir, Dios parece ser tanto inmanente como trascendente: tiene la función inmanente de guiar el proceso de desarrollo, pero tiene también su trascendencia en virtud de que, como ha sostenido en otra ocasión, “no es él mismo simplemente la totalidad de las mónadas”.⁵⁷⁵ Restaría esclarecer aquí cuál es la relación entre la trascendencia de Dios y el mundo pero este es un tema que excede los límites de la presente investigación. Lo central a nuestros fines es que la creencia racional en Dios es, para Husserl, lo que posibilita la creencia en el sentido de la vida humana, es lo que nos otorga la posibilidad de creer en nosotros mismos, en el verdadero yo y en la posibilidad de un desarrollo que nos conduzca hacia él. Así, la fe o creencia racional en Dios es, en definitiva, fe en mí mismo y en mi posibilidad de conducir mi vida racionalmente.

El rol práctico central otorgado por Husserl a la creencia racional en Dios y en la teleología ha sido puesto de relieve por Ullrich Melle, quien se ha referido a “la reconciliación del amor, el destino y la razón en la creencia en Dios”.⁵⁷⁶ Como vemos, Melle incluye también al amor en cuanto irracionalidad subjetiva del deber absoluto, entre las dimensiones que deben ser “reconciliadas” con la razón ubicándolo, así, en pie de igualdad con todo otro determinante fáctico irracional que, al modo, de la necedad, el egoísmo o la locura amenazan la

⁵⁷⁴ “Hay una experiencia teleológica (*teleologische Erfahrung*) y una argumentación teleológica en relación con una teleología del mundo: para conocer el reino de Dios, debo ya creer en Dios. Para poder creer en mí y en mi verdadero yo y un desarrollo que conduzca hacia ello, debo creer en Dios; y al hacerlo veo la dirección de Dios, el consejo de Dios, la amonestación de Dios en mi vida”. Hua XLII, p. 255

⁵⁷⁵ “Gott ist das Monadenall nicht selbst, sondern die in ihm liegende Entelechie, als Idee des unendlichen Entwicklungstelos, des der «Menschheit» aus absoluter Vernunft, als notwendig das monadische Sein regelnd, und regelnd aus eigener freier Entscheidung”. Hua XV, p. 610

⁵⁷⁶ „Die Versöhnung von Liebe, Schicksal und Vernunft im Glauben an Gott“. Melle, U., “Husserls personalistische Ethik”, en Centi, B & Gigliotti, G (eds.), *Fenomenologia della ragione pratica. L’etica di Edmund Husserl*, Napoli, Bibliopolis, 2004, p. 352

racionalidad de la vida ética. En el mismo sentido, en otro artículo, que ya desde su título (“From reason to love”) expresa su posición acerca de la relación entre la ética del amor y la ética del periodo de Göttingen, el autor no sólo advierte el desplazamiento que tiene lugar en la ética husserliana entre el ideal racionalista de los primeros cursos sino que considera que hay en su obra una tensión irresuelta entre “la ley del amor” y “la ley de la razón”:

“¿Qué significa la razón práctica en lo que concierne a los valores del amor? ¿no son los valores del amor –mi llamado individual una facticidad irracional, algo que no he elegido racionalmente sobre la base de actos evidentes del conocer, valorar y querer? Lo que falta en los manuscritos de Husserl es una reflexión explícita y sistemática sobre la relación entre amor y razón, entre la comunidad del amor y la comunidad de la razón”.⁵⁷⁷

Y más adelante agrega:

“Razón y amor, parece pensar Husserl, son una sola cosa si son situados en el contexto completo de un orden divino del mundo. Solo a través de la fe en Dios podemos superar cualquier contradicción aparente entre la regla de la razón y la regla del amor”.⁵⁷⁸

La posición de Melle es correcta en la medida en que innegablemente el orden divino del mundo expresa un concepto absoluto de razón que permite abarcar bajo su esfera a toda irracionalidad, entre ellas también las que puedan tener su fuente en el amor. Pero si bien es cierto que en la obra de Husserl “falta una reflexión explícita y sistemática sobre la relación entre amor y razón”, de los textos en los que trata el tema no parece seguirse que el amor exprese para él una “facticidad irracional” totalmente contraria a la razón. Sabemos que Husserl no es un filósofo que legitime sin más motivos irracionales, aun cuando considere la irracionalidad como parte importante de la vida. Este señalamiento nos conduce al segundo problema planteado al comienzo: la necesidad de esclarecer si seguir el llamado que proviene del amor equivale a obedecer a determinaciones irracionales que imposibilitan la vida en la razón práctica. Sin pretender dar una respuesta concluyente a este difícil problema, en lo que sigue indicamos algunos aspectos que permiten conciliar el deber fundado en el amor con las exigencias de una vida configurada racionalmente o que, por lo menos, no lo excluyen como un fenómeno totalmente ajeno al ámbito de la normatividad práctica.

⁵⁷⁷ Melle, U., “Edmund Husserl: From reason to love”, en Drummond, J & Embree, L (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, Contributions to Phenomenology Vol. 47, Dordrecht, Springer, 2002, p. 245

⁵⁷⁸ Ibid., p. 247

III.2 LA RACIONALIDAD DEL “LLAMADO” DEL AMOR: EL SENTIMIENTO COMO FUENTE DE NORMATIVIDAD PROPIA Y LA CONEXIÓN INTERSUBJETIVA DE LOS UNIVERSOS ÉTICOS

Hemos visto que cuando la pregunta por la racionalidad del llamado del amor es planteada en el marco del análisis del amor familiar, como “protoforma” del amor, una dimensión en la que se pone de manifiesto de modo incomparable su “exclusividad”, Husserl se refiere a la exigencia de convertir el amor instintivo en amor ético, es decir, a la exigencia de transformar el deber en cuanto *müssen* en deber en cuanto *sollen* y, de este modo, a la demanda de extender el interés por promover el bienestar del otro, propio del amor, más allá de la esfera de cercanía práctica determinada por la naturaleza. En este caso se trata de la exigencia de ampliar el impulso a la armonía y al cuidado del prójimo a *todos los otros*. Husserl lidia con este problema de manera totalmente abierta, sin esconder los conflictos que plantean la fundamentación afectiva de las demandas éticas y asumiendo la imposibilidad de alcanzar una respuesta totalmente concluyente.

Pero la pregunta por la racionalidad / irracionalidad del llamado podría también presentarse de un modo más radical, desde una perspectiva que se encuentra mayormente ausente en sus reflexiones, por ejemplo mediante la siguiente pregunta: ¿cómo puedo estar seguro de que el llamado del que tengo experiencia como un llamado verdaderamente ético no proviene en verdad de un interés malvado? Como hemos visto al tratar en el capítulo anterior la referencia al sacrificio de Abraham, Husserl no se plantea en general la sospecha sobre un posible origen “maligno” del llamado. En efecto, su posición en este punto da cuenta de una inmunidad ante esta posibilidad que podría parecer un tanto ingenua. Esto se debe a que, para Husserl, aunque su origen no sea del todo transparente, un sentimiento experimentado de modo originario es *solo eso* y no otra cosa que se esconde detrás de él. De este modo, todo sentimiento de amor al prójimo en el que experimento una auténtica alegría o pena ante su alegría o su malestar, se da con un grado de certeza interior del que me puedo fiar. Debemos recordar aquí que, como vimos en el Capítulo II, en el marco a la crítica al desconocimiento kantiano de la legitimidad eidética de la esfera emotiva, para Husserl, el sentimiento es una esfera de normatividad propia. En la siguiente cita del curso de *Introducción a la ética* de 1920/24 es muy claro al respecto:

“*In concreto*, en el caso singular cada uno distingue con claridad suficiente entre intenciones afectivas (*Gefühlsmeinungen*) vagas, que no tienen una manifiesta pretensión a la fiabilidad y a la validez objetiva, y aquellas que traen en sí mismas esta certeza

plenamente fundada. Todo acto de puro y auténtico amor al prójimo sobre la base de una empatía intuitiva, que abre los ojos del espíritu y el corazón a la vida interior, es un ejemplo de ello, todo interno y profundamente empático co-alegrarse con una noble alegría, cada compadecerse con una noble pena, es también un ejemplo; pero lo mismo <vale> también por fuera del amor al prójimo, que como forma de amor en un cierto sentido mediata, presupone la posibilidad de un cierto padecer noble, de una alegría noble y una certeza interior plenamente clara de este carácter noble. Siguiendo a Platón quisiera aquí también tomar en cuenta ya la alegría suscitada por cierto tono puro, por las conexiones sonoras, por los colores y la armonía cromática. Con mayor razón pertenece también aquí la alegría que ya vive en una esfera puramente espiritual por una obra de arte musical, y así también por el arte en general, en la medida en que esta alegría es pensada como algo que penetra en las profundidades estéticas, como lo que penetra el sentir que percibe un valor [...] Ubicar todo esto bajo el título de una afección patológica es una exigencia inaudita”.⁵⁷⁹

En aquella ocasión el señalamiento de Husserl aludía al hecho de que, para Kant, no es relevante qué tipo de sentimiento determina nuestra voluntad, pues “todos los principios prácticos materiales como tales son sin excepción de la misma clase y se hallan bajo el principio general del amor propio y de la propia felicidad”.⁵⁸⁰ Así, al rechazar la diferencia entre lo que tradicionalmente ha sido denominado una “facultad de desear inferior” (sensible) y una “facultad superior” (correspondientes, en el marco de la concepción de Husserl, a los valores espirituales de la persona y del amor al prójimo), Kant concluye que toda voluntad determinada por un sentimiento es guiada por un principio meramente empírico que no puede servir como fundamento de la moralidad. La defensa husserliana de las diferencias cualitativas en la esfera afectiva pone en primer plano, como sostiene en el texto citado, que es absurdo subsumir todos los tipos de sentimientos bajo la esfera de la “afección patológica”. Solo si el sentimiento es liberado de tal comprensión sensualista y se lo considera, a

⁵⁷⁹ “*In concreto*, im einzelnen Fall scheidet jedermann deutlich genug zwischen vagen Gefühlsmeinungen, die keinen erwiesenen Anspruch auf objektive Zuverlässigkeit und Gültigkeit haben, und solchen, die in sich selbst diese wohlbegründete Gewissheit tragen. Jeder Akt reiner und echter Nächstenliebe aufgrund einer intuitiven, das geistige Auge und das Herz für das Innenleben eröffnenden Einfühlung ist ein Beispiel, jede innerliche und tief sich einfühlende Mitfreude mit einer edlen Freude, Mitleid mit einem edlen Leid; dasselbe aber auch außerhalb der Nächstenliebe, die ja als eine im gewissem Sinne vermittelte die Möglichkeit eines schlichten edlen Leids, einer edlen Freude und einer inneren lichtvollen Gewissheit von diesem Charakter des Edlen voraussetzt. Aber schon die Freude an gewissen reinen Tönen und Tonzusammenhangsklängen, an Farben und Farbenharmonie möchte ich mit Platon hierher rechnen. Erst recht aber die schon vergeistigte Freude an einem Werk der Tonkunst, und so an der Kunst überhaupt, sofern diese Freude als eine in die ästhetischen Tiefen eindringende, sie im wertnehmend Fühlen durchdringende gedacht ist. Ganz gewiss gehört hierher ferner die Freude an einer schönen Theorie, überhaupt die Freude, die in ursprünglicher Form den wissenschaftlichen Forscher und den wissenschaftlichen Studenten bewegt. Das alles unter den Titel pathologischer Affektion zu stellen, das ist doch eine starke Zumutung“ Hua XXXVII, p. 228

⁵⁸⁰ Kant, KpV, AA (05): 22. 6-8

diferencia de la mera sensación, en paralelo al conocimiento en la complejidad de su campo, puede comprendérselo como una esfera dotada de normatividad propia. En este contexto cobra significado el resultado de nuestro análisis sobre la racionalidad de la esfera afectiva (Cap. III): para Husserl, un acto de valoración no es solamente un “estar junto al objeto sintiendo” sino también un “poner” lo valorado como “efectivamente” o “supuestamente” valioso. Toda vivencia afectiva es un valorar o querer, que conjetura, que tiene por sospechoso, que tiene por certero o que duda. Es decir, encontramos también en esta esfera un proceso análogo al perceptivo en el que hay un sentir “vacío” referido a un objeto y que posibilita un proceso de clarificación del sentimiento respecto de ese objeto que confirma o no su carácter valioso.

A la luz de estas consideraciones podemos concluir lo siguiente: en primer lugar, que si bien no es posible volver completamente transparente en sentido fenomenológico la fuente del llamado del amor, y así como no hay dudas de que el sujeto se encuentra personalmente ligado a él, tampoco hay dudas, para Husserl, de que este “estar ligado afectivamente y personalmente” a un llamado no implica una falta de autocrítica y auto-examinación en relación con la autenticidad del sentimiento en el cual se manifiesta. Así, que el llamado esté pre-delineado en la profundidad personal de cada yo no contradice tampoco la posibilidad de responder a él mediante una toma de posición activa. Sobre esta base, podemos concluir, en segundo lugar, que el problema central, para Husserl, no es el de la irracionalidad absoluta del amor, sino el problema acerca de cómo el impulso a hacer el bien a los otros, pre-delineado en el amor instintivo, puede ser asumido activamente y extendido hacia todos los prójimos (y no dar lugar, por ejemplo, a las formas de egoísmo familiar que analizamos en el capítulo anterior).

En este contexto, es importante asimismo llamar la atención sobre el hecho de que, junto a la normatividad propia de la esfera del sentimiento (que me permite experimentar con certeza que un acto que vivo como un acto de auténtico amor al prójimo es eso y nada más que eso) y a la posibilidad del sujeto de responder activamente a su llamado del amor (que evita la concepción del amor como un fenómeno totalmente ciego a la reflexión crítica), hay también en la concepción de Husserl un criterio *externo* que permite caracterizar un llamado auténticamente ético y discriminarlo de otra afección posible. Nos referimos con esto a que Husserl es muy claro acerca de que nadie vive en un universo ético privado. En un importante texto de mediados de la década de 1920 sostiene: “Cada sujeto personal es un sujeto ético y como tal tiene su universo de valores y desvalores. *Pero este universo ético no es algo privado.* Todos los universos están referidos unos a otros en la comunidad humana y

configuran una conexión universal única, con el que cada sujeto está relacionado”.⁵⁸¹ De este modo, la “conexión universal” de los universos éticos particulares puede considerarse también como un criterio que posibilita la legitimación de un llamado ético. Es decir, la individuación del llamado del amor no imposibilita, a ojos de Husserl, cierto acceso intersubjetivo y la posibilidad de aprobación o desaprobación por parte de los otros. Debemos reconocer que este punto es altamente problemático. Pues gran parte de las reflexiones de Husserl sobre el “llamado” del amor están dirigidas a mostrar que él solo adquiere su sentido en el marco de una vida singular, que el valor de lo amado es un valor inaccesible a una perspectiva de tercera persona (vimos que el caso que lleva esta inaccesibilidad al extremo es el valor del hijo para su madre, al que solo puede acceder otra madre “por analogía”). Aunque no haya en la obra de Husserl una solución definitiva a este tema, es claro que hay un esfuerzo constante para evitar que la individuación del llamado del amor “incline la balanza” totalmente hacia un encapsulamiento del sujeto en sí mismo que vaya en desmedro del vínculo con los otros. La posibilidad de una “pérdida” de sí mismo en los otros no parecer ser un problema tan acuciante (o, podríamos decir también, no parece ser un peligro en absoluto) para Husserl como la reclusión del sujeto en su interioridad. Como hemos visto, el interés central de la ética husserliana no es alcanzar la autenticidad y la autorrealización (*Selbstverwirklichung*) del yo en el “sí mismo” escapando de los otros. La concepción de la autorrealización personal en el amor es paralela a la concepción de un yo ético que en la medida en que “se entrega a partir de sí mismo, se despliega con una profundidad yoica cada vez mayor”⁵⁸² y que, de este modo, alberga en el centro mismo de su voluntad singular la realización de un ideal ético intersubjetivo, fuera del cual pierde su sentido. Es este vínculo del llamado que proviene amor con el ideal de una “humanidad auténtica” lo que evita que la ética husserliana del amor culmine en la “exculpación” del yo en sus vocaciones personales más allá de toda justificación universal y en su retiro o aislamiento respecto de su responsabilidad con los otros:

“Sólo esto cuenta, que las preguntas pueden comenzar por el yo que en cada caso medita éticamente y que para cada uno la vida, también la vida socialmente operante por la que es responsable, es la propia y, para cada otro, el momento en el que ha tenido que decidirse viviendo actualmente, es el suyo. Es el suyo pero abarca –intencionalmente- a

⁵⁸¹ “Jedes personale Subjekt ist ethisches Subjekt und hat als das sein Universum ethischer Werte und Unwerte. Dieses ethische Universum ist aber nicht Privatsache. Alle diese Universa sind in der Menschengemeinschaft aufeinander bezogen und bilden einen einzigen universalen Zusammenhang, auf den also nach dem Obigen jedes Subjekt bezogen ist“ Hua XLII, p. 391

⁵⁸² “tiefer ergriffen und tiefer leistend, immer mehr aus sich hergebendes, mit immer größerem Ichlichen sich entfaltendes, in der Entfaltung sich an sein Objekt hingebendes <Ich-Zentrum> ist” Hua XLII, p. 358

todos los otros. Y gracias a esta interioridad en la que toda vida es concordante, no hay ningún aislamiento de cualquier yo ético y sus responsabilidades”⁵⁸³

IV. CONSIDERACIONES FINALES

A pesar de la innumerable cantidad de interrogantes que nuestra presentación ha dejado abiertos, la línea que seguimos en este capítulo en particular y, en general, en esta última sección de la investigación intentó mostrar que la reivindicación de la relevancia ética de los sentimientos no implicó para Husserl un rechazo de la racionalidad de la ética, sino una reelaboración de la dicotomía personal/irracional y que muchos de los problemas que parecen nunca poder alcanzar una respuesta satisfactoria surgen del intento de hacer coincidir dos perspectivas que, desde el comienzo, son asumidas como contrarias una a otra. Ciertamente la posición de Husserl transita un camino que va desde la exigencia de neutralidad-imparcialidad absoluta respecto de los determinantes personales e interpersonales (expresada en la idea de un “espectador desinteresado” que compara valores según criterios objetivos) hacia el reconocimiento de su significado y de su peso ético. Este camino desde la exigencia de neutralidad hacia el reconocimiento del compromiso afectivo con uno mismo y con los otros, no fue entendido por Husserl como un tránsito desde la racionalidad hacia la irracionalidad, sino como un intento de concretización de la concepción del sujeto ético, de los valores éticos y de las exigencias prácticas. Si este tránsito toma progresiva consideración del aspecto afectivo de la experiencia de un deber ético, incluso en lo que tal aspecto afectivo pueda tener de irracional, no lo hace para rechazar la racionalidad de la ética, sino para poner de manifiesto el *factum* último sobre el que es posible toda configuración racional de la vida. Así, el concepto de racionalidad que pone en primer plano la ética tardía de Husserl no es el de una razón que se agota en un control absoluto de la propia vida como algo que podemos alcanzar sin más, sino un concepto de racionalidad basado en las diferencias y en los conflictos existentes al interior de nuestra vida singular y en el respeto de las diferencias de la vida de los otros. Naturalmente, el ideal de una comunidad ética basada en este concepto pluralista de racionalidad debe enfrentarse con todos los problemas relativos a su posibilidad de realización fáctica, y con el escepticismo que podamos albergar respecto de tal posibilidad. En cuanto ideal práctico, la comunidad ética del amor es una meta respecto de la cual la

⁵⁸³ „Nur das gilt, dass die Fragestellungen von dem jeweilig ethisch sich besinnenden Ich auszugehen haben und für einen jeden das Leben, auch das sozial fungierende Leben, das er verantwortet, das eigene ist und für einen jeden der „Augenblick“, in dem er, aktuell lebend, sich zu entscheiden hat, der seine ist. Er ist der seine, und doch umgreift er –intentional- alle Anderen. Und es gibt vermöge dieser Innerlichkeit, in der alles Leben einig ist, keine Abkapselung irgendeines ethischen Ich und seiner Verantwortungen“ Hua XLII, p. 476

humanidad sólo puede vivir en una aproximación infinita. La pregunta por la posibilidad de avanzar en su dirección nos conduce a la dimensión metafísica. Pero nos queda aún la pregunta “¿qué podemos hacer por esa configuración del mundo?” que se dirige a todo sujeto ético. A esta pregunta Husserl responde: “podemos racionalizar el mundo en la finitud, cada uno en su lugar, cada uno a sí mismo en sí mismo, cada uno por el prójimo, según sus mejores fuerzas”.⁵⁸⁴ Todas las dudas que podamos albergar respecto de tal ideal no nos impiden conceder a Husserl que sólo bajo esta concepción de la vida racional como una vida consciente de su tarea ética y, por sobre todo, como una vida consciente de que su tarea ética implica una responsabilidad por la tarea ética de todos los otros, puede surgir una comunidad de sujetos libres y autónomos que se apoyan amorosamente en la realización de sus vocaciones personales, una comunidad racional del amor, como *telos* absoluto del desarrollo intersubjetivo.

⁵⁸⁴ Hua XLII, p. 486

CONCLUSIONES

La investigación se propuso realizar un estudio de algunos aspectos centrales en los que el análisis husserliano de la esfera práctico-afectiva expresa y a la vez profundiza su concepción del nexo comunitario que une a los sujetos. Este objetivo fue planteado en términos de una posible contribución de la ética de Husserl al problema del auto-traspasamiento de la egología. Como adelantamos en la “Introducción”, la investigación no se planteó como un estudio de la problemática tal como se presenta en el orden gnoseológico (orden que, naturalmente, precede a todo otro interrogante), ni pretendió agotar las múltiples y amplias perspectivas que abre el tema, sino que se situó específicamente en los niveles superiores de constitución, aquellos configurados sobre la base del mundo social, -y, a partir de allí, especialmente en el horizonte intersubjetivo del amor ético-, y procuró poner de relieve los elementos que contribuyen a comprender cómo tiene lugar en el orden afectivo-volitivo la extensión más allá de sí misma de la vida egológica.

El camino recorrido nos permitió constatar que en el terreno ético la pregunta por el auto-traspasamiento de la esfera egológica adquiere un sentido particular, a saber, se convierte en la pregunta por la posibilidad de extender la configuración ética de la vida de cada ego singular hacia la vida ética intersubjetiva. En términos más precisos, adquiere el carácter de la pregunta por la interpenetración de la vida ética singular en la vida ética comunitaria, y por la posibilidad de que la voluntad comunitaria conformada no sea tan sólo el resultado de una coincidencia “exterior” de las voluntades singulares, -como si, a partir de la persecución de sus metas privadas, fueran guiadas por una “mano invisible” hacia la concordancia-, sino de que se convierta, según intenta mostrar Husserl, en un momento de cada voluntad singular misma. También aquí, en la dimensión ética, hay una precedencia de la vida egológica. En virtud de que la condición de posibilidad de la ética es la existencia de seres individuales que tengan la capacidad de auto-determinarse, el problema ha sido evitar que (como ha sido sugerido) la ética husserliana sea exclusivamente interpretada en términos de un ideal ético individual, i.e., un ideal que concierna a la relación del sujeto con su propia vida y apunte solamente a la reforma o “renovación” de su relación consigo mismo.

En este marco, el modo en el que abordamos el alcance y despliegue de la voluntad ética individual en una voluntad ética comunitaria puede ser comprendido en paralelo con la forma en la que Husserl da cuenta de la ampliación de la subjetividad trascendental egológica mediante la explicitación de la vida intersubjetiva implicada en ella. En los párrafos de la

“Introducción” al tema de la investigación, señalamos que el camino que va más allá de la egología no consistía, para Husserl, en un abandono del análisis de la subjetividad trascendental sino en su profundización. Y en esa oportunidad aclaramos que esto no significaba que la reducción trascendental descubra primero la esfera egológica, como si se tratara de una parte del todo de la vida trascendental, para luego poner de manifiesto la dimensión intersubjetiva como otra parte yuxtapuesta del mismo todo. De lo que se trata, más bien, según indicamos, es de que la ulterior efectuación de la reducción -como reducción intersubjetiva- desvela que la dimensión trascendental que *primeramente* había sido identificada con mi subjetividad, trae en sí otras subjetividades en la forma de la implicación. Pues bien, el resultado de nuestro análisis es que algo similar sucede en el nivel de la vida volitiva: el punto de partida es el despertar ético del sujeto singular en el que se hace patente *primeramente* la voluntad respecto del “yo verdadero” o “auténtico”, como una voluntad *que va más allá de sí misma*. Es decir, el “despertar ético” se realiza primero en sujetos singulares pero en la medida en que ellos son ya sujetos singulares en un entorno colectivo.⁵⁸⁵

Con todo, esta concepción de la vida ética, como una vida que lleva en sí misma la voluntad dirigida hacia el bien de la comunidad, es el resultado de un proceso de reelaboración y re-significación de los conceptos de “sujeto ético”, “deber práctico” y “valor ético”, que transita la ética husserliana desde las lecciones tempranas dictadas en la Universidad de Göttingen. En este sentido, el desarrollo del tema central de la investigación ha ofrecido, al mismo tiempo, una interpretación del camino que recorre el pensamiento ético de Husserl, un camino en el que los conceptos centrales ganados en niveles previos son reinterpretados a la luz de los resultados obtenidos a cada paso. Así, por ejemplo, en la primera sección de la tesis, vimos que el objetivo central de la ética temprana de Husserl fue elaborar una ética científica que defiende la validez de los valores y de los principios éticos. Pusimos de relieve, asimismo, el contexto “defensivo” respecto de las peligrosas consecuencias de las diversas formas de subjetivismo ético que explican que, en esos años, la elaboración de una ética formal, y en general, las cuestiones del orden de la fundamentación de los principios, hayan estado en primera línea entre sus preocupaciones, en desmedro de las consideraciones relativas a la aplicación de las leyes formales de la axiología y la práctica. En este contexto, defendimos la idea de que el progresivo énfasis otorgado a la dimensión situacional de la ética, testimoniado en la continuación de la investigación, no implicó una renuncia a su fundamentación científica y, en consecuencia, un abandono total de su proyecto temprano, sino un cambio operado al interior del concepto mismo de “ciencia ética”: una concepción de la ciencia ética que otorga

⁵⁸⁵ Cf. Hua XV, p. 379-380

cada vez mayor primacía a la dimensión práctica por sobre la deducción de un conjunto de leyes puras, y culmina en la definición de la ética como una “preceptiva (*Kunstlehre*) de carácter científico”, ligada a la realización de un “deber absoluto” (*absolutes Sollen*). Esta interpretación de los cambios que tienen lugar en el concepto husserliano de “ciencia ética” nos ha conducido a poner en cuestión la continuidad de la concepción de la ética a partir del paralelismo con la lógica.

Otro aspecto central para nuestro tema en el que pudimos constatar un desplazamiento en la concepción de Husserl (bastante más drástico en este caso), concierne a la exigencia de imparcialidad práctica inherente a toda acción auténticamente ética. En este sentido, sostuvimos que la primera determinación del deber práctico mediante el imperativo categórico en el nivel puramente formal da lugar a una concepción neutral y anónima del sujeto ético, que es expresada claramente en la apelación a la ficción de un “espectador imparcial” o “desinteresado”. De acuerdo con nuestro análisis, esta figura a la que apela Husserl expresa una actitud *irreal* de desapego respecto de las metas personales, las preferencias subjetivas y también respecto del vínculo práctico con otros sujetos. En este aspecto particular, vimos luego que el distanciamiento de Husserl respecto de su posición temprana es tal que la forma de parcialidad práctica más extrema, tal como es el deber fundado en el amor materno, es elevado (con las salvedades oportunamente indicadas) al rango de “modelo” de la vida ética.

Por otro lado, la primera sección ha sido dedicada también a un estudio, de carácter predominantemente metodológico, que concierne al estatus de los actos afectivos, que constituyen el pilar fundamental de la ética fenomenológica. En este marco, pudimos ver que Husserl defiende una concepción de los actos del valorar y el querer que no los reduce a conocimientos de carácter teórico pero que, a la vez, pretende conservar para ellos una exigencia de evidencia y legitimación. En lo que concierne a este tema, afrontamos los problemas y los posibles “dilemas” que, según las interpretaciones críticas, amenazan con convertir la concepción husserliana de la conciencia afectiva, o bien en un ámbito totalmente subordinado a la soberanía de la razón teórica, o bien en una posición subjetivista, y propusimos una alternativa interpretativa que permite explicar la contribución constitutiva de los actos afectivos, problema que, según indicamos, se halla en el origen de los mencionados “dilemas”. En términos generales, el estudio realizado en este capítulo nos otorgó las herramientas para: (a) comprender la especificidad de la ética husserliana respecto de otros abordajes en ética –la ética fenomenológica parte del reconocimiento de que la vida ética está motivada por emociones y sentimientos y considera que toda investigación que pretenda

establecerse sobre fundamentos firmes debe comenzar por su estudio, i.e., debe comenzar “desde abajo”-; (b) superar la tradicional concepción de la vida afectiva como una esfera ajena a la razón práctica -tema que estuvo en el centro de la discusión en la continuación de la investigación-; y (3) comprender la dirección ética hacia el Otro, en la que no me es dado como objeto de conocimiento sino como “sujeto de solicitud”, como fruto de una intencionalidad específicamente afectiva. Cabe agregar aquí, asimismo, que el rol central otorgado al fundamento motivacional de la voluntad nos ha indicado la especificidad de la ética husserliana también en otro aspecto central: las características de su apropiación del imperativo categórico y su distanciamiento respecto de la formulación kantiana.

El segundo momento de la investigación partió de la tesis de que los cambios que tienen lugar en la concepción husserliana en los años posteriores a las lecciones de Göttingen pueden ser en gran parte explicados mediante las profundizaciones conceptuales posibilitadas por la implementación del método genético. Por este motivo, luego de realizar una presentación general del modo en el que Husserl introduce dicho enfoque y lo distingue de la perspectiva solamente estática, situamos estas implicaciones (a) en la reelaboración de la concepción del *sujeto ético*, como un sujeto de convicciones, capacidades y habitualidades, cuyos actos están determinados según una “regla de desarrollo” o “estilo”; (b) en la concepción de la *vida ética* como un proceso de devenir guiado por un principio de autoconfiguración gradual según una meta, una concepción de la vida ética que es esencialmente genética en la medida en que pone de relieve su surgimiento sobre la base de motivaciones internas y sobre la base de formas de regulación pre-éticas, y, finalmente, (c) en la concepción del *deber práctico* que ya no es solamente determinado en función de consideraciones formales objetivas, sino en función del horizonte vital personal. En este punto, pusimos especial énfasis en que esta reelaboración permite considerar “lo debido” no sólo como “hacer lo mejor”, sino como un proceso de “llegar a ser mejor” y da lugar a una perspectiva que no juzga simplemente los actos particulares, sino a la persona ética como una unidad y a los actos en la medida en que realizan progresivamente una meta proyectada para la totalidad de la vida.

Ahora bien, mientras que esta primera parte de la segunda sección centró la atención en el proceso de devenir ético del sujeto individual, el siguiente paso se concentró en el proceso *análogo al del sujeto individual* por medio del cual la colectividad humana puede transformarse en una comunidad ética. Aquí nos enfrentamos al problema central de la investigación, a saber, la determinación de la relación funcional existente entre la vida ética singular y la vida ética colectiva. Husserl considera que, así como el sujeto singular tiene un ideal de sí mismo, también la comunidad tiene el ideal de convertirse en una comunidad ética,

lo que expresa como “el ideal de una humanidad auténtica”. Y sostiene que el acercamiento progresivo al ideal ético de la comunidad es una tarea que cada individuo debe tomar en sus manos como parte de su tarea singular, más precisamente, que tal ideal comunitario es lo que le otorga sentido pleno a su tarea ética singular. De esto resultó que la configuración ética de la colectividad tiene dos presupuestos: en primer lugar, que cada sujeto individual desarrolle una orientación moral y, en segundo lugar, que la orientación moral de los sujetos individuales atraviese un proceso de *socialización*. Por este motivo, el siguiente momento de esta sección fue dedicado al análisis del fenómeno de la socialización, que hace posible la acción en común y, en un nivel ulterior, posibilita la configuración ética de la vida colectiva.

Bajo la idea de que la relación con el Otro es un fenómeno que se actualiza en distintos niveles, en el marco del estudio del fenómeno de la socialización, establecimos una distinción entre tres niveles en la relación con el Otro, que se construyen cada uno sobre la base del anterior: (a) el nivel de la empatía; (b) el nivel de la vida social en sentido estricto y (c) el nivel de la comunidad ética. A modo de resumen, siguiendo las reflexiones de Husserl sostuvimos que, si bien la relación social comienza a perfilarse en la unión intersubjetiva establecida mediante la empatía, en la que comprendo al otro como ser corporal vivo, ella no expresa aún la coincidencia volitiva con el Otro que conforma la relación social en sentido estricto, pues aún no tienen lugar allí actos de verdadera comunicación, que son, de acuerdo con Husserl, los actos fundantes de la socialidad. En el segundo nivel, el de la vida social propiamente dicha, instituida a partir de la comunicación, las voluntades individuales conforman unidades volitivas amplias y efectúan operaciones totales en las que cada una participa. No obstante, aunque en este nivel las operaciones individuales se ordenan en sistemas unificados, cada polo subjetivo mantiene aún una cierta independencia, es decir, la coincidencia de las voluntades individuales es parcial. Finalmente, el tercer nivel es el de la relación con el Otro en la comunidad ética en el que la unidad de los sujetos no resulta simplemente de una coincidencia parcial sino de una coincidencia completa: las personas permanecen siendo distintas pero actúan como si fueran una sola, en una síntesis de polos. El rasgo distintivo de la comunidad ética, entonces, es que no se conforma a partir de una mera coordinación de esfuerzos yuxtapuestos. La idea central que intentamos expresar para dar cuenta de esta actualización gradual de la relación con el Otro es que, así como la relación social personal Yo-Tu va más allá del “uno-junto-al-otro” (*Nebeneinander*) de la empatía, al instaurar una unidad de la aspiración, una dirección “uno-hacia-el-otro” (*Aufeinander*), lo propio de la comunidad ética es el “uno-en-otro” (*Ineinander*) de los sujetos. Así, la comunidad ética, como nivel superior de la relación social, se caracteriza por la incomparable

intensidad del vínculo que une a los sujetos entre sí y por la posibilidad de extensión universal de tal relación por medio de actos de motivación recíproca.

A partir de esta constatación, nuestra tesis central ha sido que el fenómeno que permite constituir una unión intersubjetiva con las características señaladas por Husserl como propias de la comunidad ética, es decir, aquel que pueda expresar la *intensidad* y la *universalidad* de esta forma superior de unión personal, es lo que Husserl denomina “amor ético”. En este marco, la tercera sección se dedicó a fundamentar dicha tesis y a posicionar al amor como el fenómeno que puede dar cuenta de la forma final del autotraspasamiento de la egología.

La relación social constituye un nivel específico, relativamente alto, de un proceso de comunitarización de la vida egológica que se funda en el nivel instintivo natural. En este marco, nuestros esfuerzos en los últimos tramos de la investigación se dirigieron a mostrar cómo el amor da cuenta de un movimiento que parte de esta tendencia a la comunitarización, que tiene lugar en el instinto amoroso -en cuanto forma más originaria de traspasamiento de sí mismo-, y, pasando por el amor personal, promueve la conformación de la forma superior de comunidad: la comunidad ética en la que el traspasamiento de sí mismo del amor alcanza su máxima extensión, al convertirse en “amor universal al prójimo”. De acuerdo con nuestro análisis, el amor señala un movimiento de continuidad que se extiende en dos direcciones: arraiga la comunidad ética en la tendencia natural a abrirnos a los otros (expresada primariamente en las relaciones familiares) y, a la vez, permite dar cuenta del surgimiento de la comunidad ética como una configuración de la vida que trasciende el orden de la naturaleza en el que arraiga.

El núcleo central de la indagación que realizamos acerca del fenómeno del amor ético puede resumirse en dos grandes momentos: en primer lugar, el estudio de la intensidad del vínculo amoroso -tematizado a través de los conceptos de “sacrificio”, “entrega”, “olvido de sí mismo” y de la aparición de una forma específica de empatía propia del nivel afectivo -. En segundo lugar, el análisis sobre la posibilidad (y la exigencia o mandato ético) de extensión universal del amor al prójimo (*Nächstenliebe*) en amor universal, i.e., su transformación en “amor a todos los otros“. Finalmente, las reflexiones sobre la compatibilidad de la ética del amor con las pretensiones de una ética universal “de la humanidad auténtica” nos han enfrentado a complejos interrogantes, especialmente aquellos que conciernen el vínculo entre amor - racionalidad y comunidad del amor / comunidad de la razón. En este punto defendimos la existencia de una complementación entre ambas perspectivas que tiene una doble ventaja: por un lado, (desde la perspectiva de los problemas de la ética del amor) evita que la ética husserliana del amor culmine en la reclusión del yo en su interioridad personal

más allá de toda justificación universal y, por otro lado, otorga un contenido concreto al ideal de una humanidad ética auténtica, que corresponde al “aspecto crítico” de la ética husserliana. El estudio del amor como fenómeno ético clave en el autotraspasamiento de la egología nos situó ante difíciles problemas que, más allá de nuestro abordaje, permanecen aún como temas a ser profundizados, especialmente los que conciernen a la compatibilidad entre la individuación o singularización del llamado del amor, su dirección hacia la individualidad personal y la exigencia de extensión universal, tomada por Husserl a partir del modelo del amor de Cristo a todos los hombres. Un capítulo aparte constituye el problema relativo a la fuente u origen del llamado del amor, que nos adentra directamente en el terreno metafísico y en los problemas relativos a la teología fenomenológica. A diferencia de los cursos tempranos, gran parte de los textos de la ética tardía de Husserl, que tomamos como referencia para el estudio del amor como fenómeno ético, el deber absoluto, el llamado del amor, la vocación, y los valores absolutos, etc., no constituyen (y tampoco pretendieron constituir) una teoría concluyente. En contraste, tienen el carácter de un proyecto, que pone en el centro de la escena el aspecto dilemático de la vida ética y enfrenta abiertamente las tensiones existentes entre la *singularidad* de la “voz de la conciencia” y la exigencia de *extensión universal* del deber práctico, entre la *pasividad* del sujeto en la “escucha” del llamado del amor y la *actividad* en la respuesta a su responsabilidad, entre el *universalismo* inherente a la tendencia a la coincidencia de las vocaciones personales y la *exclusividad* de cada vocación, entre el compromiso con los *míos* y la responsabilidad por *todos*, por citar sólo algunos temas subordinados a su intención general de superar la dicotomía entre amor y moralidad y, en sentido aún más amplio, entre la razón y la esfera personal-afectiva. Todas estas tensiones y muchas más, que dejamos aquí como punto de partida para ulteriores reflexiones, expresan la originalidad de la ética husserliana, que se resiste a ser encasillada bajo los rótulos tradicionales de la historia de la ética. Por este motivo, más allá de las contribuciones que pueda realizar al problema del autotraspasamiento de la vida egológica, al estudiar este aspecto de su pensamiento esperamos también haber contribuido a la evaluación del significado sistemático que puede tener la ética de Husserl en la discusión ética general.

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS DE HUSSERL

Husserl, Edmund, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Strasser, S. (ed.), *Husserliana I*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1963 (Traducción al español de José Gaos y Miguel García-Baró: *Meditaciones Cartesianas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1996)

---, *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage*, Höltenstein, E. (ed.), *Husserliana XVIII*, Den Haag, M. Nijhoff, 1975 (Traducción al español de Manuel García Morente y José Gaos: *Investigaciones Lógicas*, Madrid, Alianza Editorial, 2009)

---, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden*, Panzer, U., (ed.), *Husserliana XIX*, Den Haag, M. Nijhoff, 1984. (Traducción al español de Manuel García Morente y José Gaos: *Investigaciones Lógicas*, Madrid, Alianza Editorial, 2009)

---, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Schuhmann, K. (ed.), *Husserliana III*, Den Haag, M. Nijhoff, 1976. (Traducción al español de Antonio Zirión Quijano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro primero: Introducción general a la fenomenología pura*, México, Fondo de Cultura Económica, 2013)

---, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Biemel, M. (ed.), *Husserliana IV*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952. (Traducción al español de Antonio Zirión Quijano: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, México, Fondo de Cultura Económica, 2005)

---, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Biemel, M. (ed.), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1971

---, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Biemel, W. (ed.), *Husserliana VI*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962 (Traducción al español de Julia Iribarne: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Buenos Aires, Prometeo, 2008)

---, *Erste Philosophie. Erster Teil: Kritische Ideengeschichte (1923/1924)*, Boehm, R (ed.), *Husserliana VII*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1956

---, *Erste Philosophie. Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion (1923/1924)*, Boehm, R (ed.), *Husserliana VIII*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1959

---, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, Boehm, R (ed.), *Husserliana X*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966 (Traducción al español de Agustín Serrano de Haro: *Lecciones de Fenomenología de la Conciencia Interna del Tiempo*, Madrid, Trotta, 2002)

---, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil*. Kern, I. (ed.) *Husserliana XIII*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973

---, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil*. Kern, I. (ed.), *Husserliana XIV*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973 (Traducción al español de los textos Nº 9 Y 10 de César Moreno Márquez: “Edmund Husserl. El Espíritu Común (Gemeingeist) I y II”, *Thémata*, 4, 1987, pp. 131-158)

---, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil*. Kern, I. (ed.), *Husserliana XV*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973

---, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Nenon, T & Sepp, H.R. (eds.), *Husserliana XXV*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Kluwer Academic Publishers, 1987. (Traducción parcial al inglés de James Hart: “Fichte’s Ideal of Humanity”, *Husserl Studies*, Vol. 12, Nº 2, 1995)

---, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, Nenon, T & Sepp, H.R. (eds.), *Husserliana XXVII*, Dordrecht/Boston/Lancaster, Kluwer Academic Publishers, 1989. (Traducción parcial al español de Agustín Serrano de Haro: *Renovación del hombre y de la cultura. Cinco ensayos*, Barcelona, Anthropos, 2002)

---, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre (1908-1914)*, Melle, U. (ed.), *Husserliana XXVIII*, Dordrecht/ Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988.

---, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, Peucker, H. (ed.), *Husserliana XXXVII*. Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2004.

---, *Einleitung in die Philosophie, Vorlesungen 1916-1920*, Jacobs, H. (ed.), *Husserliana Materialien IX*, Dordrecht, Springer, 2012.

---, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/1923*, Goosens, B.,(ed.), *Husserliana XXXV*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2002

---, “Wert des Lebens, Wert der Welt. Sittlichkeit (Tugend) und Glückseligkeit <Februar 1923>”, en *Husserl Studies*, 13 (3), pp. 201-235 (Traducción al español de Julia Iribarne: “Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad”, *Acta fenomenológica latinoamericana*, Vol. III, 2009, pp. 798-799)

- , *Erfahrung und Urteil*, Landgrebe, L. (ed.), Praga, Academia Verlag, 1939.
- , *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit, Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, Vongehr, T & Giuliani, R (eds.), Den Haag, Springer, 2004.
- , *Grenzprobleme der Phänomenologie, Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, Sowa, R. (ed.), *Husserliana XLII*, Dordrecht/Heidelberg/New York/London, Springer, 2013
- , *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*, Biemel, W (ed.), *Husserliana IX*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968 (Traducción parcial al español de Antonio Ziri6n: *El Articulo de la Enciclopedia Británica*, M6xico, UNAM, 1990)
- , *Studien zur Struktur des Bewusstseins* (zusätzlich ausgewälte, aber noch nicht endgültig bearbeitete Texte von Husserl für den geplanten II. Und III. Band der Edition), Melle, U., & Vongehr, T (eds.), *Husserl-Archiv Leuven*, 2010
- , *Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs-und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, Fleischer, M (ed.), Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966
- , *Briefwechsel, Husserliana Dokumente 3/I-X*, Schuhmann, K. (ed.), Den Haag, Kluwer Academic Publishers, 1994.
- , *Briefe an Roman Ingarden, Phaenomenologica Vol. 25*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968

II. OBRAS DE OTROS AUTORES

- Arist6teles, *6tica Nicomáquea*, Patricio de Azcárate (trad.), Buenos Aires, Losada, 2004
- , *6tica Eudemia*, Carlos Megino Rodriguez (trad.), Madrid, Alianza, 2002
- Brentano, F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Bern, Francke Verlag, 1952
- , *Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis*, Hamburg, Kraus, 1955
- Fichte, J.G., *Die Anweisung zum seligen Leben: oder auch die Religionslehre*, Hamburg, Felix Meiner, 1954 (Traducción al español de Alberto Ciria y Daniel Innerarity: *La exhortación a la vida bienaventurada o la Doctrina de la Religión*, Tecnos, Madrid, 1995)
- , *Die Bestimmung des Menschen*, Berlin, Leipzig, Reclam, 1879 (Traducción al español de Eduardo Ovejero y Maury: *El destino del hombre*, Madrid, Espasa-Calpe, 1976)
- , *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*, Jena/Leipzig, Gabler, 1794.
- Fink, E., *VI. Cartesianische Meditation. Teil II: Ergänzungsband*, van Kerckhoven, G, (ed.), *Husserliana Dokumente II/2*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1988

---, "Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit", en *Nähe und Distanz. Phänomenologische Vorträge und Aufsätze*, Freiburg/München, Karl Alber Verlag, 1976, pp. 205-227

Kant, Immanuel., *Gesammelte Schriften* Eds.: Vols. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Vol. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, a Vol. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Berlin 1900 ss

Scheler, M., *Die Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle, Max Niemeyer, 1916

---, *Wesen und Formen der Sympathie / Die deutsche Philosophie der Gegenwart*, Bern/München, Francke Verlag, 1973 (Traducción al español de José Gaos: *Esencia y formas de la simpatía*, Buenos Aires, Losada, 2004)

---, *Max Scheler-Gesammelte Werke. Schriften aus dem Nachlass. Band I. Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Bern, Francke Verlag, 1957

III. BIBLIOGRAFÍA SECUNDARIA

Annas, J., "Virtue Ethics", en *The Oxford Handbook of Ethical Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2006, pp. 515-536.

Buckley, P., "Husserl's rational *Liebesgemeinschaft*", *Research in Phenomenology*, N° 26, 1996, pp. 116-129.

Bernet, R ; Marbach, E & Kern, I., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Meiner, 1989

Cobet, T., *Husserl, Kant und die praktische Philosophie. Analysen zu Moralität und Freiheit*, Würzburg, Königshausen & Neumann, 2003.

Crowell, S., "Undergoing: Phenomenology, Value Theory and Nihilism", en Bernet, R., Welton, D., & Zavota, G., (eds.), *Husserl: Critical Essays, Vol. V: Horizons: Lifeworld, Ethics, History and Metaphysics*, London: Routledge, 2005, pp. 99-118.

Donohoe, J., "Genetic phenomenology and the husserlian account of ethics", *Philosophy today*, 47 (2), 2003, pp. 160-175

---, "Husserl and the Responsibility and Sacrifice of Derrida", en Sanders, M & Wisnewski, J (eds.), *Ethics and Phenomenology*, Lanham/Boulder/NewYork/Toronto/Plymouth,UK, Lexington Books, 2012, pp. 241-253

Drummond, J., "Ethics" en Crowell, S; Embree, L & Julian, S (eds.) *The Reach of Reflection. Issues for Phenomenology's Second Century*, Florida, Center for Advanced Research in Phenomenology / Electron Press, 2001, pp. 118-141.

----, "Moral objectivity: Husserl's sentiment of the understanding", *Husserl Studies*, 12, 1995, pp. 165-183.

---, "Cognitive Impenetrability and The Complex Intentionality of The Emotions", *Journal of Consciousness Studies*, 11, (2004), pp. 109-126

---, "Moral phenomenology and moral intentionality", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 7, (2008), pp. 35-49

---, "Feelings, Emotions, and Truly Perceiving the Valuable", *Modern Schoolman*, 86/ 3-4, (2009), pp. 362-379

Ferrer, U., "La Ética en Husserl", *Revista de Filosofía*, vol. IV, Nº 6, 1991, pp. 457-467

---, "Razón axiológica y práctica en Husserl", *Veritas* Nº 27, Valparaíso, 2012, pp. 77-95

---, "De la teoría general del valor a una ética de fines, en Husserl", *Anuario Filosófico*, 28, 1995, pp. 41-60.

Ferrarello, S., "L'idée de science éthique et ses implications dans le cadre de la science phénoménologique" en *Études Phénoménologiques*, 45-48, Bruselas, Ousia, 2007-2008, pp. 37-66.

Frankfurt, H., "Some Thoughts about Caring", *Ethical Perspectives*, Vol. 5, 1998

---, *The Reasons of Love*, Princeton, Princeton University Press, 2004

Hart, J. G., *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, *Phaenomenologica* 126, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1992.

---, "Value-Theory and Phenomenology", en *Phenomenology of Values and Valuing*, J.G. Hart & L. Embree (eds.), Dordrecht/Boston/London, Springer, 1997, pp. 1-9.

---, "The Summum Bonum and Value-Wholes: Aspects of a Husserlian Axiology and Theology" en Hart & Embree (eds.), *Phenomenology of Values and Valuing*, Dordrecht, Springer, 1997

---, "Husserl and Fichte: With special regard to Husserl's lectures on 'Fichte's ideal of humanity'", *Husserl Studies*, Vol. 12, Nº 2, 1995, pp. 135-163.

---, *Who one is*, 2 vols., *Phaenomenologica* 189-190, Dordrecht, Springer, 2009

---, Hart, J., "The absolute ought and the unique individual", *Husserl Studies*, 22, 2006, pp. 223-240

Heinämaa, S., "Husserl's ethics of renewal: a personalistic approach", en Heinämaa; Tuominen & Mäkinen (eds.), *New Perspectives on Aristotelianism and its Critics*, Brill, 2014, pp. 196-212.

Hoyos Vásquez, G., *Intentionalität als Verantwortung. Geschichtsteleologie und Teleologie der Intentionalität bei Husserl*, *Phaenomenologica* 67, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975.

---, "La ética fenomenológica", en *A propósito de Husserl y su obra*, Bogotá, Norma, 1988, pp. 59-120.

---, "La ética fenomenológica y la intersubjetividad", *Franciscanum. Fenomenología en América Latina*, Año XLI, N° 122, 1999, pp. 127-145.

Iribarne, J., *De la ética a la metafísica. En la perspectiva del pensamiento de Edmund Husserl*, Bogotá, Universidad Pedagógica Nacional, 2007.

---, *Edmund Husserl. La Fenomenología como Monadología*, Buenos Aires, Centro de Estudios Filosóficos Eugenio Pucciarelli - Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 2002.

Jaegerschmid, A., "Conversations with Edmund Husserl (1931-1936)", en *Stimmen der Zeit*, 1981, pp. 48-56.

Kern, I., *Husserl und Kant, (Phaenomenologica Vol. 16)*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1964

Melle, U., "Husserls personalistische Ethik", en Centi, B & Gigliotti, G., (eds.), *Fenomenologia della Ragion Pratica. La Etica di E. Husserl*, Bibliopolis, Napoles, 2004.

---, "Objektivierende und nicht-objektivierende Akte", en Samuel Ijsseling (ed.), *Husserls-Ausgabe und Husserls-Forschung, Phaenomenologica 115*, Dordrecht/Boston/ London, Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 35-49.

---, "The Development of Husserl's Ethics", *Études phénoménologiques*, N° 13-14, 1991, pp. 115-135.

---, "Husserls Phänomenologie des Willens", *Tijdschrift voor Filosofie*, Vol. 54, N° 2, 1992, pp. 280-305.

---, "Edmund Husserl: From Reason to Love", en J. J. Drummond y L. Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 2002, pp. 229-248.

---, "Husserls deskriptive Erforschung der Gefühlserlebnisse", en Breeur, R & Melle, U., (eds.), *Life, Subjectivity & Art: Essays in Honor of Rudolf Bernet, Phaenomenologica 201*. Dordrecht, Springer, 2012

---, "Selbstverwirklichung und Gemeinschaft in Husserls Ethik, Politik und Theologie", *Tijdschrift voor Filosofie*, Vol. 57, 1995, pp. 111-128

Métraux, A., "Edmund Husserl und Moritz Geiger" en Kuhn, Helmut, Avé-Lallemant, Eberhar, Reinhold & Gladiator (eds.), *Phaenomenologica 65: Die münchener Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1975

Mohanty, J.N., *The Philosophy of Edmund Husserl*, New Haven/London, Yale University Press, 2008

Loidolt, S., "The Daimon that speaks through love: A phenomenological ethics of the absolute ought", en Sanders, Mark & Wisniewski, Jeremy (eds.), *Ethics and Phenomenology*, Lanham, Lexington Books, 2012, pp. 1-29

---, "Husserl and the fact of practical reason. Phenomenological claims toward a philosophical ethics", *Santalka. Filosofija*, N 3, 2009, pp. 50-61

---, "Ist Husserls späte Ethik „existenzialistisch“? Überlegungen zu Texten der «Grenzprobleme» (Hua 42)", *Journal Phänomenologie*, vol. 36, 2011, pp. 34-44

Nenon, T., "Willing and acting in Husserl's lectures on ethics and value theory", *Man and World*, Vol. 24, 1990, pp. 301-309.

---, "Two Models of Foundation in the Logical Investigations", en Hopkins, B., (ed.) *Husserl in Contemporary Context. Prospects and Projects for Phenomenology*, Hopkins, Dordrecht/Boston/London, Kluwer Academic Publishers, 1997, pp. 97-114.

Perreau, L., "La double visée de l'éthique husserlienne: intentionnalité et téléologie", *Alter*, N° 13, 2005, pp. 11-34.

Petrillo, N., *Die immanente Selbstüberschreitung der Egoologie in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Würzburg, Ergon, 2009

Peucker, H., "Husserl's Theories of Willing". *Second Workshop on Intersubjectivity in Adam Smith and Edmund Husserl*. Centre for the Study of Mind in Nature, University of Oslo, 2008

---, "From logic to the person: an introduction to Edmund Husserl's ethics", *The Review of Metaphysics*, 62, pp. 307-325, 2008.

---, Peucker, H., "Husserl's Critique of Kant's Ethics", *Journal of the history of philosophy*, Vol. 45, n° 2, 2007, pp. 309-319

Rinofner-Kreidl, S., "Husserls Fundierungsmodell als Grundlage einer intentionalen Wertungsanalyse", *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, Vol. 1, n. 2, 2013, pp. 59-82

---, "Husserl's Categorical Imperative and his related critique of Kant", en Vandavelde, P & Luft, S., (eds.), *Epistemology, archeology, ethics. Current investigations of Husserl's corpus*, London/New York: Continuum, 2010, pp. 189-209

Rollinger, R., *Husserl's Position in the School of Brentano*, *Phaenomenologica 150*, Dordrecht, Springer, 1999

Roth, A., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, La Haya, Martinus Nijhoff, 1960

San Martín, J., "Ética, Antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de Introducción a la ética del semestre de verano de 1920", *Isegoría*, Vol. 5, 1992, pp. 43-77.

Schuhmann, K., *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg/München, Karl Alber, 1988

---, "Probleme der Husserlschen Wertlehre", *Philosophisches Jahrbuch*, 98, 1991, pp. 106-113.

---, *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. Husserliana Dokumente I*, Den Haag, M. Nijhoff, 1977

Sepp, H.R., "Mundo de la vida y ética en Husserl", en San Martín, J., (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida*, Madrid, UNED, 1993, pp. 75-93.

---, *Praxis und Theoria. Husserl transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Freiburg/München, Karl Alber, 1997

---, "Teleología y ética en la obra tardía de Edmund Husserl", *Anuario Filosófico*, N° 28, 1995, pp. 19-39

Serrano de Haro, A., "Actos básicos y actos fundados. Exposición crítica de los primeros análisis husserlianos", *Anuario Filosófico*, 28, 1995, pp. 61-89

Siles i Borràs, J., *The ethics of Husserl's phenomenology. Responsibility and ethical life*, London/New York, Continuum, 2010

Spahn, C., *Phänomenologische Handlungstheorie. Edmund Husserls Untersuchungen zur Ethik*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 1996

Steinbock, A., *Home and Beyond. Generative Phenomenology After Husserl*, Evanston (Illinois), Northwestern University Press, 1995.

---, "Husserl's static and genetic phenomenology: Translator's introduction to two essays", *Continental Philosophy Review*, Vol. 31, 1998, p. 128

---, "Generativity and generative phenomenology", *Husserl Studies*, 12, 1995, pp. 55-79

Sullivan, R.J., *An introduction to Kant's ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994

Thomas, L., "Reasons for Loving", en Solomon & Higgins (eds.), *The Philosophy of (Erotic) Love*, Lawrence, University of Kansas Press, 1991, pp. 467-476

Toulemont, R., *L'essence de la société selon Husserl*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962.

Trincia, F.S., "The Ethical Imperative in Edmund Husserl", *Husserl Studies*, 23, 2007, pp. 169-186

Velleman, D., "Love as a moral emotion", *Ethics*, N 2, 1999, 338-374

Vongehr, T., "Husserl über Gemüt und Gefühl", en Centi, B & Gigliotti, G (eds.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Napoli, Bibliopolis, 2004. pp. 229 – 252

Walton, R., "La razón práctica como saber y como crítica", *Anuario Colombiano de Fenomenología*, Vol. IV, 2010, pp. 222-241.

---, "Ética de la razón pura y ética de la mejor vida posible", *Anuario de filosofía jurídica y social*, Vol. 24, (2004), pp. 63-81

---, "Imperativo Categórico y kairós en la ética de Husserl", *Tópicos*, 11, (2003) pp. 5-21

---, *Intencionalidad y Horizonticidad*, Bogotá, Editorial Aula, 2015

Zahavi, D., *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, Athens, Ohio University Press, 2001.