

LA ÉTICA DE EDMUND HUSSERL

URBANO FERRER Y SERGIO SÁNCHEZ-MIGALLÓN

LA ÉTICA DE EDMUND HUSSERL



THÉMAT A

SEVILLA • 2018

Título: *La ética de Edmund Husserl*.

Primera edición:

Segunda edición: Enero 2018.

© Jacinto Choza.

© Editorial Thémata 2018.

EDITORIAL THÉMATA

C/ Antonio Susillo, 6. Valencina de la Concepción

41907 Sevilla, ESPAÑA

Tlf: (34) 955 720 289

E-mail: editorial@themata.net

Web: www.themata.net

Imagen de cubierta:

Diseño de cubierta:

Maquetación y Corrección: MGv y CDM.

ISBN:

DL:

Imprime:

Impreso en España • Printed in Spain

Reservados todos los derechos exclusivos de edición para Editorial Thémata. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios a cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con la autorización escrita de los titulares del Copyright.

ÍNDICE

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN	11
PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN	13
I. INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE HUSSERL	17
1.1. El ideal de la filosofía fenomenológica de Husserl	17
1.2. La vida de la conciencia y el método de su análisis	22
1.2.1. <i>Los fenómenos de la vida consciente</i>	23
1.2.2. <i>La actitud y la reducción fenomenológicas</i>	24
1.3. La estructura básica de la vida intencional	34
1.3.1. <i>Los actos de la conciencia: elementos y tipos</i>	35
1.3.2. <i>Cumplimiento y evidencia en los actos cognoscitivos</i>	38
1.4. El subsuelo genético y pasivo de la vida intencional.....	40
1.4.1. <i>La pasividad en el objeto: la asociación, la conciencia temporal y la intencionalidad noemática</i>	40
1.4.2. <i>La pasividad en el sujeto y los límites del objetivismo: el yo y la intersubjetividad; el “mundo de la vida” y el sentido</i>	46
II. EL IDEAL DE RACIONALIDAD PRÁCTICA Y LA POSIBILIDAD DE LA ÉTICA OBJETIVA	51
2.1. Exigencia universal de racionalidad	51
2.1.1. <i>El ideal de la vida racional también práctica</i>	51
2.1.2. <i>La ética como ciencia normativa y práctica</i>	57
2.2. Impugnación del psicologismo y escepticismo teóricos y prácticos ..	62
2.3. La ética como ciencia formal análoga a la lógica	65
2.3.1. <i>La lógica como ciencia formal</i>	65
2.3.2. <i>La ética como ciencia formal</i>	68
2.4. La axiología formal en analogía con la lógica formal	74
2.4.1. <i>Principios axiológico-formales paralelos a los lógicos</i>	75
2.4.2. <i>Leyes axiológico-formales sin paralelo lógico</i>	79

III. LOS ACTOS VALORATIVOS Y LAS CUALIDADES DE VALOR.....	83
3.1. Los actos valorativos, estimativos o del sentimiento.....	83
3.1.1. <i>Los actos valorativos como vivencias intencionales</i>	84
3.1.2. <i>Los actos valorativos como fundados en actos intelectivos</i>	87
3.2. La objetivación de las cualidades de valor y la racionalidad axiológica	90
3.2.1. <i>Coincidencias y discrepancias con Brentano</i>	92
3.2.2. <i>La objetivación de las propiedades de valor</i>	97
3.2.3. <i>La racionalidad axiológica como teleología de cumplimiento</i>	102
IV. EL QUERER PRÁCTICO Y EL FIN DEBIDO DE LA MEJOR VIDA POSIBLE	109
4.1. Las clases de actos valorativos y los bienes como sus correlatos... 109	
4.1.1. <i>Las simples estimaciones y los bienes</i>	109
4.1.2. <i>Los actos de desear y los actos de querer</i>	113
4.2. Las leyes práctico-formales y la constitución de fines	116
4.3. La ley moral fundamental y la vida mejor posible.....	120
V. HACIA LA PERSONA COMO SUJETO LIBRE Y DIGNO.....	129
5.1. Del yo-puro al yo-habitual.....	129
5.1.1. <i>El yo-puro como centro indeterminado</i>	129
5.1.2. <i>El yo-habitual como sujeto determinado</i>	132
5.2. El yo-puedo como esfera de posibilidad de acciones	135
5.2.1. <i>El yo-puedo orgánico o cinestésico</i>	136
5.2.2. <i>La esfera pasiva del yo-puedo voluntario</i>	140
5.3. El yo-personal motivado libremente por fines	144
5.3.1. <i>El plano libre y personal de la motivación</i>	144
5.3.2. <i>La motivación racional y libre</i>	147
5.3.3. <i>Motivación activa y motivación pasiva</i>	153
5.3.4. <i>La decisión y el crecimiento moral personal</i>	162
5.4. La persona en el centro temático de la atención.....	169
5.4.1. <i>La persona como fin en sí mismo o digna</i>	169
5.4.2. <i>¿En qué consiste la actitud personalista?</i>	174
5.4.3. <i>El carácter y la personalidad</i>	176

VI. EL IDEAL MORAL INDIVIDUAL Y LA DIMENSIÓN MORAL DE LA COMUNIDAD	181
6.1. El ideal moral individual y su desarrollo	181
6.2. Las unidades comunitarias y su dimensión moral	190
6.2.1. <i>La cuestión de la intersubjetividad</i>	190
6.2.2. <i>La constitución de unidades comunitarias como sujetos morales</i>	197
6.3. El origen y el desarrollo moral de las comunidades nacional y universal	206
6.4. El papel de la sociedad en el progreso moral del individuo	211
6.5. La cultura como vehículo social para las actitudes éticas	213
6.6. La necesidad de modelos éticos en la vida social	217
6.7. Alcance y límites de las unidades comunitarias	223
APÉNDICE. VISIÓN PANORÁMICA Y CRÍTICA DE DIVERSAS DOCTRINAS ÉTICAS	225
1. Diversas formas de hedonismo	225
a) <i>El hedonismo empirista en general</i>	225
b) <i>El hedonismo egoísta de Hobbes</i>	228
c) <i>El hedonismo del propio agrado (M. Stirner)</i>	230
d) <i>El hedonismo utilitarista (D. Hartley y J. S. Mill)</i>	231
2. La ética bajo una legalidad extrínseca	232
a) <i>La matematización de la ética (R. Cudworth y S. Clarke)</i>	234
b) <i>El esteticismo ético (Shaftesbury y F. Hutcheson)</i>	234
3. El empirismo extremo de Hume	235
4. La doctrina ética de Kant	238
a) <i>El apriorismo formal de Kant</i>	238
b) <i>El imperativo moral kantiano</i>	239
ABREVIATURAS	243
BIBLIOGRAFÍA	245
OBRAS DE HUSSERL CITADAS	245
OTRAS OBRAS	248
ARTÍCULOS Y COLABORACIONES	251

PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN

Seis años hace que vio la luz este libro con una intención sistematizadora y divulgativa de las líneas generales de la ética de Husserl. Pensábamos que su oportunidad iba ligada al carácter en buena parte disperso, y solo en las últimas décadas valorado en su alcance, del pensamiento ético del fundador de la fenomenología. La buena acogida que se le ha dispensado, pero también la aparición entretanto de nuevos estudios en esa línea son lo que ha llevado a los autores a lanzar esta segunda edición. Aparte del nuevo volumen XLII de la *Husserliana*, que incluye un apartado con el título *Späte Ethik* alusivo a su etapa de Friburgo¹, se han sucedido publicaciones sobre Husserl centradas en motivos antropológicos y éticos de gran calado (como el amor, la racionalidad afectiva o la incidencia de los hábitos y el carácter en la persona) no ajenas en buena parte a los especialistas de habla hispana. Se han recogido también las aportaciones de los propios autores del libro en los últimos años referidas a la misma temática. No ha parecido necesario abrir para ello un nuevo capítulo, pero sí ampliar el libro con algunas menciones a esos escritos. Se trata, en suma, de una actualización de la primera edición.

Si algo se ha pretendido enfatizar en esta segunda versión, es la continuidad entre unos y otros análisis, desde las *Investigaciones Lógicas* hasta los esbozos éticos tardíos, en los que se extrae una fecundidad añadida a los conceptos fenomenológicos primitivos. Es lo que ocurre

1 GPh, pp. 265-527. El arco de temas éticos ahí tratados es sorprendentemente amplio y variado (y además con sus correspondientes anexos), y del todo coherentes con los desarrollos ya conocidos que se recogen en este libro. Para ilustrar esto, recogemos en la bibliografía los epígrafes correspondientes a esas páginas.

Por otro lado, es interesante saber que uno de los tres nuevos tomos de la *Husserliana* que se hallan en preparación y que será editado por Ullrich Melle y Thomas Vongehr, lleva por título *Verstand, Gemüt und Wille. Studien zur Struktur des Bewusstseins*.

con nociones como “cumplimiento”, “teleología”, “peso en representantes intuitivos” ..., en tanto que ensanchan el restringido radio epistemológico de aplicación a los actos objetivantes con que se las introdujo en el inicio. De todo ello resulta un estilo narrativo – más propiamente que deductivo – al exponer el itinerario fenomenológico. Igual que antes, se ha tratado de ahorrar al lector el esfuerzo sobreañadido de una erudición excesiva, optando por acercarle más bien, conforme al lema fenomenológico, a las cosas mismas.

Por último, nuestro agradecimiento a Jacinto Choza, director de la editorial Thémata/Plaza y Valdés, que con prontitud ha accedido a la publicación.

Los autores
Septiembre, 2017

PRÓLOGO A LA PRIMERA EDICIÓN

El objetivo del texto que aquí se ofrece es, a la vez, modesto y ambicioso. Modesto, porque no se trata sino de recoger la doctrina ética de E. Husserl, sin gran aparato crítico y muchas veces insertando citas de sus propias obras (sobre todo donde se aborda la ética más específicamente). Y ambicioso, porque aspira a dar a conocer el contenido moral que encierra la obra de Husserl y a impulsar estudios que profundicen y desarrollen las intuiciones de este filósofo tan genuino. Nos parecía que esta tarea constituye un servicio a quienes se aproximan a la filosofía de Husserl, e incluso para quienes conocen su pensamiento solamente en relación con la teoría del conocimiento o con la lógica.

Por un lado, en efecto, no disponemos en nuestra lengua de un libro de esta naturaleza², en buena medida porque el mismo Husserl no editó en vida más que fragmentos de su concepción de la ética. Por otro lado, la atención a la filosofía husserliana se ha centrado casi siempre en el campo gnoseológico, precisamente por la obra primeramente publicada su autor. En la actualidad, en cambio, disponemos ya — también en español — de suficiente material publicado como para hacernos una idea global de la ética que Husserl concebía (aunque ciertamente quedan en el *Archivo Husserl* muchos manuscritos todavía inéditos).

Más aún, ahora puede apreciarse bien que la preocupación del fenomenólogo por las cuestiones morales está presente desde muy pronto. Y esto no solo porque encontramos lecciones sobre ética muy tempranas, sino también porque la entera lectura de los escritos de Husserl permite atisbar, incluso, que los análisis gnoseológicos están

2 Sin duda, hay que destacar aquí el valioso trabajo de J. V. IRIBARNE, *De la ética a la metafísica*, San Pablo, Bogotá, 2007; donde explora con profundidad la ética de Husserl en relación con la metafísica. Por su parte, U. FERRER dedica a la ética la tercera parte de su exposición general sobre Husserl, *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, EUNSA, Pamplona, 2008.

concebidos como propedéuticos respecto a la antropología y la ética. Es decir, la obra global de Husserl pone de manifiesto que su objetivo es poner en claro la vida humana en su sentido más radical (una auténtica antropología y ética, pues), pero que la limpia realización de esa tarea cognoscitiva requiere análisis metodológicos muy detallados (a los que dedica sus primeras y más conocidas obras).

A la vista de todo ello, pensamos que la reflexión sobre la concepción ética de Husserl brinda la posibilidad de una interpretación de su filosofía algo distinta — y desde luego más justa — de la mayormente difundida. En concreto, es claro que hay que dejar de pensar la fenomenología de Husserl como un etéreo y formal intelectualismo. Y también hay que matizar mucho la discusión en torno al carácter idealista de dicha filosofía. A este respecto, es cierto que Husserl no llega a afirmar con nitidez la existencia del mundo material — sin tampoco negarla, como si no terminara de encontrar argumentos para lo uno o lo otro —, pero el reconocimiento de la consistencia de la realidad personal, individual y auténticamente libre (tanto para el yo propio como para el ajeno, e incluso para el divino) le aleja de todo idealismo ilusorio.

Además, si contemplamos el panorama filosófico actual, la ética de Husserl bien puede alzarse como una propuesta que devuelva la esperanza — tan debilitada — en una vida auténticamente humana. Y creemos no exagerar ni en ese diagnóstico ni en esta promesa. En efecto, a partir de Heidegger — incluido él —, la fenomenología tomó un rumbo que ha desembocado en el nihilismo antropológico y axiológico característico de la posmodernidad. Un nihilismo que no se piensa auténticamente por el temor que inspira, viniendo a configurar una sociedad y cultura donde la reflexión filosófica — cuando la hay — tiende a adquirir tintes puramente ornamentales u oportunistas. Y un nihilismo que termina revelándose profundamente antihumano, a pesar de lo que en sentido contrario nos prometía y, paradójicamente, nos sigue prometiendo³.

3 Un análisis muy penetrante de esta situación filosófica — así como una consistente propuesta alternativa precisamente a partir de Husserl (y de Scheler) — puede verse en el reciente libro de P. FERNÁNDEZ BEITES, *Tiempo y sujeto*, Encuentro, Madrid, 2010.

Frente a ello, la ética de Husserl nos ofrece la posibilidad de rescatar la afectividad del sentimentalismo ciego e instintivo, pero sin caer en el extremo contrario del racionalismo inhumano; nos enseña cómo tomar libre y realmente nuestra vida en nuestras propias manos y dirigirnos a un ideal personal; nos muestra cómo comportarnos con nuestros semejantes reconociéndolos en su verdadera dignidad, y cómo podemos ayudarnos los unos a los otros; y para todo ello, en fin, nos proporciona el suelo seguro de la experiencia interna evidente, resistente a toda crítica procedente de la ciencia empírica o del cinismo posmoderno.

Nuestro escrito comienza con una introducción general a la filosofía de Husserl, como marco sintético de su programa y planteamiento global. A continuación se describe la necesidad de elaborar una ética con carácter seguro y científico, tanto como la lógica, capaz de resistir la objeción del relativismo. El tercer capítulo examina los actos valorativos que están en la base del dominio de la ética y los peculiares objetos que ofrecen. En cuarto lugar se atiende a los actos de querer, que son los propiamente éticos, así como los bienes y fines a los que apuntan. Pero como los actos son de un sujeto, Husserl desarrolla una teoría del mismo descubriéndolo como sujeto libre, como persona moral; a ello dedicamos el quinto capítulo. En el sexto y último capítulo se dibuja la tarea moral de la persona, tanto individual como colectiva, y de qué manera — dentro de la comunidad — las personas se influyen entre sí moralmente. Como colofón, se han recogido a modo de apéndice algunos apuntes de lecciones dictadas por Husserl sobre diversas doctrinas morales.

Ya este esquema muestra que el discurso ético pasa necesariamente por meandros psicológicos y antropológicos, como no podía ser de otra manera. De modo que la doctrina moral de Husserl — como cualquiera otra — desvela asimismo e inseparablemente un rico contenido psicológico y antropológico. Por otra parte, en ocasiones es posible que el lector tenga la impresión de encontrarse repetidamente con las mismas tesis o matrices descriptivas. Y la sencilla razón de esto es que Husserl (como acaso la fenomenología en general) procede analíticamente en sucesivos niveles de profundidad, manteniendo y sintetizando en los siguientes lo ganado en los anteriores.

Respecto a las referencias bibliográficas, el lector podrá encontrar una lista de las siglas utilizadas para las obras de Husserl, que citamos siempre por el número de página de *Husserliana* (cuando hay traducción en nuestra lengua, anotamos primero la referencia de dicha versión española y añadimos después, entre paréntesis, la página del correspondiente volumen de *Husserliana*). En la bibliografía, nos ha parecido útil incluir – además de las obras citadas – también otros trabajos que juzgamos de especial relevancia para el estudio de la ética de Husserl.

Capítulo 1

INTRODUCCIÓN A LA FILOSOFÍA DE HUSSERL

1.1. El ideal de la filosofía fenomenológica de Husserl

En los ambientes familiarizados con la filosofía se halla muy difundida, con respecto a la doctrina de Husserl, cierta sensación de perplejidad. Para unos no se sabe muy bien si se trata simplemente de un método o de un sistema; para otros no es sino una reedición del programa cartesiano o una versión más del idealismo; y muchos, en fin, desisten de adentrarse en un pensamiento expuesto en análisis sumamente detallados y formulado en términos a menudo muy técnicos.

Sin embargo, la aventura intelectual de Husserl encarna los dos rasgos acaso más propios y genuinos de la filosofía, tal como la personificó admirablemente Sócrates: la modestia y la radicalidad¹. La modestia, porque es bien consciente de la ingente tarea que tiene ante sí de intentar comprender toda la realidad, ante lo cual se obliga a avanzar muy poco a poco y atendiendo a la firmeza de cada uno de sus pasos. Y la radicalidad, porque no renuncia al empeño de ver la verdad de las cosas con sus propios ojos, sin admitir irreflexivamente un saber prestado o de oídas.

Si pensamos en un espíritu con estas cualidades e inquietudes — por lo demás, con gran afición desde muy joven a las matemáticas — y lo situamos en el ambiente filosófico del último tercio del siglo XIX en Ale-

1 Cf. GARCÍA-BARÓ, M., *Edmund Husserl*, Ed. del Orto, Madrid, 1997, p. 16. Este trabajo constituye una breve y excelente síntesis del pensamiento de Husserl, y en muchos puntos — junto con la primera parte del estudio de U. FERRER, *La trayectoria fenomenológica de Husserl* — nos ha servido de guía para este capítulo. Asimismo es muy recomendable el libro de SOKOŁOWSKI, R., *Introducción a la fenomenología*, Jitanjáfora, Morelia (México) 2012.

mania, comprenderemos más fácilmente a Edmund Husserl. Por aquel entonces, tras el descrédito en que había caído el idealismo, muchos pensadores se adhirieron al pujante positivismo; aunque no faltaron quienes exploraron caminos muy distintos, como el de cierto existencialismo personal (S. Kierkegaard) o el del vitalismo irracional (F. Nietzsche). Pero pronto se vio también que las leyes científicas (así como la presunta evidencia de los hechos científicos) no descansaban sino en convenciones de diverso género. Y ante ello surgieron nuevas corrientes correctivas, tales como la filosofía de la ciencia (H. Poincaré, P. Duhem o E. Mach), las escuelas neokantianas de Marburgo y de Baden, la fundamentación de las llamadas ciencias del espíritu (W. Dilthey) o la crítica al positivismo espacializante gracias a la “duración” como dato originario de la conciencia (H. Bergson).

Con todo, el positivismo había hecho presa de la psicología casi por completo. Hasta el punto que la mayoría de los cultivadores de esa disciplina, concibiéndola como la descripción de los procesos psicológicos que suceden en el interior del ser humano, veían en ella la explicación suficiente de todo lo pensado, incluyendo sus leyes lógicas. A tal intento de explicar la lógica por la psicología, o el contenido pensado por los actos de pensarlo, es a lo que se llama “psicologismo”. Y contra semejante pretensión se alzó Franz Brentano. Este filósofo, que enseñó sobre todo en Austria —donde Husserl le escuchó durante varios años—, sostenía la posibilidad de desarrollar una ciencia psicológica no meramente descriptiva, sino también intuitiva. Es decir, Brentano descubre que la psicología, bien anclada en la experiencia interna, puede intuir en sus datos (los fenómenos psíquicos, o vivencias) contenidos objetivos que no son simplemente actos contingentes del sujeto; y ello en virtud de que los fenómenos psíquicos son intencionales, o sea, se refieren intencionalmente a un contenido como a su objeto. Este ideal brentaniano de rigor anclado en la experiencia y, al mismo tiempo, de razón intuitiva atrajo poderosamente el interés de Husserl, de modo que lo aplicó al campo que venía cultivando: las matemáticas.

Sin embargo, Brentano no llevó hasta el final las consecuencias de su redescubrimiento de la intencionalidad², pues se negó a reconocer

2 La intencionalidad de la conciencia ya está presente en ARISTÓTELES (por ejem-

genuinos objetos (por fuerza ideales) correlativos a los actos psíquicos. Husserl cayó en la cuenta de esa insuficiencia gracias, por un lado, a la crítica de Frege a su explicación del concepto de número sobre la base del acto de numerar, y, por otro, al estudio de la doctrina de las verdades en sí de Leibniz, Lotze y Bolzano. Liberado completamente del psicologismo merced a la admisión de objetos ideales, Husserl se dispone a emprender la tarea que hubiera debido realizar Brentano: el análisis de la intencionalidad de los fenómenos de la conciencia. Aparece, así, la obra que daría propiamente inicio a la fenomenología: las *Investigaciones lógicas*. Este trabajo contiene unos extensos *Prolegómenos a la lógica pura*, donde despliega toda una batería de contundentes argumentos contra el psicologismo, y seis investigaciones como doctrina expositiva de su nueva concepción.

Se trata ahí de la descripción inmediata de las esencias de las vivencias intencionales. No es, por tanto, ninguna indagación genético-causal, ni tampoco una simple constatación empírica que atienda a lo contingente o mediada por el modo de observación. La aspiración es analizar los fenómenos de la vida de la conciencia del modo más genuino y originario posible.

La radicalidad de Husserl, antes mencionada, alimentaba su afán de no descansar hasta dar con los conocimientos que ante la propia mirada se presenten como seguros. Y Brentano le abrió los ojos para percatarse de que la única manera de llegar a verdades claras y evidentes es detectar las vivencias que han dado origen a las mismas; o sea, retroceder a la vivencia particular en la cual se asiste al origen del sentido de cada concepto y verdad. Brentano asociaba esta idea con la vieja tesis aristotélica según la cual todo conocimiento procede de la experiencia. Pero Husserl denomina “constitución” al acontecimiento de tal vivencia, a la formación del sentido de una verdad en nuestra conciencia, induciendo a muchos a pensar erróneamente que – según la fenomenología de Husserl – la conciencia crea el sentido de lo conocido.

plo, cuando dice que “el alma es de algún modo todas las cosas”, *Del alma*, l. 3, cap. 8), así como en la filosofía escolástica a partir de TOMÁS DE A. (cf., por ejemplo, “anima est quodammodo omnia”, *S.Th.*, I, q. 14, a.1 co). En cambio, en la época moderna en general se pierde; ya Descartes engloba significativamente en la *cogitatio* tanto el acto de pensar como lo pensado.

En las seis investigaciones de esa obra fenomenológica inaugural, Husserl ofrece ya un armazón conceptual para estudiar los hechos de la vida de la conciencia, y centra sus análisis en conceptos referidos a los objetos ideales (tales como la evidencia, la intención significativa, la síntesis intencional, la constitución del sentido, etc.). Y lo que hará en obras posteriores será extender dicha exploración fenomenológica a los más variados ámbitos de objetos con los que trata la conciencia (la cosa espacial, la conciencia del tiempo vivido, los seres vivos, los valores, los fines de la voluntad, la intersubjetividad, etc.), particularizándose en cada caso la ley universal de la correlación intencional conciencia-objeto.

Pero veremos a continuación que también en esas obras ulteriores Husserl se exigió a sí mismo aún más rigor. No bastaba con describir las vivencias que nos dan a conocer el mundo, admitiendo la cotidianidad existencial de este como marco de interpretación. Si de lo que se trata es de examinar las vivencias mismas — referidas, eso sí, al mundo — para descubrir el sentido que ellas dan (o rinden, como gusta decir Husserl), hay que fijarse en la pura intencionalidad y en su objeto solo como dado a la vivencia. Es preciso, por tanto, prescindir del sentido que añade suponer la existencia de un mundo ya interpretado de muchas maneras, casi nunca suficientemente discriminadas. De lo contrario, se corre el riesgo de entender la subjetividad, la espiritualidad, como una parte del mundo material, cuando se trata en realidad de una región ontológica por completo distinta y muy superior. Esta operación de prescindir del mundo es lo que Husserl llama, en general, “reducción fenomenológica o trascendental”.

He aquí una muestra de cómo percibe Husserl la situación filosófica de su momento, que le impulsaba a acometer semejante empresa:

“La descomposición de la filosofía actual en medio de su actividad sin norte, nos da que pensar. La decadencia es innegable desde la mitad del siglo pasado, en comparación con los tiempos anteriores, si intentamos considerar la filosofía occidental desde el punto de vista de la unidad propia de una ciencia. Esta unidad se ha perdido en cuanto al objeto de la filosofía, a sus problemas y a su método. Cuando con el comienzo de la edad moderna la fe religiosa fue convirtiéndose cada vez más

en una superficial convención sin vida, la Humanidad intelectual se elevó en alas de la nueva gran fe, la fe en una filosofía y ciencia autónomas. La cultura entera de la Humanidad iba a ser dirigida por evidencias científicas, iba a ser penetrada de luces, a ser reformada y convertida en una nueva cultura autónoma.”

“Pero desde entonces también esta fe ha caído en la insinceridad y en la atrofia. No enteramente sin motivo. En lugar de una filosofía viva y una, tenemos una literatura filosófica creciente hasta lo infinito, pero casi carente de conexión. En lugar de una seria controversia entre teorías pugnantas, pero que denuncian en la pugna su íntima coherencia, su unanimidad en las convicciones fundamentales y una imperturbable fe en una verdadera filosofía, tenemos un pseudoexponer y un pseudocriticar, la mera apariencia de un filosofar seriamente unos pensadores con otros y unos pensadores para otros. En todo ello no se manifiesta para nada un estudio recíproco consciente de su responsabilidad y hecho con la intención de llegar a una verdadera colaboración y a resultados objetivamente válidos. Ahora bien, objetivamente válidos no quiere decir otra cosa que resultados depurados por una crítica recíproca y capaces de resistir a toda crítica. Pero también ¿cómo va a ser posible un verdadero estudio ni una verdadera colaboración, habiendo tantos filósofos y casi otras tantas filosofías? Tenemos aún, es cierto, congresos filosóficos, los filósofos se reúnen; pero, por desgracia, no las filosofías. Falta a éstas la unidad de un espacio espiritual en que poder existir la una para la otra y obrar la una sobre la otra. Es posible que las cosas estén mejor dentro de simples ‘escuelas’ o ‘direcciones’; pero dada su existencia en forma de aislamiento, y a la vista de la total actualidad filosófica, el resultado es en lo esencial el que acabamos de describir.”

“En medio de esta desventurada actualidad, ¿no estamos en una situación semejante a aquella con que se encontró Descartes en su juventud? ¿No será tiempo, pues, de renovar su radicalismo de filósofo que inicia su actividad, de someter a una revolución cartesiana la inabarcable literatura filosófica con su confusión de grandes tradiciones, de innovaciones

serias, de modas literarias calculadas para hacer ‘impresión’, pero no para ser estudiadas, y, en fin, de empezar con nuevas *meditationes de prima philosophia*? ¿No se puede atribuir en definitiva lo desconsolador de nuestra situación filosófica al hecho de que los impulsos irradiados por aquellas meditaciones han perdido su vitalidad originaria, y la han perdido porque se ha perdido el espíritu del radicalismo en la autorresponsabilidad filosófica? ¿No debiera pertenecer, por el contrario, al sentido radical de una genuina filosofía, el imperativo, que se supone exagerado, de una filosofía resuelta a conseguir la extrema limpieza imaginable de prejuicios, de una filosofía que, con efectiva autonomía, se dé forma a sí misma, partiendo de últimas evidencias hijas de sí mismas, y se haga por ende absolutamente responsable?”³.

1.2. La vida de la conciencia y el método de su análisis

Como se ha procurado mostrar, el ideal de Husserl —no distinto del socrático o del cartesiano— es lograr un suelo firme, un criterio claro, para asegurar la verdad de los conocimientos. Y puesto que los conocimientos comparecen en las vivencias de la subjetividad, es esta la que hay que aclarar en primer lugar. Solo así podremos distinguir con fiabilidad lo verdadero y lo aparente, lo justificado de lo injustificado; y solo entonces podremos avanzar, claro está, en el conocimiento de lo auténtico. El principio del camino que la fenomenología propone es, pues, indagar los conocimientos en la cercanía mayor posible —en lo que Husserl llama la “conciencia originaria” —, allá donde sea posible presenciar el origen del sentido de todo conocimiento.

“No hay teoría concebible capaz de hacernos errar en punto al *principio de todos los principios*: que *toda intuición en que se da algo originariamente es un fundamento de derecho del conocimiento*; que *todo lo que se nos brinda originariamente* (por decirlo así, en su realidad corpórea) *en la ‘intuición’, hay que tomarlo simplemente*

3 MC, pp. 40-2 (46-7).

como se da, pero también sólo dentro de los límites en que se da. Vemos con evidencia, en efecto, que ninguna teoría podría sacar su propia verdad sino de los datos originarios. Toda proposición que no hace más que dar expresión a semejantes datos, limitándose a explicitarlos por medio de significaciones fielmente ajustadas a ellos, es también realmente, como hemos dicho antes, un *comienzo absoluto*, llamado a servir de fundamento en el genuino sentido del término, es realmente un *principium*"⁴.

1.2.1. Los fenómenos de la vida consciente

El campo de investigación primario es, por consiguiente, la vida consciente. Y esa vida se compone, como también advirtió Brentano, de fenómenos de conciencia. Para la entera fenomenología, el término "fenómeno" carece de toda connotación kantiana según la cual el fenómeno es algo distinto de la cosa en sí. Aquí, fenómeno es sencilla y plenamente lo que aparece en cuanto que aparece, ni más ni menos.

Los fenómenos de conciencia son, desde luego, intencionales, se refieren a algo (o bien participan de algún modo, como material previo, de la intencionalidad). Puede decirse que poseen un correlato objetivo, pero esto no significa que todos los fenómenos "objetivan" o tematizan teóricamente. Ya Brentano enseñaba que las referencias intencionales que caracterizan esencialmente a los fenómenos psíquicos pueden ser de diversa índole. Husserl mantiene esa idea.

"Es ésta (la intencionalidad) una peculiaridad esencial de la esfera de las vivencias en general, en cuanto que todas las vivencias participan de algún modo en la intencionalidad, aun cuando no podamos decir en el mismo sentido de *toda* vivencia que tenga intencionalidad"⁵.

"Entendimos por intencionalidad la peculiaridad de las vivencias de 'ser conciencia de algo'"⁶.

4 Id I, p. 58 (52).

5 Id I, p. 198 (203); cf. también IL pp. 490-3 (379-84) y 500-4 (394-401).

6 Id I, p. 199 (204).

Y —como Brentano— no solo considera las vivencias que se refieren a algo teóricamente (representándolo, significándolo, juzgándolo, cuestionándolo, etc.); también contempla y estudia los fenómenos que estiman cosas como bienes o males, y asimismo los que se proponen la realización de algo como fin. Como en otros casos, el hecho de que Husserl publicara en vida casi únicamente sus estudios sobre los actos teóricos ha llevado a muchos a considerar su doctrina como una suerte de intelectualismo.

La vida consciente es, en efecto, vida teórica, estimativa y práctica. Todos los diversos fenómenos de esa vida heterogénea entrañan, sin embargo, una estructura esencial: todos consisten en una intención que busca cumplimiento, y si este falla surge la decepción. Los casos más claros de ello son los actos significativos y los juicios, que buscan en la realidad la confirmación de lo significado o juzgado. Así pues, la vida de la entera conciencia es tendencial, posee una estructura teleológica. Además —y el descubrimiento de esto en particular se debe a Brentano—, ese cumplimiento puede ser correcto o incorrecto, justificado o injustificado, debiendo o no debiendo ser así. Lo cual significa que puede y debe hablarse de criterios para los fenómenos psíquicos, o sea, de una adecuación conforme a la razón. En otras palabras, la vida de la conciencia está transida de razón teleológica, de aspiración al ideal del cumplimiento correcto (o, sencillamente, de lo correcto que la cumpla); o, como también puede decirse, la vida de la conciencia es rendimiento intencional teleológicamente orientado.

1.2.2. La actitud y la reducción fenomenológicas

Antes mencionamos que Husserl fue percatándose cada vez más de la necesidad de rigor que exigía su ideal, el ideal radical y genuinamente filosófico. El filósofo ha de huir de todo saber prestado, de toda asunción no probada. Él toma sobre sí, de modo supremo, la exigencia general humana de vivir una vida transparente a sí misma, una vida en la verdad, una vida plenamente responsable. Una exigencia que tiene todas las características de un imperativo moral, tal como lo encarnó Sócrates y todo auténtico amor a la sabiduría.

Como ya sabemos, para llevar a cabo esa tarea y lograr así esa completa transparencia, no hay más remedio que adentrarse en la vida de la conciencia, pues solo allí puede encontrarse el nacimiento y aparición de las verdades que conocemos. Ha de investigarse cómo los conocimientos (y también siempre, no se olvide, valoraciones y voliciones) han llegado a “constituirse” — que no crearse *ex nihilo*, insistimos, pues entonces no habría conocimiento alguno — en nuestra conciencia. Hay que tratar de vivir por uno mismo, a salvo de error, qué valen en realidad los contenidos teóricos, estimativos y prácticos con los que uno convive cotidianamente. Y ello no por una enfermiza obsesión por la certeza ni por temores ridículamente infundados, como a veces se ironiza, sino por la exigencia filosófica y moral antes aludida, por el hecho de que el ser humano necesita vivir en la verdad.

Pues bien, ese adentrarse en la vida de la conciencia, sin asumir conocimientos hasta no validarlos de modo seguro, implica cierto recluirse en la subjetividad y cierta abstención provisional de tesis que habitualmente admitimos sin cuestionarlas. Es este el planteamiento metódico que lleva a Husserl a proponer la conocida “reducción fenomenológica”, que en realidad llega a concebir de manera doble: como reducción eidética y como reducción fenomenológica o trascendental.

La reducción eidética es la que practicó primero abundantemente en las *Investigaciones lógicas*, y con la que comienza el primer volumen de *Ideas*. Se centra en las conexiones de esencia de las diversas regiones de la realidad mundana (cosa material, ser vivo, personalidad, cultura, etc.), de los objetos ideales y de los actos de conciencia, pasando por alto las características variables y contingentes de los ejemplares en que se realizan. Por ejemplo, que un sonido haya de tener intensidad, altura o frecuencia representa una conexión esencial, cualquiera que sea el grado determinado o de hecho en tales magnitudes. Tiene también un objetivo clásico en toda la filosofía, que no es otro que la búsqueda de lo esencial. La fenomenología, por entenderse a sí misma como búsqueda del sentido de lo más fundamental, se interesa por aquello que constituye, por así decir, la estructura ontológica de todo hecho: lo esencial. Lo esencial es lo inteligible, lo que se halla entrañado en todo ser y suceder que lo hace ser de tal o cual manera. En realidad, todos los hechos, aun los más triviales, poseen una esencia y unas conexiones esenciales.

Y desde siempre la filosofía ha procurado iluminar ese núcleo esencial purgándolo de lo accidental o contingente en cada caso.

“Las ciencias empíricas son *ciencias de ‘hechos’*. Los actos de conocimiento del experimentar que les sirven de fundamento sientan lo real como *individual*, lo sientan como existente en el espacio y en el tiempo, como algo que existe en *este* punto del tiempo, tiene esta su duración y un contenido de realidad que por esencia hubiera podido existir igualmente bien en cualquier otro punto del tiempo; y también como algo que existe en este lugar (...), pudiendo la misma cosa real, considerada bajo el punto de vista de su esencia peculiar, existir igualmente bien en cualquier lugar, con cualquier forma, como asimismo alterarse, mientras que de hecho no se ha alterado, o alterarse de otra manera que de aquella en que se ha alterado de hecho. El ser individual de toda índole es, para decirlo en los términos más generales posibles, *‘contingente’*. Es así, pero pudiera por esencia ser de otra manera. Aun cuando sean válidas determinadas leyes naturales, por virtud de las cuales, cuando son fácticas tales o cuales circunstancias reales, no pueden menos de ser fácticas tales o cuales determinadas consecuencias, tales leyes se limitan a expresar regulaciones fácticas, que de suyo pudieran sonar enteramente de otra manera y que ya presuponen, como inherente de antemano a la *esencia* de los objetos de la experiencia posible, el que esos objetos regulados por ellas, considerados en sí mismos, son contingentes.”

“Pero en el sentido de esta contingencia, que equivale, pues, a facticidad, se encierra el estar correlativamente referida a una *necesidad* que no quiere decir la mera existencia fáctica de una regla válida de la coordinación de hechos espacio-temporales, sino el carácter de la *necesidad esencial*, y que por ende se refiere a una *universalidad esencial*. Cuando dijimos que todo hecho podría ‘bajo el punto de vista de su esencia peculiar’ ser de otra manera, dimos ya expresión a la tesis de que *al sentido de todo lo contingente es inherente tener precisamente una esencia y por tanto un eidos que hay que aprehender en su pureza*, y este eidos se halla sujeto a *verdades esenciales de diverso grado de universalidad*.”

dad. Un objeto individual no es meramente individual. Un 'eso que está allí', un objeto que sólo se da una vez, tiene, en cuanto constituido 'en sí mismo' de tal o cual manera, su índole peculiar, su dosis de predicables *esenciales*, que necesitan convenirle (en cuanto 'es tal como es en sí mismo') para que puedan convenirle otras determinaciones secundarias y relativas"⁷.

Si consideramos qué es juzgar sobre algo, habrá que fijarse en la esencia de ese acto, y prescindir de (o "reducir") que se juzgue aquí o allá, que lo ejecute tal o cual persona, que afirme esto o lo otro, que lo haga por este o aquel motivo, etc. Si lo que buscamos entender es en qué consiste el que una persona juzgue como lo hace, aquí serán esenciales los motivos de su juicio, pero no si juzga una o muchas veces, etc. Lo nuevo de la depuración de lo esencial que Husserl lleva a cabo es, quizá, la suspensión de las interpretaciones que por tradición se añaden a los datos que aparecen en la conciencia.

Únicamente así ha de entenderse la reducción eidética. No es una autolimitación de la realidad y su riqueza, sino una penetración en ella; no es una indiferencia hacia lo existente, sino una preocupada y esforzada búsqueda de su comprensión⁸. Husserl entiende que solo este método puede protegernos de las teorías que reducen la verdad a hechos contingentes, y muestra con la mayor rotundidad que tal intento es completamente absurdo. De manera que el recurrente surgimiento de esas teorías escépticas (bajo la forma de psicologismo, de sociologismo estructuralista, de biologicismo materialista, etc.) delata que aceptan inadvertidamente verdades objetivas y esenciales⁹.

Husserl denomina "libre variación" al procedimiento que propone para captar o intuir lo esencial. Esta operación tiene ciertas semejanzas con la abstracción; pero no según la interpretación empirista de Locke y Hume y, si se la compara con la abstracción (*affaires*) aristo-

7 Id I, pp. 18-9 (12-3).

8 Como dice García-Baró: "La reducción fenomenológica no pierde nada, sino que gana, trasciende. No pierde, ni siquiera, de vista la actitud natural; sólo que al reinterpretarla, la ha modificado ya en su misma esencia. Una actitud natural objetivada, conscientemente tal hasta el final, está ya rebasada, está ya contemplada desde fuera de ella misma", GARCÍA-BARÓ, M., *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid, 1999, p. 106.

9 Cf. IL-P, pp. 109-38 (118-58).

télica, resulta ser entendida más bien como cierta inducción a partir de una multiplicidad de ejemplos. Si queremos averiguar, por ejemplo, la esencia “vivienda”, ideamos casos particulares hasta encontrar aquellos límites invariables que no se pueden traspasar (así, si excede determinadas dimensiones, será una residencia, no una mansión; si es un habitáculo natural, será una gruta o cabaña más bien que una casa, etc.). Encontramos, de este modo, que dos notas esenciales de “vivienda” son tener proporciones limitadas a una familia y haber sido construida artificialmente. Análogamente, el carácter intencional del acto de conciencia es una nota que pertenece a su esencia como acto, más allá de las variaciones fingidas entre las distintas especificaciones que admiten los actos.

He aquí un ejemplo de libre variación, propuesto por el propio Husserl, aplicado a la obtención del *eidós* o esencia “color”:

“Cuando la esencia universal genérica – por ejemplo el *eidós* color – se particulariza en los muchos objetos coloreados, entonces cada uno de éstos tiene *su* momento individual de la coloración y tenemos muchos momentos individuales de colores y frente a ellos el *eidós* color como algo universal genérico. Este *eidós* sólo puede contemplarse (intuirse) cuando hemos dado varias coloraciones individuales, cuando comparamos y hacemos ‘coincidir’ en superposición los objetos coloreados y entonces aprehendemos lo general que resulta común en la coincidencia, aunque no común en la realidad, y lo separamos de lo contingente que tienen los ejemplos. Éste es el *proceso contemplativo (intuitivo) de la abstracción de algo universal genérico*”¹⁰.

La esencia es, pues, lo invariable que resulta del recubrimiento de los ejemplares individuales y que se presenta como la especie lógica. Se trata de lo idéntico que se halla supuesto en los ejemplos o casos individuales que se superponen. Por poner un nuevo ejemplo, la especie “color azul” permite la comparación entre sus distintos matices (azul violeta, turquesa, celeste, etc.); a su vez, de las distintas especies de colores podemos pasar a la universalidad del género “color”, en el que convienen los siete colores en los que se descompone el prisma lu-

10 EU, pp. 288-9 (314-5); cf. también la descripción del proceso en PhPs, p. 72.

mínico. Y así podríamos seguir ascendiendo hasta llegar a los géneros supremos o categorías lógicas: en este caso el género lógico “cualidad”, común a los colores, sonidos, olores, etc., y que inhiere como parte no independiente (como accidente) en la región suprema “cosa material”.

En segundo lugar, la reducción fenomenológica o trascendental consiste en la abstención (*epojé*, como Husserl gusta de decir) de juicio o toma de posición propios de la actitud natural. Como se ha dicho, lo que con ello se busca es centrar el campo de investigación en la sede del conocimiento, que no es otra que la subjetividad. Se llama fenomenológica porque trata de analizar el aparecer de las cosas y, lógicamente, estas en tanto que aparecen, en cuanto fenómenos o cosas conocidas. Y se llama trascendental porque lo que así se alcanza son las condiciones de posibilidad del conocimiento (en un sentido que no es el kantiano, porque fenomenológicamente se requieren evidencias también en el campo trascendental, frente a las construcciones apriorísticas).

Es bien sabido que este proceder husserliano ha sido entendido a menudo como una versión más del idealismo, del escepticismo o del subjetivismo en general. Es verdad que cabe una interpretación en sentido idealista, como la vieron con el tiempo muchos de los discípulos del propio Husserl. Sin embargo, en las palabras del fenomenólogo no se ve por ningún lado la necesidad de tal interpretación, aunque a veces se echa de menos más claridad al respecto. Con la reducción fenomenológica, ni se niega la existencia del mundo (como hace todo idealismo metafísico), ni se duda de él (como hizo Descartes), ni se niega — menos aún, pues es esto lo que se busca — la posibilidad o la objetividad del conocimiento (como sostuvo Kant).

“Ponemos fuera de juego la tesis general inherente a la esencia de la actitud natural. Colocamos entre paréntesis todas y cada una de las cosas abarcadas en sentido óptico por esa tesis, así, pues, este mundo natural entero, que está constantemente ‘para nosotros ahí delante’, y que seguirá estándolo permanentemente, como ‘realidad’ de que tenemos conciencia, aunque nos dé por colocarlo entre paréntesis.

“Si así lo hago, como soy plenamente libre de hacerlo, no por ello niego ‘este mundo’, como si yo fuera un sofista, ni dudo de su existencia, como si yo fuera un escéptico, sino que practico

la epojé ‘fenomenológica’ que me cierra completamente todo juicio sobre existencias en el espacio y en el tiempo.

“Así, pues, desconecto todas las ciencias referentes a este mundo natural, por sólidas que me parezcan, por mucho que las admire, por poco que piense en objetar lo más mínimo contra ellas; yo no hago absolutamente ningún uso de sus afirmaciones válidas. De las proposiciones que entran en ellas, y aunque sean de una perfecta evidencia, ni una sola hago mía, ni una acepto, ni una me sirve de base —bien entendido, en tanto se la tome tal como se da en estas ciencias, como una verdad sobre realidades de este mundo”¹¹.

Sencillamente, a Husserl le parece tan maravillosa y peculiar la subjetividad cognoscente (en definitiva, la espiritualidad), que busca comprenderla en sí misma para iluminar precisamente lo más propio del ser y del vivir humanos. La fenomenología no toma partido en el debate realismo-idealismo en un sentido ontológico o existencial, porque está más acá de esa discusión. Es esta radicalidad la que le faltó — junto con la aceptación de sentidos ideales — a la psicología descriptiva de Brentano.

Por otro lado, el fenomenólogo —lo mismo que el geómetra— no necesita tomar como punto de partida ejemplos dados de hecho, sino que le basta con casos fingidos imaginativamente, ya que la existencia de los ejemplares no influye en la validez de las esencias descubiertas en ellos.

“El geómetra puede partir de una figura espacial percibida, pero la posición de experiencia de la percepción no entra con ello en acción, en nada contribuye a la fundamentación, pudiendo prestarle exactamente el mismo servicio una formación fantaseada. Igualmente puede el fenomenólogo partir de una percepción existente fácticamente para hacer sus constataciones, pero tampoco para él juega la tesis de experiencia ningún papel, pudiendo también servirle igualmente bien como punto de partida una percepción fantaseada”¹².

11 Id I, pp. 73-4 (67).

12 AV (11-21), pp. 244-5.

En definitiva, con la reducción fenomenológica en general (es decir, la reducción trascendental), lejos de perder, se gana tanto lo ideal (o el “sentido”, como lo entiende Frege o el tercer mundo de Popper) como –inseparablemente– la vida de la conciencia en sentido trascendental. Solo en este nuevo plano se vive la verdad en persona, por así decir.

“En la literatura psicologista de los últimos decenios oímos hablar de la evidencia como si fuera un sentimiento accidental, que se presenta en ciertos juicios y falta en otros (...). Todo hombre normal siente en ciertas circunstancias normales la evidencia de la proposición $2+1=1+2$, lo mismo que siente dolor cuando se quema. Pero cabría preguntar en qué se funda la autoridad de este singular sentimiento, cómo logra garantizar la verdad del juicio (...). Cabría preguntar también qué significa exactamente la vaga expresión de una constitución normal y circunstancias normales, y sobre todo mostrar que ni siquiera el recurrir a lo normal hace coincidir la esfera de los juicios evidentes con la de los juicios conformes a la verdad (...). El empirismo desconoce la relación entre la verdad y la evidencia, como desconoce en general la relación entre lo ideal y lo real en el pensamiento. La evidencia no es un sentimiento accesorio que se adhiera a ciertos juicios de un modo accidental o con sujeción a ciertas leyes naturales. No es un carácter psíquico susceptible de acompañar simplemente a cualquier juicio de cierta clase, (...) de tal suerte que el contenido fenomenológico del juicio correspondiente (...) siga siendo el mismo (...). La evidencia no es otra cosa que la ‘vivencia’ de la verdad. Y la verdad no es vivida, naturalmente, en un sentido distinto de aquel en que puede ser en general vivencia el objeto ideal contenido en un acto real. Con otras palabras, *la verdad es una idea cuyo caso individual es vivencia actual en el juicio evidente*. Pero el juicio evidente es la conciencia de algo dado originariamente. El juicio no evidente tiene con él una relación análoga a la que tiene la representación arbitraria de un objeto con la percepción adecuada de éste. Lo percibido de un modo adecuado no es meramente algo mentado de algún modo, sino algo que en el acto

es originariamente dado como aquello mismo que es mentado, esto es, como presente en sí mismo y aprehendido exhaustivamente (...). La *vivencia de la concordancia* entre la mención y lo presente en sí mismo y por la mención mentado, o entre el *sentido actual del enunciado* y la *situación objetiva* [o *estado de cosas*] presente en sí misma, es la evidencia; y la *idea* de esa concordancia es la verdad”¹³.

“Al lógico puro no le interesa primaria y propiamente el juicio psicológico, esto es, el fenómeno psíquico concreto, sino el juicio lógico, esto es, la significación idéntica del enunciado, que es una, frente a las múltiples vivencias del juicio, descriptivamente muy distintas. Naturalmente, a esa unidad ideal corresponde cierto rasgo común de todas las vivencias particulares (...). Sin embargo, aun cuando el análisis fenomenológico de las vivencias concretas del pensamiento no pertenece a los dominios primarios y más propios de la lógica pura, no es posible prescindir de él como fomento y estímulo de la investigación lógica pura. Pues lo lógico, si hemos de hacerlo nuestro como objeto de indagación, y si ha de posibilitar la evidencia de las leyes apriorísticas sobre él fundadas, tiene que ser dado con plenitud concreta. (...) Los conceptos lógicos, como unidades válidas del pensamiento, tienen que tener su origen en la intuición. Deben crecer por abstracción ideatoria sobre la base de ciertas (...) vivencias (...). No queremos de ninguna manera darnos por satisfechos con ‘meras palabras’, esto es, con una comprensión verbal meramente simbólica (...). Queremos retroceder a las ‘cosas mismas’. Sobre intuiciones plenamente desenvueltas queremos llegar a la evidencia de que lo dado aquí, en abstracción actualmente llevada a cabo, es verdadera y realmente lo mentado por las significaciones de las palabras (...)”¹⁴.

Y por eso dice el fenomenólogo que de lo que se trata en el idealismo fenomenológico no es de negar la existencia del mundo, sino de aclarar el sentido de dicho mundo.

13 IL-P, pp. 162-3 (191-3).

14 IL, pp. 217-8 (8-10).

“Sobre todo, el idealismo fenomenológico no niega la existencia efectiva del mundo real (y en primer lugar de la naturaleza), como si creyera que ella es una apariencia a la que estuviera sometido — aunque inadvertidamente — el pensar natural y científico-positivo. Su única tarea y rendimiento es aclarar el sentido de este mundo”¹⁵.

Husserl habla muy claramente de que llevar a cabo esa reducción supone un cambio de actitud: exige pasar de la actitud natural a la actitud fenomenológica o trascendental¹⁶. Ciertamente, es una desconexión con la cotidianidad, pero únicamente así se descubre que bajo la capa de la actitud natural y cotidiana de las cosas mundanas subyace la vida trascendental de la subjetividad y de los “sentidos”. Solo así se comprende que la vida propiamente humana no es la existencia de una cosa entre cosas en un mundo material, sino la vida de la subjetividad — donde no falta la relación con otras subjetividades — que ve, trata y en la que se constituyen sentidos (el sentido de lo que Husserl llama “mundo de la vida” y de los mundos culturales). Una vida esta que, por estar más acá de la mundanidad material y por ser la condición de posibilidad de su conocimiento, es llamada vida trascendental. El ideal de la fenomenología es lograr acceder a esa vida trascendental, verla tras la vida natural mundana y desentrañar su estructura, convencida de que es la vida — el ser — que más importa y que es muy superior a la “vida” (no realmente humana) de cosas entre las cosas. Permanecer en esta sería como renunciar ciegamente a nuestra condición de subjetividad espiritual, algo muy superior en dignidad a todo el universo físico.

“La subjetividad precede en dignidad de ser a la objetividad”¹⁷.

Por eso, adoptar la actitud fenomenológica transforma la vida entera, elevándola a plena y genuina humanidad.

“Tal vez se va a mostrar que la actitud total fenomenológica y la *epojé* pertinente está esencialmente llamada a obrar, en primer lugar, una plena transformación personal que tendría

15 Id III-N, p. 152.

16 Id I, pp. 69-73 (63-6).

17 EPh II, p. 215.

que ser comparada con una conversión religiosa, la que más allá de eso entraña en sí el significado de la más grande transformación existencial que se ha propuesto al ser humano como ser humano”¹⁸.

No obstante, aquí tenemos que dejar de lado dos problemas de la fenomenología que, por otro lado, caen fuera del ámbito de la ética y no afectan sustancialmente a la doctrina moral. El primero, su teoría del conocimiento de lo mundano extrasubjetivo, es decir, el clásico problema del realismo del mundo material (recuérdese la larga discusión sobre ese problema —recogida epistolarmente— entre Husserl y su discípulo polaco Roman Ingarden). El segundo, la tendencia de la fenomenología a equiparar “esencia” y “sentido”. El problema radica aquí en si es una identificación necesaria y total: si lo es, entonces, puesto que todo sentido hace referencia necesaria a un sujeto, la realidad de toda esencia queda comprometida; y si no lo es, ha de explicarse la diferencia y el residuo real tras retrotraerse a la actitud fenomenológica. Pues, ante el “sentido” para un sujeto, siempre cabe preguntar “qué” es lo que tiene precisamente un sentido para ese sujeto.

1.3. La estructura básica de la vida intencional

Husserl comienza sus análisis de las vivencias intencionales —en sus *Investigaciones lógicas*— con los actos de la conciencia tal vez más cotidianos y sencillos: los actos de significación lingüísticos. Y a lo largo de sus dilucidaciones va advirtiendo que la estructura fundamental de ese tipo de actos es la esencial para todos los actos, aunque de entrada continúa centrado en los cognoscitivos o teóricos.

Según dicha estructura, el conocimiento consiste en una síntesis de intención significativa pensada (o mentada) y cumplimiento intuitivo que llena (o satisface, o cumple) esa intención. Profundizando en esa dirección y para proporcionar una base conceptual más amplia, veamos primero cuáles son los momentos o aspectos de los actos, así

18 CCE, p. 179 (140).

como sus tipos fundamentales, y después en qué consiste esa síntesis de cumplimiento.

1.3.1. *Los actos de la conciencia: elementos y tipos*

Todo acto completo consta de dos momentos que no pueden darse aisladamente (o no-independientes, en expresión de Husserl) a los que se denomina “materia” y “cualidad” intencionales. Se trata de una diferencia en el modo de referirse el acto a su objeto: según la “referencia” (materia) o según la “posición” (cualidad). Por ejemplo, un acto de percepción contiene, como materia, la perspectiva o el escorzo particular del objeto que se aparece y, como cualidad, la creencia (o *doxa*) en lo percibido. Paralelamente, un acto de juicio se refiere a lo juzgado, según la materia, mediante el sentido predicativo en que se determina el sujeto y, según la cualidad, mediante la posición – afirmativa o negativa –. Y, en fin, también en un acto estimativo se distinguen, como materia, el contenido juzgado de lo estimado y, como cualidad, la toma de posición afectiva. Husserl denomina a veces “contenido real” de la vivencia intencional a la materia intencional, o más precisamente, al conjunto de sensaciones diversas (los llamados datos *hyléticos*) cuya aprehensión es necesaria para la constitución – sobre todo pasiva, como se verá – de la materia intencional; y lo distingue del “contenido intencional” de la vivencia, que es ya el todo integrado de materia y cualidad.

Según la clasificación de Brentano, los ejemplos mencionados corresponden a las tres clases fundamentales de actos intencionales: representaciones, juicios y sentimientos (o fenómenos de amor y de odio). Husserl denomina a las dos primeras – que en realidad trata como una única clase¹⁹ – “actos objetivantes”, porque en ellos se constituye propiamente un objeto. En cambio, las estimaciones o valoraciones son “actos no objetivantes”, porque la estimación no constituye un objeto, sino que se funda sobre objetos constituidos previamente. Y dentro de la conciencia objetivante, pueden distinguirse aún dos modalidades: la conciencia “ponente” – o “dóxi-

19 Por razones que expone en la quinta de sus Investigaciones Lógicas.

ca” — y la conciencia “no-ponente” —o neutral²⁰—. En el primer caso, las vivencias objetivan algo, bien como real y efectivamente existente —conciencia “protodóxica” — (aunque sea en el pasado, como ocurre en el recuerdo), bien según alguna otra modalidad del ser (como supuesto, como probable, como dudoso, etc.)²¹. En el segundo, la vivencias objetivan algo sin posición alguna acerca de su existencia, ni efectiva ni en ningún otro modo (como sucede en las simples imaginaciones). Sin embargo, como veremos, Husserl habla a veces de conciencia ponente dóxica y conciencia ponente no dóxica, para caracterizar con esta última a los actos valorativos, los cuales “ponen” su objeto pero no como “siendo”, sino como “valiendo”.

Ahora bien, especialmente la distinción entre actos objetivantes y no objetivantes introduce una importante división estructural, por así decir, entre actos simples (o fundantes) y actos fundados; y más acá del acto, entre los elementos materiales (o *hyléticos*) y lo que los anima, dotándoles de referencia objetiva.

Por ejemplo, los actos de significar algo universal (o menciones) están fundados en los actos de percibir los signos orales o escritos; y asimismo, las predicaciones (o juicios) se fundan en las menciones universales correspondientes, y derivadamente en las percepciones de los signos. De modo que los únicos actos simples son las percepciones (y sus modificaciones del recuerdo o la imaginación), las cuales a su vez se fundan en elementos simples no intencionales o *hyléticos* (como el sonido o la grafía)²². En estos ejemplos, el objeto de los actos fundados es la materia de los actos fundantes subyacentes más la forma categorial de la universalidad. Además, un acto fundado puede fundar a su vez un acto fundado ulterior; por ejemplo, un juicio puede fundar una estimación o valoración.

Por otra parte, a la materia y cualidad en el acto (o nóesis) corresponden —según expone Husserl en *Ideas I*— sentido y caracteres en el correlato objetivo (o nóema). Así, en dicho correlato objetivo, lo dado

20 Cf. Id I, pp. 258-9 (264-6) y 273-6 (280-3).

21 Cf. Id I, pp. 249-52 (256-9).

22 Cf. IL, pp. 709-12 (681-5).

será el sentido, y los caracteres serán los modos de darse. Por ejemplo, a actos de mención, de recuerdo o de imaginación corresponderán, en el objeto, partes dadas presencialmente o solo aludidas de diverso modo. O en las emociones (que son actos no objetivantes y fundados, recuérdese) también hay distintas cualidades (como la ponente o la no ponente) que se fundan en la distinta cualidad de juicios subyacentes y que se corresponden con caracteres del objeto. Por ejemplo, la alegría o la admiración se fundan en la afirmación (o posición) del objeto como existente, mientras que el agrado estético es indiferente a la existencia del objeto.

Además, Husserl descubre que cada vivencia intencional “actual” va siempre acompañada de vivencias “inactuales”²³. Lo cual significa que, en cada vivencia dirigida explícita y atentamente a un objeto — los actos propiamente dichos —, se viven implícitamente otras referencias a objetos relacionados con aquél. Con un ejemplo propuesto por Husserl, al percibir una hoja de papel, percibo de alguna manera los libros, los lápices, la superficie de la mesa, etc. Estas segundas percepciones configuran lo que Husserl llama “un halo de intuiciones de fondo”, en virtud del cual le es posible al sujeto desviar la atención hacia objetos hasta entonces solo inactualmente conscientes. De manera que lo esencial de la intencionalidad (de la vivencia intencional) es la referencia consciente a algo, pero esa referencia puede ser explícita o implícita, actual o inactual.

Resulta interesante constatar que la fenomenología, que trata de la correlación intencional entre actos y objetos en la conciencia, puede centrar o enfocar su análisis en uno de los dos polos de esa relación o en esta misma. Es decir, el método fenomenológico puede aplicarse o referirse predominantemente a los actos (las nóesis), a los correlatos objetivos (los nóemas) —en cuyo caso constituye las diferentes “ontologías materiales o regionales” o saberes aprióricos sobre las distintas “regiones ópticas” —, o a la correlación misma entre actos y objetos. Esta posibilidad de acentuación diversa de los análisis fue una de las sutiles pero profundas razones de la disensión entre grandes fenomenólogos como Husserl, Scheler y Heidegger.

23 Cf. Id I, pp. 79-81 (76-9), 202-7 (207-12) y 273-6 (280-3).

1.3.2. Cumplimiento y evidencia en los actos cognoscitivos

El cumplimiento del acto de conocimiento consiste —como ya se adelantó— en una síntesis de dos actos: la intención significativa pensada (o mentada) y la intuición correspondiente (la donación plenificante). Síntesis que ha de darse en el objeto conocido y según la cual han de coincidir esos dos actos en materia y cualidad.

Naturalmente, según sean los diversos actos de intención, se requerirán distintas intuiciones y las respectivas síntesis tendrán lugar de modo diverso. Por ejemplo, la percepción sensible exige un recubrimiento pasivo o inconsciente de diversas perspectivas sensoriales que corresponden a las diversas caras de lo espacial; mientras que el juicio atribuye activa y explícitamente sentidos o significados al objeto según las propiedades de este.

El resultado o efecto de ese cumplimiento cognoscitivo es la evidencia. Esta puede definirse nada menos que como la “vivencia de la verdad”, según vimos ya arriba. Y así como el cumplimiento reviste diversas formas según los tipos de actos (y correlativamente según los distintos tipos de objetos), también hay diversos tipos de evidencia según los géneros de actos y las distintas regiones de objetos.

Ahora bien, en la mayoría de los casos, el objeto no se presenta en la totalidad de su contenido. De manera que nuestros actos buscan aprehenderlo lo más completamente posible, buscando la verdad y evidencia plenas (o “adecuadas” a la integridad del objeto). En otras palabras, la verdad viene a revelarse como el fin u objetivo de las vivencias de la conciencia, descubriéndose así que la conciencia entera en todos sus actos —y sobre todo en los juicios como actos fundamentales— posee una estructura e intención teleológicas.

“La intencionalidad no es algo aislado, sólo puede ser considerada en la unidad sintética que vincula *teleológicamente* todos los momentos singulares de la vida psíquica en su referencia unitaria a *objetividades*, mejor dicho: en su doble polarización hacia el polo del yo y hacia el polo del objeto. (...) Esta estructura teleológica de la vida intencional, en cuanto vida objetivante de todo, tiene por índice la congruencia entre objeto y juicio en sentido amplio y la universalidad con que cual-

quier objeto ya dado puede someterse con libertad a acciones categoriales”²⁴.

La intencionalidad termina en la verdad. Así puede verse en casos muy claros, como en los objetos espaciales, en los vivientes, en otras subjetividades, etc., pero también en objetos más complejos, como las tipificaciones históricas y culturales. Donde falta esta estructura finalista progresiva no cabe hablar propiamente de cumplimiento cognoscitivo ni tampoco, por tanto, de un hacerse evidente algo.

Un aspecto muy interesante y revelador de esa teleología de la conciencia hacia la verdad es que todos los actos de conciencia (incluso la mención más simple) suponen algún grado de certeza siquiera como intención. En realidad, lo que produce la certeza de la evidencia no es el objeto, sino la confirmación de la certeza primaria ya supuesta antes en la mención u otro acto fundante. Paralelamente a como la voluntad no puede querer un objeto que la motiva si no tendiera ya previamente a un querer pleno en general, los motivos de certeza solo pueden engendrar certeza porque el sujeto tiende originariamente al asentimiento cierto.

Por otra parte, la intencionalidad no solo mira a los objetos que no son la conciencia, sino también hacia ella misma, cuyos actos se edifican o encabalgan unos sobre otros anteriores componiendo una estructura. Esto, que ya lo vio Brentano, posibilita justamente analizar la vida de la conciencia, el análisis fenomenológico.

Ahora bien, hasta ahora hemos considerado los actos y su cumplimiento de modo, por así decir, estático o suponiéndolos instantáneos. Pero precisamente la mirada de la intencionalidad a sí misma descubre en ella procesos inconscientes o pasivos, previos a la objetivación y siendo como su génesis. Así son, por ejemplo, los aludidos recubrimientos de la percepción sensible, o la dirección del presente hacia el pasado y el futuro (intencionalidad longitudinal) que tiene lugar en toda referencia hacia un objeto (intencionalidad transversal). De esos procesos pasivos de la conciencia tratamos brevemente a continuación, así como de su orden de jerarquía y sus límites²⁵.

24 LFT, p. 326 (269).

25 Un desarrollo extenso de esta perspectiva genética de la fenomenología –in-

1.4. El subsuelo genético y pasivo de la vida intencional

Así pues, pasamos ahora —siguiendo el itinerario del pensamiento de Husserl— de la descripción estática de la correlación intencional a su análisis genético. Es decir, se trata a continuación de recorrer el camino inverso: algo así como reconstruir los datos del nivel estático descrito. Lo que de este modo encontramos es todo un campo de asociaciones y estructuras de diverso género, conexiones algunas intencionales y otras pre-intencionales, pero todas ellas anteriores a cualquier secuencia lógica (y en este sentido, pasivas, como las califica Husserl).

Los tipos de asociaciones pasivas más importantes son: las que configuran los conjuntos sensoriales (las pre-intencionales), las direcciones de la conciencia inmanente del tiempo (las longitudinalmente intencionales) y las motivaciones inducidas que anticipan contenidos con anterioridad a los juicios (las noemáticamente intencionales). De estos análisis resulta un concepto de intencionalidad enriquecido y más completo. Sin embargo, descubren al mismo tiempo que queda como resto un fondo de pasividad inaccesible al análisis objetivante.

1.4.1. La pasividad en el objeto: la asociación, la conciencia temporal y la intencionalidad noemática

En primer lugar, es fácil percatarse de que los datos sensoriales se nos presentan a la conciencia ya estructurados de cierta manera. Es posible advertir diversas asociaciones que se han efectuado pasivamente merced a la intervención del propio cuerpo en la constitución de los campos sensoriales. Se trata de distintas conexiones asociativas (de igualdad, de semejanza, de contrariedad, de contraste, de afección, de orden, etc.) que ofrecen a la conciencia los datos sensoriales ya organizados y con notas ya acumuladas en ellos. Todo ello con anterioridad a

cluyendo los niveles no objetivables del nacimiento, el inconsciente, los sueños en estado dormido y el más allá de la muerte— se halla en GPh (pp. 1-81), que abarca el amplio periodo entre 1908 y 1937. Un buen y extenso estudio que cubre la fenomenología genética en el conjunto de la fenomenología es el de WALTON, R., *Horizontalidad y horizonticidad*, Aula de Humanidades, Universidad de San Buenaventura (Cali) – Bogotá, 2015.

la conciencia atenta de unidades lógicas y a las subsiguientes intenciones significativas.

La pasividad de que se habla aquí no se refiere, evidentemente, a la completa ausencia de actividad, sino a dos aspectos: primero, que se trata de asociaciones inadvertidas; y segundo, que no se trata — como en la concepción kantiana — de una producción del sujeto. Respecto a esto último, resulta decisivo comprobar que existen también formas de asociación que parten directamente de objetos, y no de la mediación del cuerpo. Tales son, por ejemplo, la integración de notas en un objeto, la integración asimismo de juicios en complejos judicativos, la rememoración pasiva de ciertos juicios, la aprehensión perceptiva que acaba en un juicio no formado, la multiplicidad de la materia sensorial exigida y condicionada psicofísicamente (sobre todo en la vista y en el tacto), etc.

Otra forma de configuración pasiva — o ya dada previamente — que encontramos en las vivencias ofrecidas a la conciencia es su temporalidad. El carácter temporal de las vivencias aparece también, ya constituido, ante la conciencia trascendental. He aquí una de las descripciones de Husserl de este hecho:

“Muy de observar es la distinción entre este *tiempo fenomenológico*, esta forma de unidad de todas las vivencias que entran en una corriente de ellas (el yo puro *uno*) y el *tiempo ‘objetivo’*, esto es, *cósmico*.”

“Con la reducción fenomenológica ha perdido la conciencia no sólo su ‘vinculación’ (lo que sin duda es una imagen) aperceptiva a la *realidad* material y su inserción, aunque sólo sea secundaria, en el espacio, sino también su inclusión en el tiempo cósmico. Aquel tiempo que es esencialmente inherente a la vivencia en cuanto tal, con sus modos de darse, el ahora, el antes, el después, y las modificaciones determinadas por estos, el simultáneamente, el sucesivamente, etc., no se puede medir ni por la posición del sol, ni con un reloj, ni por medio de nada físico, ni en general se puede medir.”

“El tiempo cósmico tiene con el tiempo fenomenológico en cierto modo una relación análoga a la que tiene el ‘extenderse’ (...) de un contenido concreto de la sensación (digamos de un contenido visual dentro del campo de los datos de la sensación

visual) con la 'extensión' espacial objetiva, es decir, la del objeto físico que aparece y se 'matiza' visualmente en ese dato de la sensación. Así como sería un contrasentido subsumir bajo el mismo género una nota de la sensación (...) con la nota de la cosa, que se matiza o escorza por medio de la anterior (...), lo mismo respecto de lo temporal en sentido fenomenológico y lo temporal en sentido cósmico. En la vivencia y sus notas puede exhibirse (...) el tiempo trascendente; pero en principio no tiene sentido aquí, como en ninguna otra parte, suponer una semejanza de 'imagen' entre la exhibición y lo exhibido (...)."

"El tiempo es (...) el nombre de una *esfera de problemas perfectamente cerrada* y de excepcional dificultad (...). El 'absoluto' trascendental, este preparado que debemos a las reducciones, no es en verdad lo último: es algo que se constituye a sí mismo en cierto sentido profundo y de todo punto *sui generis*, y que tiene su prístina fuente en un absoluto último y verdadero."

"(...) La propiedad esencial a que el término de temporalidad da expresión (...) no designa sólo algo universalmente inherente a cada vivencia aislada, sino una *forma necesaria de unión de unas vivencias con otras*. Toda vivencia real (...) es necesariamente una vivencia que dura; mediante esta duración se inserta en un continuo sin término de duraciones: un continuo lleno. Toda vivencia tiene necesariamente un horizonte de tiempo lleno e infinito por todos lados. Es decir, toda vivencia pertenece a una '*corriente de vivencias*' infinita (...). La corriente de las vivencias no puede empezar ni finalizar. Toda vivencia, en cuanto ser temporal, es vivencia de su yo puro. Con necesidad es inherente a esto la posibilidad (...) de que el yo dirija su mirada pura a esta vivencia y la aprehenda como realmente existente o como durando en el tiempo fenomenológico."

"También es inherente a la *esencia* de la situación la posibilidad de que el yo dirija la mirada al *modo de darse* algo que llamamos modo temporal, y conozca con evidencia (...) que no es posible ninguna vivencia que dure, a menos que se constituya en un río continuo de modos de darse como unidad del proceso o de la duración; y que este modo de darse la vivencia

temporal es a su vez una vivencia, bien que de una nueva forma y dimensión. Por ejemplo, la alegría que empieza y acaba, y mientras tanto dura, puedo tenerla primeramente a ella misma ante la mirada pura, recorriendo con ella misma sus fases temporales. Pero también puedo fijar la atención en su modo de darse: en el modo actual del 'ahora' y en cómo a este 'ahora', y en principio a todo 'ahora', se adhiere con necesaria continuidad otro nuevo y siempre nuevo, y cómo, a una con esto, todo 'ahora' actual se convierte en un 'hace un momento', y el 'hace un momento', a su vez y continuamente, en un siempre nuevo 'hace un momento' de 'hace un momento', etc. Y así, para todo nuevo ahora adherido."

"El *ahora* actual es y sigue siendo necesariamente como un punto, una *forma persistente para una materia siempre nueva*. Lo mismo pasa con la continuidad de los 'hace un momento'; es una *continuidad* de formas de un contenido siempre nuevo. Lo cual quiere decir: la vivencia de alegría que dura se da 'consientemente' en un continuo de conciencia de esta *forma* constante; una fase de impresión como fase límite de una continuidad de retenciones que, sin embargo, no son todas iguales, sino que *hay que referir una a otra con una intencionalidad continua* (un continuo encajar retenciones en retenciones). La forma recibe un contenido siempre nuevo, o sea, continuamente 'se agrega' a cada impresión en que se da el ahora de las vivencias una nueva impresión, que corresponde a un punto continuamente nuevo de la duración. Continúa se convierte la impresión en retención; esta, continuamente en retención modificada, etc."

"Añádase la dirección contraria de las continuas transformaciones: al antes corresponde el después; al continuo de las retenciones, un continuo de las protenciones"²⁶.

En la conciencia de toda vivencia cobramos conciencia, a la vez, de la temporalidad inmanente de la propia vida consciente. Esa temporalidad o duración se constituye no como un continuo dividido en partes al modo de la extensión espacial, sino como un flujo que trans-

26 Id I, pp. 191-4 (196-9).

curre. Un transcurrir o durar que consiste en que el presente retiene el inmediato pasado y “pro-tiene” o espera el inmediato futuro. Tanto el pasado como el futuro solo son inteligibles desde y con el presente, lo único real, pero cuya vivencia incluye la referencia a lo retenido y a lo esperado. Es esa referencia la que Husserl llama intencionalidad longitudinal, a diferencia de la intencionalidad transversal dirigida a contenidos objetivos inmanentes. Se trata de una intencionalidad y constitución (o sea, toma de conciencia) temporal que se refiere solo a la vida inmanente de la subjetividad. Con el decir husserliano, es un puro rendimiento de la conciencia solo debido a sí misma, y sobre este sentido cabe acaso enraizar la caracterización que Husserl hace de su fenomenología –reconociendo a la vez que le faltan las palabras para hablar de esa subjetividad pura– como “idealismo trascendental”²⁷.

Sin duda, si la conciencia careciera de esa distensión temporal, no sería posible ni el recuerdo ni la anticipación o espera. La base y condición de esas vivencias conscientes son las respectivas retenciones y “protenciones” inconscientes. Hasta cierto punto, la duración temporal puede ilustrarse por analogía con el continuo espacial: así como en la percepción espacial hay objeto atendido y trasfondo no atendido, en el tiempo hay vivencia consciente y duración inconsciente. Pero la “acumulación” de partes temporales posee una linealidad que no es como la espacial. Primero, porque en la duración todos los puntos o episodios son modificaciones del presente, al que se hallan referidos; y segundo, porque cada retención se monta o solapa sobre las retenciones anteriores. Aquí hay que advertir que el pasado es un hacerse pasado –o modificarse– el contenido, y no solo como una nota que se añadiera al contenido; lo pasado es vivido como pasado.

En tercer lugar, en un complejo intencional es posible advertir las formas intencionales simples de las que él ha resultado. Es decir, en las vivencias intencionales complejas cabe descubrir una forma de intencionalidad, constituida también pasivamente, hacia el mismo contenido: una intencionalidad “noemática”. Según ella, el nóema de grado superior remite a los de grado inferior, de los que procede según el contenido.

27 Cf. GARCÍA-BARÓ, M., *Edmund Husserl*, p. 44.

De este modo, puede hacerse explícito algo así como una historia intencional de las vivencias fundadas o modificadas a partir de otras más básicas. Husserl atiende particularmente a dos tipos de modificaciones: la modificación de la certeza de creencia y la modificación de la percepción. En el primer caso, la creencia básica de certeza puede luego modificarse y dar a lugar a conciencia dudosa, posible, probable, etc. En el segundo, la percepción originaria básica puede modificarse en imaginación, recuerdo, intención significativa, etc. En ambos casos, estamos ante derivaciones de la conciencia originaria, ya sea la de la certeza o la de la percepción. Como antes, aquí es importante reparar en que lo modificado no es la vivencia, sino el contenido o nóema. Lo cual es posible únicamente porque hay un trasfondo o fondo objetivo.

De todo ello resulta, como se anunciaba, un concepto de intencionalidad más enriquecido y completo, en particular con respecto a las exposiciones de Brentano. Tal es la singularidad de la intencionalidad — particularmente el que una subjetividad temporal remita a un objeto unitario atemporal — que Husserl no duda en calificarla como “hecho asombroso”.

Ahora bien, ese objeto atemporal es un objeto general, una esencia constituida en la conciencia y hecha presente por el método de la variación libre. Es verdad que eso no implica que siempre se trate de un objeto formal vacío como una pura unidad de referencia. Objetos son también unidades cualificadas ya con propiedades concretas. Más adelante se verá que esta duplicidad de nociones se da igualmente respecto al sujeto: el yo como pura unidad vacía y el yo como habituado por determinaciones concretas. El problema — que aquí dejamos abierto — es la relación entre la esencia y los individuos en lo relativo al conocimiento. Más concretamente, parece que en el planteamiento de Husserl no queda lugar para la aprehensión real y objetiva de individuos, sino solo para la constitución del objeto a partir de sus diversas apariciones o fenómenos. En tal caso, habría que decir que no cabe relación intencional directa entre los actos y los objetos individuales que no pase por las mediaciones de la multiplicidad fenoménica. Semejante problema debería ser resuelto para eludir la acusación de idealismo.

1.4.2. *La pasividad en el sujeto y los límites del objetivismo: el yo y la intersubjetividad; el “mundo de la vida” y el sentido*

Pero la constitución pasiva no tiene lugar únicamente en el lado del objeto, sino también en el propio sujeto que conoce. Más adelante veremos con más detalle esta configuración del sujeto, y no solo como cognoscente, sino también como valorante y volente. Lo que ya aquí resulta imprescindible señalar es que el sujeto no es solo un polo o centro de actos vacío. Es más bien – tal es la idea que Husserl se va haciendo progresivamente – un yo que se va enriqueciendo y determinado con el ejercicio de su propia vida. Sus actos van decantando en él un modo de actuar, de ver, estimar y tratar el mundo. Va adquiriendo unos hábitos de modo inconsciente, pasivo, gracias a lo cual puede hablarse de una auténtica autoconstitución pasiva.

En segundo lugar, Husserl descubre asimismo – e igualmente de modo progresivo – que el yo individual trascendental (es decir, el yo que capta el sentido de la vida más acá de las cosas mundanas) se va constituyendo en la relación trascendental con otros yoes, en la intersubjetividad. Y esto porque el sentido del mundo vivido trascendentalmente es un sentido social o intersubjetivamente constituido.

“El ego mío, que me está dado apodícticamente a mí mismo, el único que ha de ser puesto por mí como existente en absoluta apodicticidad, sólo puede a priori ser ego que tiene experiencia del mundo estando en comunidad con otros semejantes suyos, siendo miembro de una comunidad de mónadas que se da orientada a partir de él. La acreditación consecuente del mundo empírico objetivo implica la acreditación consecuente de otras mónadas como existentes. A la inversa, no es posible para mí una multiplicidad de mónadas más que explícita o implícitamente en comunidad; y en ello va incluido: constituyendo en sí un mundo objetivo y espacializándose, temporalizándose, haciéndose a sí misma real en él (...). Que existan conjuntamente mónadas, su mero existir a una, significa por necesidad de esencia existir temporalmente a una, y luego, también, existir temporalizadas en la forma de la temporalidad real.”

“(…) ¿Es concebible (para mí, que lo digo, y, partiendo de mí, para cualquier ser concebible que pueda decirlo) que coexistan separadas, o sea no estando en comunidad las unas con las otras, varias pluralidades de mónadas, cada una de las cuales, pues, constituya un mundo propio? ¿Es, por lo tanto, concebible que coexistan dos mundos separados infinitamente (…)? Evidentemente, esto, en vez de algo concebible, es un puro absurdo. (…) Pues estas dos intersubjetividades no están en el aire; en tanto que concebidas por mí, se hallan ambas en comunidad necesaria conmigo como mónada originaria constituyente respecto de ellas (...). Pertenecen, pues, en verdad a una única comunidad total, que me comprende también a mí mismo y que reúne a todas las mónadas y a todos los grupos de mónadas que se han de pensar como coexistentes. Por lo tanto, sólo puede haber en realidad una única comunidad de mónadas: la de todas las mónadas coexistentes; y, en consecuencia, no puede haber realmente más que un único mundo objetivo, un único tiempo objetivo, un solo espacio objetivo, una sola naturaleza”²⁸.

Todos estos análisis fenomenológicos hacen posibles ciencias formales y generales (tanto lógicas como ontológicas) y, en su marco, ciencias regionales que miran a esferas más determinadas de objetos. Sin embargo, la objetivación científica no alcanza absolutamente a todo, hay dos extremos que escapan en alguna medida a ella: el llamado “mundo de la vida” y el ámbito de lo subjetivo-trascendental o del “sentido”. Reconocer estos límites es del todo capital para evitar deformaciones objetivistas que ocultarían definitivamente la auténtica esencia de la vida trascendental. Esas peligrosas tergiversaciones son la fisicalización del mundo de la vida y la naturalización de la vida subjetiva.

En cuanto al mundo de la vida, se trata de un sustrato último y universal previo a toda objetivación, teórica o práctica, de la conciencia. Es el mundo como unidad posible y coherente que permite fundar todas las predicaciones. Un mundo irreductible a la conciencia que funda precisamente la correlación entre la conciencia, el mundo y la certeza

28 MC, pp. 207-8 (166-7).

de toda creencia. Ese mundo lo vivimos antes de toda teoría y práctica sobre él, pero no es por ello un mundo sin sentido, sino justamente de sentido trascendental. Es decir, lo vivimos presuponiendo en él un sentido por descubrir y, a la vez, por cumplir. Dicho mundo incluye referencias pragmáticas (o posibilidades de acción) anteriores a toda tematización u objetivación. Es a estas referencias a las que Heidegger atenderá y explicitará luego (en su *Ser y Tiempo*) como propiedades existenciales.

El mundo de la vida es, así, lo primero intuitivo. Solo después, por necesidades prácticas, nacen las ciencias que objetivan y teorizan según una racionalidad que busca cuantificar, medir y replicar. Y el peligro que Husserl detecta, sobre todo por parte del neopositivismo, es que la ciencia moderna físico-matemática ha olvidado su origen. Por un lado, ha olvidado su nacimiento a partir de una racionalidad de sentido previa a la racionalidad técnica que la ciencia crea, con lo que genera la impresión de que la única racionalidad y objetividad es la científico-experimental. Por otro lado, ha olvidado también su fin de servir para fines y necesidades humanas, ignorando su vocación de servicio subordinado al sentido profundo y global de la vida humana. Todo esto remite y se complementa, entonces, con la cuestión del sentido más radical o trascendental.

Ese ámbito del sentido es, precisamente, el otro extremo irreducible completamente a la objetivación. Pues el sentido solo aparece en la subjetividad trascendental, sin solaparse nunca del todo ni con el mundo ni con los objetos individuales. Los diversos sentidos son, en realidad, los que validan o dan cumplimiento a la relación intencional entre la subjetividad trascendental y el mundo presente a la conciencia. De esta manera, la estructura de la subjetividad trascendental aparece desplegada en tres planos: el objeto individual como término intencional, las apariciones según las cuales —como sentidos— se da dicho objeto, y la intención finalista con que el sujeto relaciona sentidos y objetos. Estos tres elementos configuran la esencia de la vida trascendental como *ego cogito cogitatum*. En ella, es justamente el sentido lo que impide la naturalización o cosificación tanto del sujeto como del objeto, y quien revela la estructura finalista o teleológica de la entera vida trascendental.

Toda la vida humana (no solo la cognitiva, sino toda la vida consciente, y aun la pasiva o inconsciente) está atravesada por la racionalidad que busca paulatinamente cumplir sus intenciones, o sea, que busca sentidos cumplidos correctamente. Es precisamente la aplicación o extensión de este esquema a la vida estimativa y volitiva lo que inicia en Husserl sus investigaciones éticas.

Capítulo 2

EL IDEAL DE RACIONALIDAD PRÁCTICA Y LA POSIBILIDAD DE LA ÉTICA OBJETIVA

2.1. Exigencia universal de racionalidad

2.1.1. *El ideal de la vida racional también práctica*

Según hemos visto antes, la aspiración general de las investigaciones de Husserl es ganar claridad y rigor racional, alcanzar una comprensión radical de la vida humana y su mundo. Este ideal husserliano no es otro que el socrático o genuinamente filosófico. Sin embargo, dicho programa se ha interpretado casi siempre de modo unilateralmente teórico, es decir, no solo como pretensión de lucidez —lo cual es obvio y cierto—, sino como dirigido exclusivamente a la actividad cognoscitiva o teórica. Como ya se advirtió al principio, hay que reconocer que el mismo Husserl dio suficientes motivos para esa interpretación al publicar tempranamente solo obras en esa dirección. Pero al poder contemplar un conjunto más completo de sus investigaciones, se advierte que aquellos inicios puramente teóricos eran como la preparación de las herramientas con que habría de abordar nuevos campos. Y sabemos ya también que la preocupación de Husserl por la vida práctica no está motivada únicamente por la tragedia de la Gran Guerra que hubo de presenciar. Es verdad que ese fatídico acontecimiento acentuó y aceleró seguramente la urgencia de una filosofía práctica¹. Pero ya

1 Esto parece muy evidente al leer los artículos escritos para revista japonesa *Kaizo* entre 1922 y 1924 (recogidos en RHC). Cf. los estudios reunidos en el volumen *Reflections*

desde mucho antes el fenomenólogo se venía ocupando de la ética en sus lecciones.

Es decir, Husserl veía desde el principio que la exigencia de racionalidad había de entenderse no solo como una exigencia moral para la autocomprensión de la vida humana, pues — parafraseando a Sócrates — una vida sin examen ni comprensión no es digna para un ser racional. La racionalidad debía presidir y regir, lógicamente, todas las dimensiones de la vida del hombre: esto es, también la estimativa y la práctica, y tanto individual como colectiva. Concretamente, en sus lecciones sobre ética de entre 1908 y 1914 (*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*), Husserl ve la necesidad de una estricta fundamentación de la ética como disciplina objetiva de modo análogo a como sucede en la lógica.

En definitiva —y por cierto en profunda concordancia con tradición más clásica—, Husserl piensa que siendo la praxis y la valoración actividades esencialmente humanas, y siendo el humano un ser cuya especificidad es la racionalidad, parece evidente que su forma de vida auténtica y lograda sea la guiada por la razón. Y si la persona es un ser en devenir que se va formando a sí mismo, su tarea es la de configurar su vida racionalmente. Una tarea que llevará a cabo poco a poco, en progresivos niveles de autorreflexión y autorresponsabilidad, pero que constituye sin duda su deber. El ser humano es — como se irá viendo — un ser teleológico respecto al fin de una vida racional apodíctica.

“(…) la última comprensión de sí mismo del ser humano [es] como responsable para con su propio ser humano, su *comprensión de sí mismo como ser en el ser llamado a una vida en la apodictividad*, (...) comprendiendo que ella es racional en el querer-ser-racional, (...) que el ser humano es un ser teleológico y un deber-ser, y que esta teleología gobierna todo y cada hacer y proponerse yoico, que ella en todo puede reconocer el *telos* apodíctico mediante la comprensión de sí misma (...)”².

On Morality in Contemporary Philosophy, Urabayen, J., Sánchez-Migallón, S. (eds.), Olms, Hildesheim, 2014.

2 CCE, p. 308 (275-6).

Tiene ante sí una auténtica tarea, un auténtico deber o imperativo moral: el configurarse a sí mismo, de manera que es, a la vez, sujeto y objeto de su aspiración. Y configurarse a sí mismo exige e implica adecuar la vida a lo dictado por la razón, a lo justificadamente verdadero, por encima y con independencia — aunque relativa, como se verá — del desarrollo natural orgánico.

“Examinemos frente a ello [el ideal de una persona absolutamente racional] el ideal y el tipo *de desarrollo humano*. Se trata de un desarrollo que se distingue con nitidez del tipo de desarrollo meramente orgánico, incluido por tanto el meramente animal. *Al desarrollo orgánico* pertenece objetivamente el hecho de conducir *realiter* a una forma típica de madurez siguiendo un curso típico de devenir. También el hombre, como el animal, tiene desde el punto de vista de su cuerpo y, por ello, también desde el punto de vista del espíritu, un desarrollo orgánico, con sus correspondientes etapas de desarrollo. Pero el hombre en cuanto ser racional cuenta asimismo con la posibilidad y la libre capacidad de emprender un desarrollo enteramente de otro orden, en forma de un libre guiarse a sí mismo y un autoeducarse en orden a una *idea-meta* absoluta que él mismo conoce (en un conocer racional al que él da libremente forma), él mismo valora y él mismo propone a su voluntad. Trátase de un desarrollo que lleva a la libre personalidad ‘ética’, y que lo hace en actos de la persona, cada uno de los cuales quiere ser a la vez acción racional y resultado racional, a saber: aspiración a algo verdaderamente bueno, a la que, por otra parte, y *como tal aspiración*, se aspira *a priori* y se realiza libremente. Del hombre que vive en el empeño ético hay que decir, claro está, lo mismo: él es sujeto y a la par objeto de su aspiración, de su empeño; es la obra que se realiza en lo infinito y cuyo artífice es él mismo”³.

“La *razón* es lo específico del ser humano como ser que vive en actividades y habitualidades personales. (...) La vida humanamente personal transcurre por grados de toma de conciencia de sí mismo y de la responsabilidad por sí mismo (...)

3 RHC, pp. 38-9 (36-7).

de formar el conjunto de su vida personal hacia la unidad sintética de una vida en la responsabilidad por sí mismo universal; correlativamente, formarse a sí mismo para <buscar> su actualización como un verdadero yo, libre, autónomo; ser fiel a la razón congénita en él, a la aspiración; poder persistir, como yo-razón, idéntico consigo mismo”⁴.

Por consiguiente, puede decirse que, en rigor, a la vida humana auténtica y verdadera le pertenece como fin (como *telos*), por ser vida racional, la verdad racional. Husserl reconoce que este es el sentido genuino y aceptable del llamado “racionalismo”⁵; y ese es, por tanto, el imperativo ético absoluto, que formula como “actuar según el mejor saber y la mejor conciencia” (*nach bestem Wissen und Gewissen handeln*) en todos los ámbitos, teóricos o prácticos, de nuestra vida.

“Cierto que esa distinción [entre teoría y práctica] es a su vez relativa, puesto que la actividad puramente teórica es justamente actividad y por lo tanto es una praxis, si nos atenemos a la extensión natural de este concepto; en cuanto tal, está sometida a reglas formales de la razón práctica universal (a los principios éticos), dentro del contexto universal de las actividades prácticas; está sometida a reglas que serían difícilmente compatibles con una *science pour la science*”⁶.

Más adelante veremos con detalle qué significa y cómo se logra la configuración de la vida humana conforme a la razón. Pero antes hay que aclarar mínimamente el sentido y la posibilidad de esa tarea. Es decir, habrá que percatarse de qué debe entenderse por “vida” y por “razón”. Lo cual ya no es difícil, pues sabemos

4 CCE, p. 305 (272).

5 Cf. CCE, p. 59 (14). Un sentido de “racionalismo” que no es otro que el sostenido por ARISTÓTELES: “Del mismo modo que en el caso de un flautista, de un escultor y de todo artífice, y en general de los que hacen alguna obra o actividad, parece que lo bueno y el bien están en la función, así parecerá también en el caso del hombre si hay alguna función que le sea propia. (...) ¿Y cuál será esta finalmente? (...) La función propia del hombre es una actividad del alma según la razón o no desprovista de razón” (Ética a Nicómaco, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002, 1097b 25-1098a 8).

6 LFT, p. 81 (36).

que la vida de que aquí se habla es la vida consciente, la vida vivida por el hombre. Y lo relevante aquí es que esa vida consta de actos no solo lógicos o cognoscitivos, teóricos, sino también valorativos y volitivos, o prácticos. A todos ellos atañe la exigencia moral de racionalidad.

Esta afirmación podría parecer una obviedad, puesto que si comportarse racionalmente es un deber moral, es evidente que tendrá que ver con los actos volitivos, al menos. Por otra parte, nadie negará que esos actos —los valorativos y los volitivos— constituyen una parte esencial de la vida humana, y si toda ella ha de configurarse según la razón, no podrían quedar fuera de esa tarea los actos y vivencias no lógicos.

Sin embargo, la inclusión de las dimensiones estimativa y práctica en el ámbito de la tarea moral racional no es en absoluto superfluo; y ello por varias razones. En primer lugar, porque se rompe con ello el prejuicio (acentuado por Kant, por más que hablara de la razón en su uso práctico) que confinaba la racionalidad a la formalidad lógica. Pero, en segundo lugar, porque no se trata solo de un mero recoger y tener en cuenta también los actos no lógicos, de manera que se dejen guiar por la racionalidad lógica. Sino que Husserl sostiene la audaz y comprometida tesis según la cual los actos estimativos y los volitivos (del sentimiento y de la voluntad) poseen igualmente una racionalidad *propia e intrínseca*. Como es sabido, fue Brentano quien abrió los ojos a Husserl en este punto. Pero aquel no logró asentar su logro de modo que excluyera enteramente el psicologismo. Husserl en cambio, y precisamente por este motivo, va a tratar de esclarecer la racionalidad interna de los actos del sentimiento y de la voluntad —según veremos detalladamente— de modo que quepa hablar en ellos de normatividad y de justificación.

Precisamente esto (la normatividad y la justificación) es lo significado por “racional”, lo necesario para configurar racionalmente la vida. Conformarse según la razón significa guiarse por criterios racionales, justificados. Para los actos, la justificación significa que respondan a criterios de validez racional, o —lo que es lo mismo— que los motivos a y según los cuales responde sean correctos o adecuados. Esto es algo que no cabe en los procesos naturales, pues ellos tienen

sus causas que actúan defectible o indefectiblemente; son como son necesaria o contingentemente, sin justificación alguna. En cambio, los actos humanos, por ser respuestas libres del sujeto, pueden ser válidos o inválidos, correctos o incorrectos; a ellos pertenece, por tanto, el ser verdaderos o el no serlo.

“Y todos los actos simples o implicados están bajo el punto de vista de la validez o la invalidez, y así pertenece *a todos ellos la idea de la verdad* (en su generalidad por encima del ámbito del juicio)”⁷.

Por otra parte, esos motivos, en cuanto son o entrañan razones objetivas, pueden calificarse como absolutos.

“Fijemos primero la vista en (...) la motivación de tomas de posición por tomas de posición (para lo cual siempre están presupuestas ciertas ‘motivaciones absolutas’: algo me agrada en sí, ‘por mor de sí mismo’...)”⁸.

Más directamente se refiere a la moralidad de los actos humanos como determinada racionalmente —y no por leyes naturales o relativas a los actos humanos como cosas— el texto siguiente de los *Manuscritos*, recopilado por A. Roth:

“Infringir tiene siempre referencia esencial a predicados racionales específicos. Tan pronto como se mezclan las leyes de los objetos con las leyes racionales, hablar de infringir pierde su sentido (...). Las leyes éticas no son leyes de cosas (*Sachgesetze*) para el actuar, en otro caso no habría otra actuación que la que ellas exigen; sino que sobrepasan de modo ideal las leyes meramente empíricas o aprióricas relativas a las conexiones naturales efectivas o posibles, ya que no regulan el ser de las acciones como cosas, sino que se ocupan con normas de un deber”⁹.

Ahora bien, ¿cómo ha de caracterizarse la ética en cuanto disciplina que señala criterios de justificación, en cuanto ciencia normativa, de lo cual parece que el paradigma es la lógica?

7 Id II, p. 385 (333).

8 Id II, p. 267 (220).

9 ROTH, E., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1960, p. 34.

2.1.2. La ética como ciencia normativa y práctica

Ante todo, conviene recordar la idea general de ciencia. Husserl entiende por tal un conjunto sistemáticamente ordenado de actos de saber¹⁰. Estos no son simples conocimientos, sino la posesión permanente de una verdad que puede luego expresarse en un acto de juzgar evidente o correcto. Y la unidad sistemática se refiere a que la certeza inmediata de unos actos fundamenta la certeza mediata de otros. Correlativamente, desde el lado de las verdades poseídas (desde el lado “ideal”), la ciencia se presenta como el conjunto de proposiciones evidentes relacionadas entre sí de modo que las evidentes de suyo fundamentan a las demás. Así, cada ciencia expresa el orden y el sistema que rige en el modo de ser de los objetos de la esfera real estudiada.

Siguiendo en lo fundamental a Brentano y a una larga tradición, Husserl divide las ciencias en teóricas (o especulativas) y normativas en atención al fin que persiguen.

“Las ciencias son creaciones del espíritu, que persiguen cierto fin y deben ser juzgadas por tanto con arreglo a este fin”¹¹.

Las primeras, las teóricas, tienen por fin único el conocimiento de algo, y sus verdades son leyes. Las normativas, en cambio, tienden a expresar las condiciones para que un objeto pueda ser llamado bueno, y sus verdades son normas, reglas o preceptos. Por tanto, las ciencias normativas, al atribuir el predicado “bueno” a lo que reúna las condiciones señaladas, tienen en su base un acto de valorar correcto. De este modo, no solo expresan las condiciones para que algo sea bueno (desde un buen artefacto hasta un buen juego o una buena conducta), sino que también permiten medir el grado de conformidad de los objetos con la idea de objeto bueno definida.

Pero además —y a diferencia de Brentano—, Husserl distingue las ciencias normativas de las disciplinas prácticas o artes. Las segundas

10 Cf. IL-P, pp. 41-4 (27-32) y 142-5 (163-7).

11 IL-P, p. 50 (40); cf. también pp. 60-4 (53-9). Sobre la ética de Brentano puede verse SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La ética de Franz Brentano*, EUNSA, Pamplona, 1996; y acerca de la idea husserliana de la ética como ciencia PALACIOS GONZÁLEZ, F. J. escribió el trabajo titulado *La Idea de la Axiología Formal en las Lecciones de Ética y Teoría del Valor de Edmund Husserl* (Tesis doctoral de la Universidad Complutense, Madrid, 1996).

son las que resultan cuando nos proponemos como fin la realización de la idea de objeto bueno ofrecida por las ciencias normativas. En este caso, las normas ya no señalan simplemente las condiciones de bondad de algo, sino los medios que han de emplearse para traer a la realidad ese algo digno de ser llamado bueno. Por otra parte, también Husserl deja clara la relación entre las ciencias normativas y prácticas y las ciencias teóricas: las primeras tienen como fundamento las segundas.

“Es fácil ver ahora que toda disciplina normativa — y *a fortiori* toda disciplina práctica — supone como fundamento una o varias disciplinas teóricas, en el sentido de que ha de poseer un contenido teórico independiente de toda normación, el cual tendrá su sede natural en alguna o algunas ciencias teóricas, ya constituidas o todavía por constituir”¹².

Es decir, la exposición de las propiedades que debe cumplir un objeto para llamarse bueno se basa en el enunciado de las condiciones para que se posea esa propiedad, y las proposiciones que dictan esto segundo son teóricas.

También como Brentano, Husserl acude a la lógica como la disciplina normativa que goza de más amplio y sólido prestigio, a la vez que la más necesaria. La lógica (o, entonces, teoría de la ciencia) es la ciencia que se ocupa de las fundamentaciones que se contienen en todas las teorías científicas, de manera que discriminando las fundamentaciones válidas y las no válidas se distinguirán a su vez las teorías válidas de las no válidas.

“La teoría de la ciencia no sólo debe distinguir las fundamentaciones válidas y no válidas, sino también las teorías y las ciencias válidas y no válidas”¹³.

Para el fenomenólogo, la posibilidad de la lógica es clara porque toda fundamentación de proposiciones de diverso tipo de evidencia entraña una relación entre ellas no casual, sino según una determinada forma, la cual puede aplicarse a otros conjuntos de proposiciones. La lógica es, entonces, la ciencia de las formas de fundamentación correctas y de las conexiones correctas entre esas formas; o, con palabras de

12 IL-P, p. 64 (59-60).

13 IL-P, p. 50 (40).

Husserl, “lo que hace que las ciencias sean ciencias”, “la teoría de la ciencia” o “la ciencia de la ciencia”¹⁴.

Así pues, la lógica es una ciencia normativa porque expresa las condiciones que debe cumplir una ciencia para ser una tal auténtica, una “buena” ciencia. Y es también una disciplina práctica en cuanto que ofrece las normas o reglas para realizar de hecho esa idea de genuina ciencia, plasmándola en ciencias particulares y en la medida en que es asequible al hombre. Por último, en cuanto a la ciencia teórica que necesariamente subyace a la lógica como disciplina tanto normativa como práctica, dos han sido las posiciones tradicionales, enfrentadas entre sí¹⁵: quienes ven la lógica como simple arte y señalan la psicología inductiva como su ciencia fundante; y quienes consideran que la lógica es también una ciencia normativa auténtica (es decir, que contiene normas universales y necesarias), y ven entonces la necesidad de constituir además una lógica teórica, formal, apriórica y pura¹⁶. Como se sabe, Husserl se pone decididamente de parte de los segundos frente a los primeros, los llamados “psicologistas”.

Dirigiendo ya la mirada a la ética, Husserl advierte que es una disciplina que ha nacido siendo práctica para dirimir conflictos al juzgar la conducta propia o ajena¹⁷. Surge, pues, de una reflexión natural y necesaria, de la exigencia de responder a las preguntas acerca de la racionalidad y felicidad de la propia vida.

“¿Cómo debo ordenar racionalmente mi vida y mis aspiraciones, cómo escapar a la angustiosa discrepancia conmigo mismo, cómo a la autorizada censura de los demás? ¿Cómo puedo transformar mi vida entera en una vida bella y buena y, según reza la expresión tradicional, cómo alcanzar la auténtica *eudaimonía*, la verdadera felicidad?”¹⁸.

Pero pronto se pasó de los simples preceptos inductivos a normas universales liberadas del carácter empírico, o sea, de preceptos para ser de hecho feliz y bueno a las normas que dictan universalmente las

14 Cf. IL-P, pp. 40-1 (26-7).

15 Cf. IL-P, p. 38 (22-4).

16 En el simple sentido de no psicológicamente fundada.

17 Cf. VEW, p. 11.

18 VEW, p. 11.

condiciones para que toda conducta sea correcta y buena. Es decir, a la disciplina práctica se añade la disciplina normativa, únicamente en la cual aparece el ideal de vida buena a la que todo ser racional ha de aspirar, sea cual sea su estado y su capacidad de mejora. Como es claro, es el ideal normativo lo esencial de la ética, pues solo con referencia al mismo tiene sentido y objetivo la disciplina práctica o arte.

Y como en la lógica, aparece la cuestión de la ciencia teórica fundante¹⁹. También aquí están, por un lado, quienes ven la ética como un simple arte (del actuar racionalmente con el fin de ser feliz) y la fundan en la psicología inductiva, o asimismo en la biología, la antropología o la sociología descriptivas —todas ellas incapaces de proporcionar universalidad y necesidad—; y, por otro lado, están los partidarios del apriorismo moral, que consideran la ética como una ciencia también normativa y ven la necesidad de constituir también una ética teórica, formal, apriorica y pura. Esta última habrá de “delimitar un sistema de principios puros y absolutos de la razón práctica”²⁰ que fundamente de modo seguro las normas y preceptos de la ética como disciplina normativa y práctica. Dicho de otra manera, ha de establecerse “una ética pura como una ciencia apriorica de la razón práctica y sus correlatos”²¹ en general, es decir, de todo querer y actuar (no solo de regiones particulares de querer y de fines, como sucede en las artes de la arquitectura, de la estrategia militar, de la medicina, de la política, etc.).

Sin embargo, los partidarios de ese apriorismo ético o moral (que sobre todo han sido, según Husserl, los platónicos de Cambridge y Kant), aunque sostenían —y esto solo algunos— la necesidad de una ética material teórica, no han advertido que es necesario, y posible, elaborar una ética teórica formal análoga y paralela (no subordinada) a la lógica formal. Es decir, en estricta analogía con el ámbito teórico, Husserl concibe la posibilidad y exigencia de una ciencia de las formas correctas de fundamentación de las verdades de las teorías éticas: o sea, una ética formal. Ella discriminaría —paralelamente a como lo hacía la lógica— entre las teorías o ciencias éticas correctas y las incorrectas.

19 VEW, pp. 11-3.

20 VEW, p. 11.

21 EE, p. 63.

Naturalmente, esa ética formal no excluye el complemento también necesario de una ética material. Esta tiene como tarea la determinación del bien práctico dentro de cada ámbito práctico, es decir, la conducta objetiva y materialmente racional o correcta en cada esfera de acción. Pero ella, la ética material, siempre habrá de ser gobernada por las leyes de la ética formal, esto es, por las condiciones formales de la posibilidad de la verdad de las proposiciones de la ética material. La ética científica o teórica se bifurca, así, en las ramas formal y material.

“Ésta [la ética] investigará, entonces, por sí misma, no sólo lo perteneciente, según la forma, al sentido universal de la racionalidad, sino que también se ocupará de los diferentes órdenes o niveles de valores prácticos, según la materia, e intentará determinar lo racional en la medida más elevada y las reglas correspondientes”²².

Y la parte material contiene, a su vez y como sucede en el campo de la lógica, unos conocimientos aprióricos y unos conocimientos empíricos.

“Precisamente así tendría que haber en la esfera práctica, de una parte, una analítica práctica, a la que correspondería una esfera de la praxis analítica, esto es, una zona cerrada de la voluntad donde la racionalidad hubiera de fundamentarse de un modo puramente formal; y entonces, se tendría que conectar a ella, además, una zona auténticamente material del querer, una esfera de la voluntad donde la racionalidad puede ser fundada sólo por la particular materia del querer, sea inmanente y a priori por sus conexiones de esencia, sea empírico-existencialmente en relación a la amplia conexión de la realidad, en la medida en que es el campo de las voliciones, o acciones, reales y posibles”²³.

Pero para terminar de trazar la idea de la ética científica, hay que añadir que ella presupone una ciencia más amplia que es la axiología, la cual posee asimismo una parte formal y otra material. La axiología tiene por objeto los principios y leyes de racionalidad de la entera vida

22 VEW, p. 27.

23 VEW, p. 46.

axiológica, la vida de los actos del sentimiento. Dentro de —o quizá junto a— la esfera de los actos sentimentales, están los actos de querer (particularmente sobre los actos de desear, de estimar existencial y de estimar no existencial, como se verá), y es de estos de los que se ocupa la ética. En efecto, no queda del todo claro en Husserl si la ética es una rama de la axiología o una esfera aparte fundada, eso sí, en ella (luego volveremos sobre este punto).

“Por supuesto que el querer se agrupa en una esfera más amplia; o, más bien, para la esfera más amplia de lo axiológico habría que diferenciar todo esto, o tendría que ser posibles tal diferencia”²⁴.

Por otro lado y consecuentemente con su programa, Husserl ve la necesidad de aplicar el método fenomenológico a la axiología y a la ética. Es decir, está decidido a aclarar la posibilidad y el sentido de toda la vida sentimental y volitiva; o lo que es lo mismo, a investigar la constitución de los actos axiológico-prácticos así como de sus respectivos objetos.

“Del mismo modo que corresponde a la lógica formal un sistema de estructuras fundamentales de la conciencia del creer (de la conciencia *dóxica*, como acostumbro a decir) y, por tanto, una fenomenología y una teoría del conocimiento formal; así sucede, semejantemente, con la axiología y la práctica formales respecto de la disciplina de la fenomenología que les corresponde por principio, o sea, de la teoría de la valoración y de la voluntad (donde estas palabras están usadas en sentido análogo a la expresión ‘teoría del conocimiento’)”²⁵.

2.2. Impugnación del psicologismo y escepticismo teóricos y prácticos

En primer lugar, Husserl —tal como lo hace en la lógica— arremete contra el obstáculo más global que se opone a la posibilidad de una ética objetiva: el escepticismo práctico nacido del psicologismo. Según

24 VEW, p. 50.

25 VEW, p. 4.

se mencionó, esta doctrina sostiene que los conocimientos teóricos de las leyes lógicas y éticas son de naturaleza psicológica (es decir, descriptiva e inductiva). De esa manera, las reglas del pensar y del sentir reflejan únicamente el modo como de hecho pensamos y sentimos²⁶. Tesis que se apoya, por un lado, en que pensar y querer son actividades psíquicas de cuyo conocimiento nos informa descriptivamente la psicología, y, por otro, en que los conceptos de la lógica y de la ética (el de “juicio”, “verdad”, “acto estimativo”, “bueno”, etc.) proceden de la intuición de fenómenos psíquicos concretos, los estudiados descriptivamente por la psicología.

Como es bien conocido, en sus *Prolegómenos a la lógica pura* con que inicia sus *Investigaciones lógicas*, Husserl critica contundentemente el psicologismo en el terreno de la lógica²⁷. Su estrategia consiste básicamente en llevar hasta sus últimas consecuencias la posición psicologista y mostrar, entonces, que resulta insostenible por internamente contradictorio. Además, desenmascara la presunta evidencia de los principios del psicologismo como meros supuestos no aclarados hasta el final. Y cuando en sus *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre* se ocupa del psicologismo ético, lo refuta de modo análogo al teórico o lógico desvelándolo como autocontradictorio por negarse a sí mismo.

Análogamente a como el escepticismo teórico niega que pueda haber actos de juzgar evidentes ni proposiciones verdaderas — ni tampoco objetos que hagan verdaderas esas proposiciones —, el escepticismo ético (que por lo demás es un caso del escepticismo práctico en general) niega que pueda haber preceptos éticos evidentes ni preceptos éticos verdaderos — ni tampoco deberes que hagan verdaderos esos preceptos —. Y así como para rechazar el escepticismo y psicologismo teóricos, Husserl denuncia su contrasentido interno, también para refutar el escepticismo y psicologismo éticos buscará desenmascarar la contradicción interna que los destruya. Pues bien, lo que el fenomenólogo encuentra es que esa contradicción en la esfera práctica es peculiar, es decir, no es la misma que la contenida en el psicologismo lógico.

26 Cf. IL-P, pp. 67-8 (63-4) y VEW pp. 17-9.

27 Cf. IL-P, pp. 75-163 (72-195).

El escéptico teórico incurre en contradicción cuando niega, explícita o implícitamente, que haya verdad objetiva alguna, porque el sentido de su tesis choca contra el sentido de toda tesis. Sostiene la verdad objetiva de que no hay una verdad objetiva. Esta es su contradicción, pues en su postulado afirma lo que niega. En cambio, la negación teórico-axiológica de que no hay ningún bien objetivo, en sí o absoluto, no entraña contradicción alguna. Pero sí la hay cuando de esa tesis se derivan normas, preceptos o reglas. Y el escéptico propone, en general, la regla que manda no seguir ninguna regla.

“El escéptico ético puede evitar el contrasentido formal si declara teoréticamente: No hay ningún deber. La situación se convierte más peligrosa para él si expresa mandatos; es decir, si él niega la ética o algunas condiciones esenciales de la posibilidad de una ética (como arte regulativo del obrar) y al mismo tiempo insiste en ser ético práctico, esto es, en expresar mandatos, reglas del obrar”²⁸.

Pues el sentido de establecer una regla o norma es que actuar según ella es actuar de modo racional y correcto, y que obrar en su contra es irracional e incorrecto. De manera que el escéptico está afirmando que obrar según la norma “No se debe seguir ninguna norma” es racional, es decir, que lo racional es seguir la regla de no seguir ninguna regla. Y, así, el contenido de esta regla se opone al sentido de toda regla. En definitiva, se trata aquí de una contradicción relativa a la actuación, una contradicción únicamente de la razón práctica.

“Las afirmaciones escépticas tendrían la característica de que en su contenido negarían, de modo general, lo que presupondrían como afirmaciones llenas de sentido. Mandatos escépticos serían entonces, y en exacto paralelo, mandatos tales que en su contenido negarían, de modo general, lo que presupondrían racionalmente, según su sentido, como mandatos”²⁹.

Por consiguiente, análogamente a como el psicologismo lógico elabora una teoría cuya tesis conclusiva contradice las tesis que la teoría presupone (las leyes lógico-formales), el psicologismo ético propo-

28 VEW, p. 25.

29 VEW, pp. 33-4.

ne normas relativas que terminan contradiciendo las leyes que suponía como absolutas (las leyes axiológico-práctico formales). En definitiva, quien pretende fundamentar las leyes lógicas en ciencias empíricas e inductivas, debe terminar sosteniendo —contradiciéndose— que no hay proposiciones teóricas absolutamente verdaderas; e igualmente, quien pretende fundar las normas éticas paralelas a las lógicas (las ético-formales) en ciencias empíricas e inductivas, ha de terminar mandando —también contradiciéndose— que no se siga ningún mandato. Así pues, el único modo de evitar esas contradicciones es fundar tanto las leyes lógicas como las práctico-formales en ciencias teóricas, aprióricas y puras, como propone Husserl. Y esto teniendo bien en cuenta que, al tratarse de sendas contradicciones distintas, han de ser también distintas y paralelas las correspondientes ciencias —la lógico-formal y la práctico-formal—, sin confundirse ni subsumirse ninguna bajo la otra, como pretendería un intelectualismo o un voluntarismo.

2.3. La ética como ciencia formal análoga a la lógica

Como hemos visto, Husserl quiere diseñar una ética teórica, pura y apriórica, y también formal, que ha descubierto como necesaria y paralela a la lógica teórica, pura, apriórica y formal. Por tanto, no estará de más recordar, en primer lugar, qué significa afirmar la formalidad de la lógica.

2.3.1. La lógica como ciencia formal

El objeto de la lógica es —enseña Husserl— el contenido ideal de los actos de juzgar que se llama proposición (*Satz*); más en concreto, su forma y las condiciones de posibilidad de su verdad material. Es verdad que muchas veces se dice que el objeto de la lógica es el juicio, pero por tal pueden entenderse dos cosas muy distintas: el acto de juzgar y el contenido de ese acto (aquí habría que distinguir, a su vez, entre lo juzgado y el juicio como proposición lógica, según se hará

más abajo)³⁰. Lo primero es un fenómeno psíquico que constituye un acontecimiento concreto de la vida psíquica de un individuo; es un acto en el que se afirma o niega algo. Lo segundo, el contenido, es precisamente lo afirmado o negado en ese acto. El acto de juzgar es subjetivo y real, en el sentido de que se da únicamente en el sujeto y dura un tiempo determinado en el transcurso de la vida anímica real de ese sujeto. En cambio, lo juzgado es objetivo e ideal en cuanto que es independiente —en el orden del ser, no de su aparecer— tanto del acto psíquico particular como del transcurso del tiempo psíquico. Independencia esta que es fácil de ver al reparar en que dicho contenido juzgado es uno e idéntico en la multiplicidad de actos y sujetos que los juzguen, e incluso antes o después de ser juzgado. Es a ese contenido a lo que Husserl llama proposición (independientemente, claro está, de la expresión gramatical que adopte en distintos idiomas).

“La proposición en este sentido es también, sin embargo, una unidad idéntico-ideal que es indiferente a quienes contingentemente juzgan y a sus actos de juzgar, e indiferente también a si son hombres, ángeles o algún otro tipo de seres los que así puedan juzgar”³¹.

La lógica se ocupa, pues, de esos contenidos ideales, mientras que los actos de juzgar son tratados por la psicología. Y frente a todo ello hay que distinguir aún el correlato ontológico, o sea, la situación objetiva o el también llamado “estado de cosas” (*Sachverhalt*). Los actos de juzgar (y todos los actos de conciencia) se refieren a una situación objetiva mediante significaciones o contenidos ideales. Esto no es sino la relación intencional esencial de la conciencia, con sus tres elementos; su estudio es el problema fundamental de la fenomenología³².

Pero aun es preciso distinguir, ahora dentro de la proposición, su materia y su forma, como antes anunciamos. La materia es el ámbito objetivo significado (la astronomía, la biología, las matemáticas, etc.); la forma, la estructura categorial que posee (universalidad o particularidad, afirmación o suposición, etc.). Y, como es bien sabido, una

30 Cf. IL-P, pp. 154-5 (181-3) y IL, pp. 246-8 (48-51).

31 VEW, p. 7.

32 Cf. IL-P, *loc. cit.*; IL, pp. 248-50 (51-4) y VEW, p. 66.

proposición puede ser verdadera o falsa tanto según su forma como según su materia en una relación bien determinada: la falsedad formal de una proposición excluye su verdad material, pero su verdad formal no garantiza su verdad material; y, por otro lado, la verdad material de una proposición exige su previa verdad formal. Por lo cual se entiende que la lógica se interesa por la investigación de la forma y de la verdad formal de las proposiciones, pues es la condición de posibilidad de la verdad material de las mismas.

“Pero ahora es claro, tras esta breve explicación, que la lógica formal no determina qué es verdadero en relación a ninguna esfera material. Más bien, únicamente dice qué condiciones tienen que cumplir en su forma las proposiciones en general, tanto las proposiciones simples como las compuestas (por ejemplo, las demostraciones, las teorías, etc.), para que puedan ser en general verdaderas. La significación universal de semejantes proposiciones radica en que toda ciencia quiere naturalmente exponer verdades, y las verdades son precisamente proposiciones verdaderas”³³.

En su desarrollo de la lógica formal, Husserl va definiendo los elementos que componen la forma de la proposición (sujeto, predicado, enlace, relación, etc.), y a estos conceptos los denomina categorías formales de significación. Y así como a las proposiciones les corresponden sus respectivos correlatos ontológicos — las situaciones objetivas —, a las categorías formales de significación les corresponderán sendos correlatos ontológicos, que se llamarán categorías objetivo-formales. La ciencia formal que estudia estas últimas categorías, y que aparece como correlativa a la lógica, es la ontología formal. Esta disciplina se ocupa, por tanto, de las leyes o condiciones formales de toda situación objetiva, y forjará sus propios conceptos o categorías ontológico-formales (objeto, propiedad, situación objetiva, etc.). Además, en virtud de la correlación entre la lógica formal y la ontología formal — y de sus respectivas categorías, las lógico-formales y las ontológico-formales —, las proposiciones lógico-formales pueden transformarse en proposiciones ontológico-formales, válidas para cualquier objeto y no solo para sus

33 VEW, p. 39.

transformaciones lógicas posibles. Es decir, las proposiciones que expongan las condiciones formales de un contenido ideal pueden convertirse en proposiciones sobre las condiciones formales de un correlato ontológico. Por eso, a todo principio lógico le corresponde una versión ontológica.

Por último, así como la ontología formal se descubre mirando al correlato ontológico de la lógica formal, del lado del acto aparece también otra ciencia formal asimismo correlativa, la que llama noética formal. Esta disciplina estudiará los actos desde el punto de vista formal, es decir, determinará las condiciones de posibilidad de su corrección (los actos son correctos o incorrectos como las proposiciones son verdaderas o falsas), esto es, de su racionalidad. Y, como antes, las leyes lógico-formales pueden transformarse aquí en leyes noético-formales, en leyes de corrección o incorrección de los actos correspondientes. Por ejemplo, el principio de no contradicción se puede enunciar de un modo lógico-formal (no es válido “que A y no-A”), de un modo ontológico formal (para todo objeto vale que no puede ser y no ser al mismo tiempo) y de un modo noético-formal (no se puede afirmar y negar simultáneamente “que A”).

2.3.2. *La ética como ciencia formal*

Como se percibía la necesidad de elaborar una ética formal análoga a la lógica también formal, ya sabemos que ella debe consistir en un saber que determine las condiciones de posibilidad de las proposiciones éticas: condiciones formales tanto de su sentido (excluyendo el sinsentido) como de su verdad material (excluyendo la incorrección o falsedad), pero no el contenido mismo de esta verdad material. Condiciones formales estas que son peculiares del ámbito axiológico en general — y práctico o ético en particular —, pues ya se ha mostrado (al tratar del escepticismo teórico y del práctico) que las contradicciones que las niegan son peculiares. Es decir, las condiciones formales axiológicas no se reducen a las condiciones formales lógicas, es decir, no son aquellas una aplicación de estas; por tanto, la ética formal no es una disciplina derivada de la lógica formal. Con todo, Husserl afirma que entre ambas

legalidades tampoco hay radical distinción, sino analogía. De manera que lo mejor es seguir, hasta donde sea posible, la afinidad con la lógica formal, pues no se olvide que el objetivo de ambas es el mismo: asegurar la verdad objetiva en los diversos ámbitos de la vida humana.

Semejantemente a lo que sucede en lógica, el objeto de la ética formal es la proposición —ahora— práctica, esto es, el contenido objetivo e ideal de los actos de querer. Sobre esta base, se trata de buscar lo análogo a todas las distinciones encontradas en la lógica formal.

“Así pues, tendríamos que reflexionar si no corresponde a priori al querer como tal un qué querido, de modo semejante a como al juzgar corresponde un qué juzgado, el juicio dictado. Entonces tendríamos que agregar, por ejemplo, al acto de decidirse, como correlato, la decisión; a la proposición judicial ‘¡Es así!’, la proposición volitiva ‘¡Así debe ser!’, ‘¡Esto debe ocurrir!’. Y como las proposiciones judiciales, proposiciones en sentido teorético, poseen sus predicados evaluadores verdadero y falso, predicados de la corrección teorética (desatendiendo las modalidades de probable, posible y demás), así las proposiciones prácticas poseen predicados paralelos, los de la corrección e incorrección práctica (en cierto modo, verdad y falsedad práctica). Como noéticamente el juzgar puede ser evaluado como juzgar correcto o incorrecto, así, correlativamente, habrá de serlo el querer como correcto o incorrecto. Como las proposiciones teoréticas, las proposiciones del género ‘¡Así es!’, tienen sus formas cambiantes y, por otra parte, sus materias que varían en otra dirección completamente distinta, a saber, los términos, así tendríamos también formas para las proposiciones del deber, para proposiciones de la forma del práctico ‘¡Ocurre!’, ‘¡A debe llegar a ser!’, ‘¡A debe llegar a ser B!’, ‘¡Si A es, entonces debe llegar a ser B!’, etc. Las letras representan aquí términos”³⁴.

Por lo que se refiere al lado del acto, Husserl señala el acto de decidirse como análogo práctico del acto de juzgar; decidirse al que también se refiere como volición o acto de querer. Puesto que es también un

34 VEW, pp. 44-5.

fenómeno psíquico, ese acto se caracteriza igualmente por su subjetividad y temporalidad. Pero ya sabemos distinguir entre el acto y el objeto; en este caso, entre el acto de querer y lo querido. Esto último es idéntico e ideal respecto de los actos y sujetos concretos, por presentarse como independiente en su ser de las apariciones múltiples concretas que lo manifiestan, así como del tiempo propio de estas. Al contenido de los actos de juzgar se lo llamaba proposición; al de los actos de querer, proposición práctica (*praktischer Satz*) o proposición volitiva (*Willenssatz*). Lo que en el acto de juzgar es la atribución de cierto predicado, en el acto de querer es el pronunciamiento axiológico (positivo o negativo) y la expresión de que la realización del objeto en cuestión posee un valor (o un disvalor) práctico. También se cumple la analogía en el hecho de que en ambos casos el correspondiente pronunciamiento puede acertar o errar en su contenido.

“Juzgar es mención del contenido ‘Este S es P’, ‘S en general es P’ y otros semejantes. Por otra parte, la conciencia del deseo o de la voluntad es, en cierto modo, mención de deseo o de voluntad, y esta mención práctica tiene también un ‘contenido’; no el contenido ‘Este S es P’, sino el contenido ‘Este S debe ser P’ o ‘Un S en general debe ser P’ u otros semejantes. De este modo, en la volición expresamos la decisión, pero no como expresión del pasajero decidir, del acto de la voluntad, sino del contenido”³⁵.

Como antes, la ciencia que se ocupa de los actos de querer es la ciencia general de los fenómenos psíquicos, la psicología. Será la ética formal la que estudie, desde el punto de vista formal, el contenido del acto de querer o la proposición práctica. Pero además, así como antes se descubría — como tercer elemento de la relación intencional — el correlato ontológico denominado situación objetiva, ahora aparece también un correlato ontológico en el entero dominio axiológico: la situación axiológica, situación de valor o estado de valor (*axiologischer Verhalt* o *Wertverhalt*).

“Así como en la zona intelectual distinguimos proposición y situación objetiva (u objeto), así tenemos que diferenciar, en

35 VEW, p. 50.

las zonas paralelas, proposición axiológica y situación axiológica, o valor”³⁶.

“Las situaciones de valor como tales no son meramente situaciones objetivas”³⁷.

Y en concreto en la esfera práctica —recuérdese que es una región del vasto ámbito axiológico—, el correlato ontológico del contenido del acto de querer o proposición axiológico-práctica es el valor de la situación objetiva práctica (*praktischer Sachverhalt*), valor práctico (*der praktische Wert*) o lo digno de ser querido (*Willenswert*). Que algo sea valioso en esa medida es independiente de que de hecho se valore o no, se quiera o no, del mismo modo que lo verdadero lo es con independencia de que se juzgue o no como tal. Esa situación objetiva práctica es el carácter axiológico-práctico que posee la realización de cierto objeto, o de cierta acción para que se realice cierto objeto. E igualmente, del mismo modo que el acto de juzgar se refiere a una situación objetiva por medio de una significación o contenido objetivo e ideal (es decir, es un acto intencional, una mención), también el acto de querer (asimismo intencional) se refiere a la situación axiológico-práctica a través de su contenido objetivo e ideal. Por ejemplo, el querer perdonar (acto de querer) se refiere a la efectiva introducción del perdón en el mundo (carácter axiológico-práctico de una realización) mediante la afirmación volitiva de que es prácticamente valiosa la efectuación del perdón (contenido del querer).

Así como las proposiciones teórico-intelectivas merecen los predicados de corrección teórica con respecto a sus correlatos ontológicos (las situaciones objetivas), paralelamente las proposiciones prácticas merecen —con respecto a sus correlatos ontológicos (las situaciones axiológico-prácticas)— los predicados de “prácticamente verdadero” y “prácticamente falso”. De manera que, si la situación axiológico-práctica es verdaderamente digna de ser querida o valiosa, entonces la proposición práctica que así lo exprese será verdadera, el querer expresado en ella será bueno y el acto de quererla será correcto. Y viceversa, cuando el acto de querer sea correcto, o sea, el querer entrañado en él

36 VEW, p. 89, n. 1.

37 VEW, p. 340.

sea bueno (y verdadera, por consiguiente, la proposición práctica que lo expresa), entonces la respectiva situación práctica será objetivamente valiosa y constituirá un bien práctico.

“Todo juzgar tiene un contenido, el qué juzgado, su significación, pero no siempre le corresponde un objeto. Si el juicio es correcto, racional, se dice que el objeto es en verdad. Asimismo, acaso, del lado de la ética: a la mención de la voluntad corresponde siempre un sentido; al decidirse, la decisión; al obrar, la acción. Pero sólo si la volición es racional, la decisión es una buena decisión, la decisión tiene validez práctica, y el valor práctico, realidad ética, realidad axiológica; en donde, naturalmente, el concepto de realidad es un concepto traslaticio”³⁸.

Pero en la proposición práctica – como antes en la lógica – hay que distinguir también entre su forma y su materia. De manera que las proposiciones prácticas pueden ser correctas o incorrectas tanto por su materia como por su forma; es decir, tanto por referencia a la realidad del valor y del deber que afirman, como por satisfacer las condiciones de posibilidad de toda proposición práctica. Lógicamente, para que una proposición práctica sea verdadera materialmente, debe serlo desde el punto de vista formal. Y para el estudio de estas condiciones formales o de posibilidad de la proposición práctica Husserl concibe la ciencia de la ética formal. Ella mostrará esas condiciones como leyes prácticas formales (naturalmente, sin perjuicio de que la ética material determine luego la verdad o corrección práctica material).

“Así como a la pura ‘forma de juicio’, a la forma de las proposiciones teoréticas que ha de indagarse a priori según sus posibles estructuras puras, pertenecen condiciones de la posibilidad de la verdad (o falsedad) teorética (las leyes puramente lógicas); así, a las formas de las proposiciones prácticas, que quizá también han de considerarse a priori, pertenecerían paralelas condiciones de la posibilidad de la corrección práctica, que – como condiciones aprióricas – se expresa-

38 VEW, p. 51.

rían de nuevo en forma de leyes y serían las leyes prácticas formales”³⁹.

En opinión de Husserl, nadie hasta ahora ha descubierto y construido una ética auténticamente formal, esto es, una ciencia que determine el criterio solo de la corrección formal de lo querido, distinguiéndolo de todo criterio que decida su corrección material. Su única misión es comprobar si una proposición práctica es posible como tal, no si es correcta en cuanto a su contenido. Kant ha pasado a la historia de la filosofía moral como el representante del formalismo en la ética. Pero el fenomenólogo advierte que la ética kantiana no es realmente formal, sino formal y material a la vez. Para Kant, en efecto, el criterio formal en la ética es a la vez e inmediatamente el criterio material: una proposición práctica formalmente correcta es por ello mismo materialmente correcta, o sea, buena y debida.

Por último, y de nuevo en analogía con la lógica formal, la ética formal puede mirar no solo a las proposiciones prácticas o contenido del querer, sino también a los actos de querer y a los correlatos ontológicos de ellos. Y así aparecen las respectivas ciencias de la noética práctico-formal (para los actos) y la ontología práctico-formal (para los correlatos ontológicos o realidad axiológico-práctica). Respecto de ambas, sin embargo, hay que señalar dos precisiones. En primer lugar, que como los actos de querer son solo una clase de los actos axiológicos (o del sentimiento, o estimativos), la noética práctico-formal es solo una rama de la disciplina más general de la noética axiológico-formal.

“A la forma de los contenidos de la voluntad, esto es, a las estructuras fundamentales que radican en general en la esencia de tales contenidos, tendrían que pertenecer las leyes teoréticas, que correrían paralelas a las leyes lógico-formales o analíticas; y el giro normativo de estas leyes tendría que rendir reglas equivalentes del querer racional en general, a saber, normas que no podrían ser quebrantadas — si el querer no debe ser irracional por los motivos más radi-

39 VEW, p. 45.

cales, esto es, irracional— porque chocarían contra el ‘sentido’ del querer en general, contra lo que exige en general su ‘contenido de significación’. Por supuesto, el querer se clasifica dentro de una esfera más amplia, y más bien para la esfera más amplia de lo axiológico habría de diferenciarse todo esto, o tendría que ser posible tal diferenciación”⁴⁰.

En segundo lugar, es útil advertir que Husserl se refiere conjuntamente, cuando habla de ética formal o práctica formal, tanto a esta disciplina como a la ontología práctico-formal. Es decir, al referirse a la ética formal tiene en mente tanto la ciencia de la forma de la proposición práctica como la de los principios y leyes formales de la realidad axiológico-práctica, del deber-ser práctico.

2.4. La axiología formal en analogía con la lógica formal

Consecuente con la necesidad de la ética formal descubierta, Husserl procede a iniciar el desarrollo de la axiología formal que — como se ha dicho— la engloba. Y en ese desarrollo aparecerán tanto principios y leyes análogos a los de la lógica formal, como otros exclusivos del ámbito axiológico. Lo cual refuerza la idea de que la axiología formal no es un simple campo de aplicación de la lógica formal que contuviera las leyes formales para todo objeto y, además, otras leyes específicas prácticas. Husserl insiste en que la axiología formal es como una lógica formal propia y peculiar de la proposición axiológica.

Por otro lado, así como en la lógica formal sus proposiciones lógico-formales podían transformarse en proposiciones ontológico-formales y en leyes noético-formales, según las correspondientes ciencias correlativas (a los referentes ontológicos y a los actos), también aquí podrán transformarse las proposiciones axiológico-formales en proposiciones onto-axiológico-formales y en leyes noético-axiológico-formales. Es decir, a cada principio axiológico-formal le corresponderá una versión ontológica y una versión noética.

40 VEW, pp. 49-50.

2.4.1. Principios axiológico-formales paralelos a los lógicos

Como principios y leyes análogos a los de la lógica formal, Husserl destaca los que son fundamentales en el ámbito teórico, quizá para mostrar que, aunque se trata aquí de una lógica propia, estamos ante una auténtica legalidad. Ese esqueleto esencial en la lógica formal, por así decir, es el compuesto por los principios de contradicción y de tercero excluido, así como por las principales formas válidas de argumentación. El fenomenólogo va a mostrar que la axiología formal posee un armazón estructural parecido.

Por lo que respecta a los principios, atendamos, en primer lugar, al principio de contradicción. Husserl viene a decir que, en el terreno de la axiología, los casos son más complejos que en el puramente teórico. En la axiología no solo hay predicados de valor (o de materias de valoración, *Wertungsmaterie*) muy diversos entre sí (como también hay propiedades muy diversas que los juicios teóricos atribuyen a objetos), sino que también hay muy distintas “situaciones de motivación” (*Motivationslage*). Con esto se refiere a posibles presupuestos noético-axiológicos que influyen en el acto estimativo en cuestión: por ejemplo, cuando un acto estimativo ofrece el valor de algo, pero no por ese objeto mismo, sino en conexión con (o derivado de) otro objeto valioso relacionado con ese algo. Y por eso el principio de contradicción adopta en la esfera axiológica una formulación algo más compleja, pues incluye esa precisión que exige suponer la misma situación de motivación:

“Presupuesta idéntica materia de valoración e idéntica situación de motivación, ocurre que si es racional el valorar positivo, es irracional el negativo del mismo género de valoración, y viceversa”⁴¹.

“(…) cuando son extraídas posiciones relativas y contrapuestas de valor, basándose en diferentes supuestos de valor, no se puede decir que uno u otro de los sistemas de supuestos de valor no tiene que ser válido. La posición de la belleza y la posición del bien en un respecto son compatibles

41 VEW, p. 81.

con la posición de la no-belleza y la posición del mal en el otro⁴².

Principio del que Husserl expone también sus versiones noética y ontológica:

“(…) en la misma materia de valoración y con relación a una y la misma categoría axiológica, bajo los mismos supuestos de valor, se excluyen en la validez la cualidad positiva y negativa de valoración⁴³.

“En idénticos presupuestos de valor (premisas de valor) se excluyen ‘contradictoriamente’ valores opuestos en el mismo contenido, por ejemplo, que – en el mismo contenido ‘S es p’ – él sea agradable y desagradable⁴⁴.

En segundo lugar, aparece el principio de tercero excluido. Como se sabe, este axioma dice en la lógica que en una proposición solo caben dos posibilidades excluyentes, la afirmación o la negación. La analogía entre la lógica y la ética podría inducir a pensar en un principio semejante, pues los actos sentimentales son también, contrapuestamente, o positivos o negativos.

“A la esencia del valorar corresponde justamente la diferencia de positividad y negatividad⁴⁵.

Pero no es así. En el dominio axiológico no solo hay la estimación positiva o la negativa; existe además una tercera posibilidad, y que muy bien puede ser correcta: la estimación de algo como axiológicamente neutro (que llama “*adialforía*”). De manera que en la axiología formal hay que hablar de un principio análogo al lógico de tercero excluido pero también más complejo, y que podría llamarse de “cuarto excluido”. Lo cual revela que el valor negativo no es la mera negación lógica del valor positivo. Es decir, el valor negativo o disvalor no es el contradictorio del valor positivo, sino su contrario, pues depende de una materia valiosa diferenciada, tanto para la valoración positiva como para la negativa.

“La crítica de las valoraciones efectuadas siempre puede proporcionarnos, y a priori, dos clases de resultados: 1) la

42 VEW, p. 82.

43 VEW, p. 87.

44 VEW, p. 81.

45 VEW, p. 83.

situación no es en absoluto una situación de valor; 2) lo es, y entonces tenemos la cuestión de si es correcto el respectivo predicado positivo o negativo. Así, obviamente, para cada región axiológica; por tanto, dentro de cada categoría de valoración⁴⁶.

“Si M es una materia cualquiera, entonces (y siempre dentro de una región axiológica cualquiera) es verdadero uno de los tres casos: o que M es materia de un valor en sí positivo o de uno negativo o de que es en sí carente de valor. También para la esfera de los valores en sí y de las carencias valorativas tenemos aquí un análogo del principio de contradicción y del principio de tercio excluso, sólo que este último es una ley de cuarto excluso⁴⁷.”

Por otra parte, Husserl también ve análogos axiológicos de las formas de argumentación lógica correcta.

Las argumentaciones lógicas son los silogismos, donde a partir de premisas se deriva una conclusión. Y una argumentación puede o bien estar bien construida, ser correcta o formalmente verdadera, constituir una auténtica argumentación (o “consecuencia racional”, como dice Husserl); o bien estar mal construida, siendo solo en realidad una aparente argumentación. La lógica formal estudia y tipifica las diferentes formas válidas o correctas de argumentar, así como — en la correspondiente noética formal— las leyes formales de la “motivación racional”.

“(…) el juzgar de la conclusión está racionalmente motivado por el juzgar de las premisas, esto es, si la conclusión es precisamente una conclusión racionalmente ejecutada. El juzgar de una conclusión está teóricamente motivado por el juzgar de las premisas, y esta motivación es racional o no. Se somete a la cuestión de la corrección teórica. En el dictamen de la corrección, valen las leyes lógico-formales fundadas en la forma de los contenidos del juicio (de las proposiciones lógicas); ellas actúan normativamente con vistas al juzgar en general, en la

46 VEW, p. 84.

47 VEW, p. 88.

medida en que está determinado en su racionalidad por la forma de los contenidos del juicio”⁴⁸.

Por tanto, al mirar hacia el campo axiológico, Husserl se pregunta si hay argumentaciones peculiarmente axiológicas y cuáles son sus formas; y, paralelamente, si hay leyes formales de la motivación axiológica y cuáles son. Pues bien, al filósofo le parece claro que existen argumentaciones propiamente axiológicas. En ellas, no hay dos o más actos de juzgar que motiven un nuevo acto de juzgar, sino un acto de estimar y otro (u otros) de juzgar que motivan conjuntamente un nuevo acto de estimar. Explicitar y sistematizar las argumentaciones correctamente construidas es una tarea fundamental de la axiología formal, pues así se determinarán objetivamente las condiciones formales de la verdad de las argumentaciones axiológicas. En el lado de los actos –de la respectiva noética– se tratará de la forma del razonar axiológico. A este peculiar razonar lo llama Husserl “motivación axiológica”, donde los actos motivantes (tanto estimativos como intelectivos) son las premisas y el acto motivado (siempre estimativo o sentimental) es la conclusión, que puede ser correcta o incorrecta. Y, naturalmente, dicha motivación es correcta o incorrecta según respete o no las leyes formales.

“Y en lo que atañe a las conexiones de los actos de valoración, existen en todas las esferas conexiones de motivación: el valorar fundamental motiva el valorar para los valores derivados. Y la motivación en todos sus tipos se somete al dictamen de la corrección: ella es racional o irracional y se somete a las leyes normativas, en especial, a las leyes normativas formales, que abstraen la materia de cualesquiera valores fines y valores medios”⁴⁹.

Husserl enuncia algunas formas de argumentación axiológica paralelas al silogismo lógico categórico y algunas otras paralelas al silogismo lógico hipotético⁵⁰. Una de estas últimas es la peculiar forma del silogismo *ponendo-ponens* en el campo axiológico. Como el principio de cuarto excluido, también este modo de silogismo tiene un paralelo ló-

48 VEW, p. 70.

49 VEW, p. 71.

50 En el mencionado trabajo de F. J. PALACIOS (cf. pp. 285-8 y 290) se recogen ordenadamente todas ellas.

gico: al poner una condición, se pone una conclusión (si A, entonces B). Lo que sucede es que la versión axiológica procede de modo inverso a como lo hace la lógica. Desde el punto de vista lógico-formal, la inferencia va de la condición a lo condicionado, y no al revés (solo si se da A, entonces se da B); pero axiológicamente, el sentido va de lo condicionado a la condición (si B es valioso, A también lo es de modo instrumental o subordinado).

Estos ejemplos ponen implícitamente de manifiesto la necesidad de una materia peculiarmente axiológica que funde las derivaciones formales que no responden al modo de proceder lógico-formal, indiferente a toda determinación material. Lo mismo se advierte también en la diferencia entre los momentos o aspectos separables de un todo, desde el punto de vista del valor, y los que no lo son — los no-independientes, como dice Husserl —. En un todo valioso, únicamente puede juzgarse esa diferencia teniendo en cuenta la materia de valor, y no de un modo abstracto o general. Por ejemplo, mientras el color o la figura solo son valores en el todo de un cuadro pictórico (son momentos axiológicamente no-independientes del todo), el valor del sol haciendo brillar el oro no le otorga el carácter de momento no-independiente dentro del todo del oro brillante. Esto es, para poder diferenciar entre lo que no posee valor independiente y lo que sí lo posee, hay que captar previamente el todo axiológico concreto, el valor global. Y en esta diferenciación no se trata ya de una distinción meramente sintáctica, basada solo en las funciones gramaticales dentro de una frase, tal como la que se da en la esfera lógica de las significaciones; sino que se apunta, en efecto, a cualidades axiológicas. Lo cual nos conduce ya a las leyes exclusivamente axiológicas.

2.4.2. Leyes axiológico-formales sin paralelo lógico

Además de los principios y leyes anteriores, en los cuales — siendo peculiares — se reconocía un paralelo en el ámbito lógico o teórico, hay otras leyes axiológicas que no encuentran semejanza alguna en la esfera intelectual. La razón de ello es, sencillamente, que son leyes formales de las proposiciones axiológicas que entrañan relaciones de altura entre

valores, o – en la versión noética – leyes formales de los actos de preferir y postergar. Y, como ya Brentano enseñó, esos actos son típicamente sentimentales, sin análogo ninguno en el dominio de los juicios. Husserl establece aquí un axioma basilar para todas estas leyes referidas a la preferencia, o a la preferibilidad.

“He colocado como un axioma que, de cada dos valores en comparación, vale que cada valor en relación a cada otro es o más valioso o menos valioso o igual de valioso”⁵¹.

Precisamente respecto de Brentano dice Husserl que dio inicio a esa legalidad formal propiamente axiológica, y asume las leyes formuladas por su maestro, aunque advirtiendo que este no fue consciente de su carácter formal.

“Aludo a las leyes que se refieren a las relaciones de rango de los valores. Aquí podemos apoyarnos en el genial escrito de Brentano *El origen del conocimiento moral* (1889), que formuló por primera vez tales leyes, de manera que este escrito dio el impulso para todos mis ensayos de una axiología formal. Brentano se mantiene ciertamente en el terreno psicológico y, del mismo modo que no ha conocido, en la esfera lógica, la necesidad y la posibilidad de una lógica formal de la significación, tampoco las de una ética y una axiología ideales y formales”⁵².

Las formas de actos de preferencia correctos que señala Brentano incluyen casos de oposición (preferir lo bueno a lo malo); de ausencia (preferir la existencia de lo bueno a su no existencia, y la no existencia de lo malo a su existencia); y de adición (preferir respectivamente un bien completo, uno más duradero, uno más intenso, uno más comprensivo y uno más probable a otro que no posea esas sendas características en igual grado, así como los correspondientes actos inversos para lo malo)⁵³.

51 VEW, p. 419.

52 VEW, p. 90.

53 Por otro lado, también SCHELER recoge algunas de estas leyes (tanto las que tienen paralelo lógico como las que no, cf. *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001, pp. 145-6); y dice de ellas: “Estas conexiones fundamentan una teoría puramente formal del valor que se coloca al lado de la Lógica pura –formal–, como igualmente al lado de la ciencia de los objetos en general”, cf. *op. cit.*, p. 146, n. 2.

Husserl reconoce las leyes de su maestro, con ligeras variantes. Sin embargo, le reprocha a Brentano el no haber distinguido los órdenes noético y óntico, es decir, el dominio de los actos y el de sus correlatos ontológicos. En efecto, el maestro de Viena se resistía —sin duda por temor a caer en el idealismo y sobre todo en sus últimos años— a hablar de auténticas cualidades ideales (no empíricas) tales como los valores. De manera que Husserl entiende que han de formularse esas leyes, además de como tipos de argumentación axiológica, también en sus respectivas versiones óntico-formales y noético-formales.

“Yo diferenciaría aquí, como en todas partes, leyes noéticas y ónticas”⁵⁴.

De lo contrario, no puede evitarse acabar en el psicologismo y —con él— en el empirismo ético, donde solo hay corrección e incorrección, pero no bien y mal; ni tampoco hay propiamente evidencia, sino convicción.

“El empirista ético, desde el punto de vista ético, sólo puede obrar erróneamente, pero no mal, aunque ciertamente tampoco éticamente bien en el sentido de lo opuesto a lo malo. En ambos casos, evidencia y tendencia práctica pertenecen al bien. El malo obra a pesar de esta evidencia, viola la tendencia práctica al bien dada con la evidencia. El bueno, donde obra moralmente, obra siguiendo conscientemente esta tendencia. Y en el lugar de la evidencia puede suponerse también la convicción”⁵⁵.

Como antes anunciábamos, Husserl ve en las totalidades axiológicas un caso especial de aplicación de las leyes de adición. Brentano solo veía leyes de simple adición en las relaciones entre el valor de las partes de un todo y el de ese todo, aunque es cierto que reconocía alguna organicidad entre componentes valiosos. Pero Husserl advierte claramente que hay algunas totalidades axiológicas cuyo valor no se reduce en absoluto a la suma del valor de las partes, con lo que se supera definitivamente el principio de adición. De este modo se explica que, en compuestos como por ejemplo una “tristeza noble” o una “indignación justa”, las “partes” de signo axiológico opuesto no

54 VEW, p. 91.

55 VEW, p. 17.

se anulen entre sí, sino que más bien se compenetren y se refuerce una de ellas.

“Por la peculiar unión de las partes en un todo de este tipo y por el modo como los valores propios de las partes cooperan, debe nacer una unidad de valor que es más que la unidad colectiva de los componentes de valor”⁵⁶.

“La *ley de sumación*: ‘La realización colectiva de bienes prácticos que no sufren con ello merma en su valor, depara *un bien sumativo* de mayor valor que el de cada una de las sumas parciales o miembros individuales”⁵⁷.

Otra ley axiológica irreductible a las leyes lógico-formales, y sin paralelo alguno con ellas, es el principio de absorción. Según este principio, la elección de lo mejor – o la de lo óptimo – incluye la elección de lo bueno y la subsume, pero no a la inversa.

“En toda elección lo mejor absorbe lo bueno, y lo óptimo (absorbe) todo lo otro en cuanto valorable como prácticamente bueno en y por sí mismo”⁵⁸.

“La ley de absorción reza así: ‘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”⁵⁹.

Ahora bien, el supuesto de la homogeneidad entre los bienes que subyace a esta ley está tomado de Brentano⁶⁰, y parece olvidar la irreductibilidad cualitativa entre los bienes jerárquicamente dispuestos (por lo pronto, está en contradicción con que no pocas veces lo mejor es enemigo de lo bueno, como suele decirse). Así se lo advirtió M. Geiger a Husserl en 1907, lo cual parece que le llevó a revisar en este sentido su teoría del valor.

56 VEW, p. 96. Así lo veían también G. E. Moore y W. D. Ross.

57 RHC, p. 33 (31).

58 VEW, p. 136.

59 RHC, p. 33 (31).

60 Cf. BRENTANO, F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Felix Meiner, Hamburgo, 1978, p. 143 y ss.

Capítulo 3

LOS ACTOS VALORATIVOS Y LAS CUALIDADES DE VALOR

3.1. Los actos valorativos, estimativos o del sentimiento

Husserl nos ha mostrado que es posible una axiología formal que garantice la corrección y objetividad de una axiología material; es decir, ha descubierto una ciencia de leyes cuyo cumplimiento es condición de posibilidad de la corrección o verdad material de las proposiciones axiológicas o estimativas (que determinan qué cosas son valiosas). También sabemos que, como la práctica o ética depende de la axiología — puesto que los bienes por realizar son objetos valiosos en general —, esa axiología formal será el marco y base de la práctica (o ética) formal. Y, de nuevo, el cumplimiento de las leyes dictadas por esta será condición necesaria — aunque no suficiente — para la corrección o verdad material de las proposiciones prácticas o éticas (que determinan cuáles son los bienes prácticos por realizar).

Pero, sin olvidar ese objetivo práctico, Husserl no se precipita apresurándose a señalar valores materiales y bienes prácticos. Antes bien, fiel a su método fenomenológico, se dispone a aclarar los actos de conciencia en los que se nos dan esos valores y bienes: qué clase de actos son, qué contenidos dan a la conciencia y cómo los dan. Solo en último lugar podrá decirse fundadamente qué valores y bienes se dan en esos actos (la tarea de la axiología y de la práctica propiamente materiales). Valores y bienes concretos que son, al fin y al cabo, la razón de que la axiología formal no coincida ni sea un caso particular de la lógica formal teórica.

Ahora nos ocupamos, entonces, de los actos valorativos en general –que también pueden llamarse estimativos o del sentimiento (Brentano usaba la expresión muy general de “actos de amor y de odio”)– y de los valores o bienes en general, dejando para el próximo capítulo los actos prácticos o de querer y los bienes prácticos.

3.1.1. *Los actos valorativos como vivencias intencionales*

Ya mencionamos que Husserl vuelve a reunir las clases de fenómenos psíquicos de las representaciones y de los juicios –que Brentano había separado– en la única clase de actos intelectivos, que también llama actos objetivantes. Pero lo interesante aquí es que Husserl sigue a Brentano en la unificación de todos los fenómenos de amor y de odio. Y la razón es la misma también que la de su maestro, a saber, la coincidencia esencial de todas esas vivencias –ciertamente muy variadas– en un mismo modo de referencia intencional. Referencia intencional que consiste en una toma de postura, análoga a la de los juicios pero ahora emocional o sentimental, hacia un objeto y que se mantiene tanto en lo que solemos llamar sentimientos como en las voliciones. Así, en Brentano podemos leer:

“Seguramente, si queremos repartir esta clase de fenómenos en una diversidad de clases fundamentales, no podremos: ni oponer los miembros intermedios junto con el primero frente al último, bajo el nombre de sentimiento; ni tampoco oponer esos miembros intermedios junto con el último frente al primero, bajo el nombre de voluntad o tendencia. Más bien, no nos queda más que considerar cada fenómeno por sí como una clase particular. Pero entonces, creo yo, nadie dudará que aquí las diferencias de las clases no son diferencias tan profundamente radicales como entre representación o juicio, o entre ellos y todos los demás fenómenos psíquicos; y, así, el carácter de nuestros fenómenos internos nos fuerza a extender la unidad de la misma clase natural sobre el entero reino del sentir y del tender”¹.

1 BRENTANO, F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt II*, Felix Meiner, Hamburgo,

“(…) análogamente a como en los juicios se trata de la verdad o falsedad, en los fenómenos de la tercera clase, de la bondad o maldad, del valor o disvalor del objeto. Y esta referencia característica al objeto es —como yo afirmo— la que permite conocer la percepción interna de modo inmediato y evidente en el apetecer y en el querer, así como en todo cuanto llamamos sentimiento o movimiento del ánimo”².

Y Husserl acuerda en ello del siguiente modo:

“En primer lugar, bajo el nombre de *intelecto puro* se puede confrontar el conjunto de los posibles actos de pensar (tomada la palabra en el sentido más amplio) que se refieren a objetos libres de valor, o más bien, que se refieren a objetos de modo no-valorante; esto significa referirse a objetos de manera que en ellos no son mentados esos objetos como valores. Por otra parte, bajo el nombre de ‘sentimiento’ [se contraponen] actos valorativos de todo tipo, toda clase de tomas de posición del sentimiento. En ellos se refiere el ‘sentimiento’ a valores supuestos y, eventualmente, también a reales”³.

Así pues, los actos valorativos o sentimentales son, ante todo, vivencias intencionales. Es decir, se trata de vivencias que —como las intelectivas— consisten en una referencia intencional a un correlato objetivo. Y así como las intelectivas se refieren a un tal como verdadero, las sentimentales lo hacen en tanto que bueno en general o valioso. En la terminología de Husserl puede decirse que, así como los actos teóricos constituyen la verdad (una proposición verdadera) de algo, los actos axiológico-prácticos constituyen el valor (una proposición axiológico-práctica) de algo. Aunque de hecho haya tal vez más discrepancia entre las valoraciones que entre las intelecciones, también en la esfera sentimental se nos da el valor de algo —o así nos referimos a él— como una cualidad permanente del objeto, y no como un rasgo o parte de nuestra vivencia. De lo cual hay que diferenciar, claro está, los actos en los cuales nos referimos no al objeto valioso, sino a nuestro

1971, pp. 85-6.

2 Idem, p. 90.

3 VEW, p. 249.

estado afectado tal vez por dicho objeto. En definitiva, también en la región de la vida sentimental es necesario distinguir los actos de sus correlatos objetivos.

“Los valores son, sin embargo, valores en sí, tanto si contingentemente son valorados como si no; y, por otra parte, ellos no son algo así como momentos o partes componentes en el valorar, pues de lo contrario tendrían sin duda que nacer con el valorar y desaparecer con él”⁴.

“Aunque valoradas en el valorar, [las propiedades de valor] no son nada presente de modo real en los actos. No son partes o lados de tales actos; no se pueden encontrar, bajo el nombre de vivencias del sentimiento, en la esfera psicológica, la cual [abarca] todo lo perteneciente a los actos de modo real”⁵.

Como ya sabemos, Brentano acabó negándose a reconocer tal objetividad del correlato de las vivencias tanto intelectivas como sentimentales. Pero esa postura resulta realmente insostenible. Husserl la rechaza expresamente cuando niega que la abstracción a partir de las propiedades o elementos del acto —Brentano pensaría en la corrección— pueda ofrecer el necesario correlato.

“Tampoco son nada que se pueda descubrir por mera abstracción sobre la base de la intuición de los elementos del acto. Por abstracción obtenemos la idea de valoración en general, de deseo o volición en general, de agrado en general, pero no obtenemos un valor ni tampoco la idea de ‘valor’”⁶.

Ahora bien, si realmente se nos da un correlato objetivo en los actos valorativos, cabe —y es necesaria según el programa de la fenomenología— la investigación de cómo se nos da (o constituye) ese correlato, el valor, y qué significa ese dársenos.

“¿Cómo puede un valor en sí llegar a ser consciente en un acto del sentimiento; y, más aún, cómo puede no sólo reivindicar, sino también fundamentar que uno llegue a darse cuenta de un valor verdadero?”⁷.

4 VEW, pp. 249-50.

5 VEW, p. 277.

6 VEW, p. 277.

7 VEW, p. 250.

La respuesta de Husserl —a diferencia de Scheler, por cierto⁸— es que la constitución de los valores como propiedades objetivas, así como su expresión o atribución al objeto valioso, requiere no únicamente actos sentimentales, sino también actos intelectivos que colaboren con ellos.

Husserl, en efecto, entiende que la neta distinción entre actos intelectivos y actos valorativos no impide mutuas relaciones entre ellos. Unas relaciones que, aunque pueden ser bidireccionales, por así decir, no vienen exigidas por las vivencias intelectivas o teóricas, sino más bien por los sentimientos (entendidos como actos, no como estados). Los actos sentimentales necesitan los intelectivos, mientras que los intelectivos no necesitan los sentimentales.

“Este entrelazamiento no es ningún hecho casual, sino una necesidad que radica en la esencia de las funciones del sentimiento, máxime si ellas deben constituir objetividades de valor. Podemos hablar de un *entendimiento puro* o de un *intelecto puro* en la medida en que los actos que comprendemos bajo ese nombre (por ejemplo, percepciones, representaciones, juicios, suposiciones, presunciones, dudas) son pensables *sin esta participación de los actos del sentimiento*. Al menos se puede decir que los actos intelectivos, en su esencia o contenido inmanente, no contienen absolutamente nada de los actos valorativos: el objeto permanece objeto, la verdad permanece verdad”⁹.

Dicha relación propuesta por Husserl, que se revelará compleja, se basa en la tesis de que los actos valorativos son actos fundados precisamente sobre actos intelectivos. Veamos qué significa exactamente esto.

3.1.2. Los actos valorativos como fundados en actos intelectivos

Ya vimos, en la introducción general a la filosofía de Husserl, que sobre todo la distinción entre actos objetivantes y actos no objetivantes

8 Cf. PALACIOS, J. M., *Bondad moral e inteligencia ética*, Encuentro, Madrid, 2008, pp. 45-67.

9 VEW, p. 252.

introduce la importante división entre actos fundantes y actos fundados. Los actos fundantes son actos simples; los que requieren aclaración son los fundados. Un acto es fundado si se edifica en la conciencia sobre otro acto, presuponiéndolo necesariamente. Así —con ejemplos que ya pusimos—, las significaciones universales y las predicaciones (o juicios) están fundadas sobre actos de percibir; y los actos simples o fundantes están fundados a su vez sobre el material (no intencional) de los sonidos y las sensaciones, respectivamente. Es decir, los actos fundados se construyen necesariamente —o sea, por esencia y no solo de hecho— sobre los simples, ya sean actos simples o elementos no intencionales integrados en los actos simples. En los casos de las significaciones universales esto se ve muy claro, porque los actos fundados constituyen su objeto tomando, como materia, el objeto de los actos fundantes y, como forma, la categoría de la universalidad que ponen. Sobre las significaciones universales se fundan los juicios o actos predicativos, los cuales añaden a la universalidad característica de sujeto y predicado el carácter articulativo de la cópula (si es un juicio simple). También son actos fundados, pero ahora articulativos, los conjuntivos, los disyuntivos, etc.

Pues bien, Husserl nos dice que todos los actos valorativos están fundados —o se fundan— necesaria y esencialmente sobre actos intelectivos, del tipo que sean.

“Pues la razón valorante está entrelazada necesariamente con la teórica. Esto está relacionado con que los actos intelectivos, objetivantes (actos que representan, o que juzgan, o que suponen), en los que las objetividades valoradas llegan a ser representadas y eventualmente están aquí como siendo o no siendo en la certeza o probabilidad, *sirven de base necesariamente a todo acto valorante*. Y este estar fundado no es algo meramente psicológico. Más bien, el acto valorante está esencialmente fundado en el intelectivo, precisamente en la medida en que constituye el fenómeno del valor”¹⁰.

Estimar un cuadro como bello, por ejemplo, solo puede realizarse sobre un acto intelectivo que tenga tal cuadro por objeto (percibiéndolo-

10 VEW, p. 72.

lo, imaginándolo, recordándolo, etc.). Puede percibirse un cuadro sin valorarlo al mismo tiempo, de modo indiferente o simplemente teórico, pero no puede valorarse sin tenerlo de alguna manera ante la conciencia en modo intelectual. Lo cual, trasladado al correlato intencional, significa que las propiedades físicas de la pintura pueden dárse nos sin las cualidades axiológicas — aquí estéticas — correspondientes (tal vez porque no estamos atentos, o porque carecemos de sensibilidad estética). En cambio, esas cualidades de valor solo pueden presentarse a nuestra conciencia como fundadas en las cualidades físicas que vemos en el lienzo¹¹. Las cualidades físicas o naturales fundan las axiológicas; las primeras tienen su índole completa, por así decir, mientras que las segundas necesitan de las naturales.

“Las objetividades axiológicas están fundadas en las no-axiológicas, de modo que las últimas son y permanecen, por así decir, acabadas y clausuradas en sí, también cuando los predicados axiológicos que les pueden ser conferidos y verazmente atribuidos son, por decirlo así, tachados”¹².

“Si pensamos suprimidos los predicados estéticos y demás predicados de valor, el objeto aún tiene la ‘naturaleza’ que le es propia, es y permanece un objeto pleno y entero; y la naturaleza sigue siendo naturaleza”¹³.

Además, como es lógico y según veremos, a cada clase formal de valorar — y de valor — le corresponderá, como fundamento, una clase formal de intelección — y de objetividad natural —. Por otro lado, Husserl se plantea que los actos valorativos deben, en tanto que fundados, añadir — o “poner” — alguna cualidad, de igual modo que las significaciones y los juicios ponían la universalidad. Por eso habla de conciencia ponente dóxica para el ámbito intelectual y de conciencia ponente no dóxica para el axiológico. En la conciencia dóxica o intelectual se ofrece el objeto como “existiendo” realmente o en alguna modalidad del ser (como supuesto, como probable, como dudoso, etc.); la conciencia no dóxica o axiológica presenta el objeto como “valiendo”.

11 En terminología moderna, las cualidades físicas son llamadas con frecuencia “naturales”, y las axiológicas — así hace G. E. MOORE —, “no naturales”.

12 VEW, p. 261.

13 VEW, p. 262.

Lo distinto en las respectivas “posiciones” de actos objetivantes y no objetivantes no responde a dos modos de aparecer el objeto, ni menos a dos objetos distintos, sino a distintos actos o menciones potentes (significativos unos y cualitativos otros), siendo la misma la base representativa.

“Lo que el valorar valora es justamente lo mismo que lo que la objetivación objetiva: lo que en ella es percibido, representado o juzgado. Por otro lado, es seguro que la relación (entre ambos actos) no es ninguna relación de cubrimiento, que pueda exponerse en una identificación en el sentido de la unidad de cubrimiento”¹⁴.

Pues bien, precisamente la aclaración de cómo se efectúa esa posición axiológica y no dóxica (en el lado noético o de los actos), y de qué es exactamente lo que se pone, o lo que gracias a ello se constituye (en el lado noemático o de los objetos), es la investigación del difícil problema de la objetivación de las cualidades de valor.

3.2. La objetivación de las cualidades de valor y la racionalidad axiológica

A Husserl le parece evidente que la experiencia nos ofrece un rico abanico de cualidades de valor gracias a que nuestro espíritu es capaz, precisamente, de actos sentimentales.

“Pues no sólo tenemos experiencia en sentido restringido, experiencia de cosas y estados mentales, de acontecimientos reales y psíquicos. *Nosotros y otros realizamos también valoraciones estéticas y de otro tipo, y sobre la base de las mismas percibimos, ‘experimentamos’ valores y realizamos juicios de valor que, como todos los juicios, poseen su verdad o falsedad*”¹⁵.

“El sentimiento participa de una manera esencial en la efectuación de las distinciones éticas. Si fingimos un ser per-

14 VEW, p. 322.

15 VEW, p. 168.

ciente y pensante incapaz de toda capacidad de tener sentimientos, de apetecer y de querer, pierde todo sentido, para ese ser, el hablar de ‘bueno’ y ‘malo’, de valor y disvalor, y también, por tanto, de virtud y vicio”¹⁶.

Ahora bien, el problema se plantea cuando aplicamos la exigencia filosófica universal de racionalidad. Es decir, cuando no solo nos ocupamos de vivir valores, sino que nos preocupamos de conocerlos — que, como apunta Husserl, son dos cosas bien distintas —.

“En el goce estético nos es consciente algo como bello. No obstante, hay que tener en cuenta que es algo diferente juzgar sobre la belleza y tener goce en lo bello”¹⁷.

Pues no olvidemos que la razón o la racionalidad han de poder abarcar todos los tipos de actos posibles (así como sus correspondientes objetos).

“La idea normativa de la razón se refiere tanto a lo que habitualmente se llama ‘hacer’ (actuar en el mundo que nos rodea), como también a los actos lógicos y estimativos (p. ej., estéticos)”¹⁸.

Pero la cuestión es que conocer valores significa objetivarlos, ponerlos ante la conciencia, y esto solo podrían hacerlo los actos objetivantes, los actos intelectivos.

“Y, por supuesto, es claro que sin valoración no hay valor, esto quiere decir que los valores son conscientes, de alguna manera, en el valorar, y que sólo pueden ser dados en el valorar; algo así como que sin percibir, nada podría ser cosa para nosotros, y sin percibir nunca podría ser dada una cosa. Así pues, los actos del sentimiento parecen tener que valer inevitablemente como actos constituyentes para valores; mientras que, por otra parte, los valores son objetos, y los objetos — como asimismo parece inevitable — sólo se pueden constituir en tipos de actos de una clase particular de relaciones dependientes de actos que caracterizamos como actos de conocimiento”¹⁹.

16 VEW, p. 391.

17 VEW, p. 60.

18 RHC, p. 42 (40).

19 VEW, p. 277.

¿Cómo se objetivan, pues, los valores, o lo valioso como valioso? Enfocado desde otra perspectiva, si —como vimos— toda vivencia intencional consiste en una intención que busca cumplimiento, ¿cómo se cumplen las vivencias sentimentales?, y además ¿qué es exactamente lo que se cumple en ellas y aquello que lo cumple?

3.2.1. *Coincidencias y discrepancias con Brentano*

Para abordar dichos problemas, Husserl parte del mismo planteamiento general con que su maestro Brentano había comenzado su doctrina ética. Para este, la aclaración de los conceptos y principios morales (como todos en general) pasaba por el esclarecimiento de su origen. Ahora bien, preguntarse por el origen de nociones es, según la concepción fenomenológica que Brentano inaugura, determinar la vivencia originaria a partir de la cual hemos logrado captar el sentido de cada noción. Y el maestro de Viena no duda en que el origen del concepto de bueno en general (o valioso) procede del campo de los fenómenos del sentimiento.

El origen del conocimiento moral radica, pues, en el sentimiento. Con ello se distancia netamente del intelectualismo o racionalismo morales. Sin embargo, Brentano quiere distanciarse, con la misma fuerza, del relativismo en el que desembocan por lo general las doctrinas éticas que ponen su origen en la esfera del sentimiento. Ambas cuestiones (la del origen del conocimiento moral y la de la índole de este) son independientes, y su confusión ha provocado dos reacciones opuestas: o bien se sostiene una ética del sentimiento carente de razón que termina en el relativismo; o bien se concibe una ética del entendimiento sin lugar para el sentimiento, a fin de garantizar la objetividad. Para disolver esa irresoluble y errada disyuntiva, Brentano propone distinguir las mencionadas cuestiones ofreciendo una respuesta distinta para cada una. Es cierto, según él, que el conocimiento moral halla su origen en vivencias sentimentales, pero también lo es que se trata de un auténtico conocimiento racional y objetivo. Igual que cabe una psicología de origen empírico pero objetiva y a priori, cabe una ética de origen sentimental pero apriorística. O dicho de otra manera, la ética es auténtica

ciencia – conocimiento y juicios, por tanto– pero sus vivencias originarias o primeras premisas son sentimientos.

Pues bien, Husserl se muestra totalmente de acuerdo con esta empresa de elaborar una ciencia ética basada en el sentimiento pero no carente de racionalidad y objetividad aprióricas, como ya sabemos.

“Que la oposición entre ética pura y empírica ha sido históricamente acuñada en la forma confusa de una oposición entre una ética del entendimiento y del sentimiento, sea aquí mencionado sólo con el fin de poner expresamente de relieve que es bueno excluir, primeramente, la pregunta por el origen de los conceptos éticos, si ellos se originan en la esfera del entendimiento o en la del sentimiento, y entender la oposición exclusivamente como la de entre ética apriórica y empírica”²⁰.

Y también ve de la misma manera la naturaleza del conocimiento moral:

“Así como la matemática juzga sobre magnitudes y relaciones entre magnitudes, y así como la mecánica juzga sobre fuerzas y relaciones entre fuerzas, así la moral juzga sobre ciertos sentimientos, deseos y voliciones”²¹

Respecto al origen sentimental de los conceptos fundamentales de la ética, las nociones de lo bueno y de lo mejor, Brentano procederá con todo cuidado²². No toda vivencia emotiva es capaz de darnos el sentido de lo bueno. Solo podrán hacerlo los sentimientos que se presenten como correctos, esto es, con una cualidad análoga a la evidencia de los juicios. El descubrimiento de una clase tal de sentimientos es decisivo para que sobre ellos, merced a esa corrección, pueda hablarse de una racionalidad y objetividad. Por descontado, existen además muchos sentimientos que carecen de esa peculiar cualidad; tales no son ni correctos ni incorrectos, sino “ciegos”. Estos nada dicen del objeto, sino solo de nuestros arbitrarios gustos. Hasta aquí Husserl también concuerda plenamente.

El problema que se le presenta a Brentano – como ya se dijo – es que, tanto en los sentimientos correctos como en los juicios evidentes,

20 VEW, p. 12.

21 VEW, p. 392.

22 Cf. BRENTANO, F., *El origen del conocimiento moral*, Tecnos, Madrid, 2002, § 18-27.

dicha corrección exige necesariamente un correlato objetivo. De hecho, los fenómenos correctos en general son descritos por él como “motivados” por el objeto, a diferencia de las convicciones que poseemos por cualquier otro motivo. Y ello le resulta problemático porque huye de afirmar objetos, que no pueden ser sino ideales. Así, evita cuidadosamente toda argumentación causal o de fundamentación en su explicación del origen del concepto de bueno (y del de mejor). Simplemente constata que llamamos a una emoción correcta cuando está en armonía con su objeto, cuando el objeto es digno de ese sentimiento; y que llamamos a un objeto bueno y digno de amor (o malo y digno de odio) cuando la emoción correspondiente (amor para el primer caso, odio para el segundo) se nos aparece como correcta. Brentano mantiene, de esta manera, una posición de equilibrio, y en cierta manera de ambigüedad e indecisión, entre una explicación de lo bueno gnoseológica y una ontológica.

Pero tal equilibrio le parece imposible a Husserl —así como a otros discípulos del maestro de Viena—, y la insistencia en la negación de correlatos objetivos ideales la tiene por una recaída en el psicologismo. Así pues, la cuestión del conocimiento moral, del entrelazamiento entre sentimiento y entendimiento en él, se ve lastrada en Brentano por la ambigüedad descrita. De modo que, al mismo tiempo que ve la necesidad de afirmar un conocimiento auténticamente axiológico (de que algo es bueno o de que algo es mejor), lo define siempre en su versión noética, o sea, como conocimiento de algo del acto.

“Sabemos ya qué significa que algo es bueno y qué significa que algo es mejor que otra cosa. Aquello significa que puede ser amado con corrección; esto, que puede ser preferido con corrección. En la medida en que nos reconocemos como amando algo con un amor caracterizado como correcto, lo reconocemos como bueno; en la medida en que nos reconocemos prefiriendo algo con una preferencia caracterizada como correcta, lo reconocemos como mejor”²³.

Con todo, Brentano mantiene, juntamente con Husserl, que el conocimiento moral ha de ser, desde luego, precisamente conocimiento

23 BRENTANO, F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, pp. 148-9.

—juicios—, y que son juicios los que constituirán la ética como ciencia. Pero son juicios sobre sentimientos; en concreto, sobre sentimientos caracterizados como correctos y reconocidos como tales, lo que les garantiza su universalidad o apriorismo.

“Como en todas las ciencias, los principios de la ética tienen que ser conocimientos, los sentimientos no pueden serlo. No obstante, si los sentimientos participan, lo hacen sólo como objetos de conocimiento. Los sentimientos son las condiciones previas de los principios éticos”²⁴.

“Si yo reconozco mi amar y mis preferencias como correctos, reconozco también como imposible que uno reconozca el comportamiento opuesto como correcto”²⁵.

“Sobre ello ya dio Aristóteles la respuesta acertada diciendo que, como nuestros juicios, también las actividades de nuestro sentimiento pueden estar dirigidas a lo general. Ciertamente nos indignamos, pensaba él, con el ladrón individual que nos roba, con el sicofante que ha engañado nuestra inocencia, pero odiamos a los ladrones y a los sicofantes en general. (...) todos los actos caracterizados como correctos están dirigidos de este modo universal, esto es, a objetos pensados conceptualmente”²⁶.

Por tanto, Husserl coincide con Brentano en la necesidad de la conjugación del entendimiento y del sentimiento en el conocimiento —y experiencia, propiamente hablando— moral. Incluso coincide, en principio, en el modo de esa cooperación al situar los sentimientos en la base o al inicio de ese conocimiento. Pero nuestro filósofo discrepa de su maestro en la negativa a reconocer auténticos correlatos axiológicos, propiedades objetivas de valor. Pues, al final, los juicios axiológicos de Brentano hablan exclusivamente de la actividad del sujeto, sin decir nada del objeto valorado mismo. Frente a la postura de su maestro, Husserl cree ser más fiel a la experiencia sosteniendo que en los juicios axiológicos expresamos

24 Idem, p. 56.

25 Idem, p. 149.

26 Idem, p. 150.

realmente un conocimiento de un estado de valor, de una cualidad valiosa en un objeto, y no meramente un estado psicológico nuestro²⁷. Ciertamente, reconoce con Brentano que dicha propiedad o cualidad es de un tipo muy distinto a las propiedades que constituyen la naturaleza de una cosa²⁸, pero piensa que son auténticas propiedades objetivamente correlativas de los juicios axiológicos. Las cualidades de valor son para Husserl, entonces, cualidades no naturales y objetivas.

Si no contamos con las cualidades de valor como justificantes de la corrección del acto de valorar, y fundamos entonces la corrección en la percepción interna —al modo de Brentano—, incurrimos en la aporía de que un único acto habría de tener dos objetos intencionales: lo dado como objeto y la evidencia de que es correcto. Lo cual no pasa de ser una construcción arbitraria.

“Desde luego, así como en la teoría del conocimiento de Brentano la evidencia es un carácter meramente postulado y por completo inconcebible, que tiene la asombrosa propiedad de prestar al juicio al que se adhiere el carácter de la corrección, exactamente igual este análogo de la evidencia en la esfera del sentimiento llega a ser un misterio, un carácter del amor que asombrosamente —ya que no se añaden más análisis— caracteriza a este como correcto. Brentano llegó a su teoría más por medio de una construcción que por medio de análisis fenomenológicos”²⁹.

De manera que, como ya anunciamos, el problema de la constitución u objetivación del valor puede formularse, correlativamente, como aquel que se pregunta por aquello que da cumplimiento a los actos valorativos como tales —y por lo que se cumple en ellos—. Es decir, no solo importa cómo se conjugan los actos sentimentales y los intelectivos, sino también qué son las propiedades axiológicas no naturales y cómo se comportan con respecto a las propiedades constitutivas naturales.

27 Cf. VEW, p. 254.

28 Cf. VEW, pp. 259-60.

29 VEW, p. 344.

3.2.2. La objetivación de las propiedades de valor

Respecto a la cuestión de la objetivación de las propiedades de valor, Husserl fue variando de postura, o mejor, descubriendo y desarrollando paulatinamente su solución.

En un principio, en la quinta de sus *Investigaciones lógicas*, sostenía su autor una tesis muy parecida a la defendida por su maestro Brentano, a saber, que los actos emocionales eran ciertamente intencionales, pero su correlato intencional recibe su materia de actos fundantes en su base. Lo que hacen los actos valorativos es añadir — según la estructura de actos fundados sobre actos fundantes — una nueva cualidad, no objetivante, a la materia de un acto objetivante.

“Todas estas (vivencias) son intenciones, auténticos actos en nuestro sentido. Todas ellas ‘deben’ su referencia intencional a ciertas representaciones que les sirven de base. Pero el sentido del término ‘deber’ indica muy exactamente que ellas mismas *tienen* también lo que deben a las otras”³⁰.

“Pues si ningún acto, o más bien, ninguna cualidad de acto, que no pertenezca de suyo a la especie de las objetivantes, puede procurarse su materia, como no sea por medio de un acto objetivante entretelado con ella en un acto unitario, los actos objetivantes tienen entonces la peculiar función de representar a todos los restantes actos la objetividad a la cual deben referirse en sus nuevos modos. 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. Debemos distinguir en cierto modo *intenciones primarias y secundarias*, las últimas de las cuales deben su intencionalidad sólo a estar fundadas en las primeras”³¹.

De manera que, según esta concepción, no puede hablarse de una intencionalidad propiamente sentimental, pues al acto sentimental no

30 IL, p. 507 (404).

31 IL, p. 579 (514-5).

objetivante le falta un correlato propio³². Pero entonces no se ve cómo podría fundamentarse una ciencia formal propiamente axiológica, ni en general cómo hablar de razón y conocimiento específicamente axiológicos. Y, seguramente al ver esta necesidad, Husserl busca el modo de entender la intencionalidad peculiarmente sentimental, una intencionalidad que constituya su objeto propio y que encuentre cumplimiento propio.

“¿Se puede percibir la obra de arte como tal? Tenemos ahí de nuevo la participación del valorar y de nuevo la cuestión de cómo el valorar hace que el valor venga en él a donación. ¿Qué es donación del valor? ¿Cómo hay que entenderla a fondo? ¿Qué corresponde al valorar en la percepción de la cosa y qué constituye por ambos lados lo esencial de la donación ‘como tal’?”³³.

En esa nueva fase de búsqueda, algunos intérpretes hablan de una primera versión³⁴. Según ella, la percepción de valor vendría a ser similar a la percepción externa. Ambas son apercepciones de diversos datos *hyléticos* en sí mismos no intencionales. Y en ambos casos la tarea consistiría en describir esos datos —como en la estructura de toda vivencia— según la cualidad de la forma perceptiva y la identificación o cumplimiento de esos dos polos de la relación intencional. Las cualidades de valor se constituirían objetivamente, así, del mismo modo que las cualidades naturales físicas. La novedad con respecto a la concepción defendida en las *Investigaciones lógicas* es, entonces, que los actos sentimentales tienen ahora, además de una forma o cualidad específica, una materia también propia.

Pero finalmente, ya desde *Ideas I*, Husserl mantendrá su versión más elaborada y, según parece, definitiva. De acuerdo con ella, los actos valorativos son tomas de posición no dóxicas, es decir, unas tomas

32 Así lo ve también U. MELLE, “Objektivierende und nicht-objektivierende Akte”, *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Londres, 1990, p. 41.

33 VEW, p. 279.

34 Cf. MELLE, U, “Zu Brentanos und Husserls Ethikansatz: Die Analogie zwischen den Vernunftarten”, *Brentano Studien I* (1988), pp. 109-20; así como el citado trabajo de F. J. PALACIOS, p. 159.

de posición (o actos ponentes) análogas a las dóxicas, pero presentando o poniendo el objeto —según ya sabemos— no como “siendo” sino como “valiendo”.

Para describir mejor esta posición recordemos que los actos objetivantes (actos intelectivos todos ellos) pueden ser o no ponentes (neutrales) o ponentes (dóxicos). Estos últimos, los actos ponentes, son denominados también “tomas de posición” o “menciones”. Mediante ellos “creemos”, tenemos por verdadero o por existente un objeto (o también, conforme a otra modalidad siempre del ser, lo consideramos como ser-supuesto, ser-probable, ser-dudoso, etc.).

“La esfera del conocimiento, la esfera de la representación en el sentido más amplio, está caracterizada por que los actos pertenecientes a ella se agrupan todos alrededor de los actos del *‘belief’*. Esto significa: las tomas de posición pertenecientes a esta clase o las tomas de posición fundamentales son tomas de posición del *‘creer’*, del tener-por-existente o por-verdadero”³⁵.

Por otro lado, sabemos ya que las estimaciones o valoraciones son actos no objetivantes, pues no objetivan intelectivamente su objeto. De modo que tampoco son actos dóxicos, siendo estos —como son— una clase de los actos objetivantes (o un modo de la conciencia objetivante, se puede decir también). Sin embargo, Husserl añade que sí son tomas de posición o menciones de otra clase, aun manteniendo que los actos valorativos no son objetivantes. El valorar lo describe, entonces, como una toma de posición no objetivante, o como un acto no objetivante que toma posición.

“Aquí aparecen nuevos tipos fundamentales de tomas de posición, nuevos tipos de mentar, de tener-por. En el agrado estético nos es consciente algo como bello. (...) Asimismo, todo desear, apetecer, es un tipo de mentar, en él mismo radica un tener-por bueno, o un tener-por malo en el caso del apetecer negativo. Así pues, este tener-por que radica puramente en el acto del sentimiento es el análogo del juzgante tener-por-existente o tener-por-existente-así”³⁶.

35 VEW, p. 59.

36 VEW, p. 60.

“Por otra parte, los actos de valorar no están ‘dirigidos’ a objetos, sino a valores. El valor no es algo existente, el valor es algo referido al ser o al no-ser, pero pertenece a una dimensión diferente”³⁷.

“Un mero sentimiento, un agrado o un desagrado, un *acto del sentimiento, no objetiva en absoluto*”³⁸.

Ahora bien, es esa incapacidad de los actos valorativos de objetivar su correlato la que exige la intervención de actos intelectivos para que la cualidad valiosa ofrecida por la valoración se dé como propiedad objetiva. Las estimaciones dan o constituyen originariamente los valores, pero solo el entendimiento los objetiva, o sea, los pone como propiedades de las cosas, como auténticas objetividades conocidas. Una actividad intelectual ulterior que posibilita, además, su expresión en juicios de valor y la consiguiente explicitación de la legalidad que los rige.

“Así pues, al final, aunque con cierta coparticipación del sentimiento, también aquí, como en todas partes, es el *entendimiento quien pone los objetos, los valores, quien los capta intuitiva e inmediatamente y, en último término, quien les da expresión; una expresión a la que pertenecen los juicios de valor de todo tipo que aparecen reivindicando validez, así como los principios del juicio de valor y las normas del valorar mismo*”³⁹.

“Por tanto, ‘estar vuelto valorando una cosa’ no significa ya ‘tener por objeto’ el valor y lo que le corresponde en el sentido peculiar de objeto aprehendido, como tenemos que tenerlo para predicar acerca de él; y así en todos los actos lógicos que se refieren a él”⁴⁰.

“Si llamamos posiciones de valor, menciones de valor, a los actos aquí concernientes, hay que observar que estos actos no sólo tienen que permanecer diferenciados de las objetivaciones que en ellos entran como base, sino también de aquellas que están fundadas sobre ellos y de manera que los valores — o los

37 VEW, p. 340.

38 VEW, p. 253.

39 Ibid.

40 VEW, p. 82; cf. también Id I, pp. 83-5 (81-4).

predicados de valor— se convierten ahora en objetividades. En el valorar, el valor no es un objeto; no es conciencia objetivante. Pero siempre se puede establecer una conciencia objetivante que, sobre la base del valorar, se coloque como objeto el valor referido⁴¹.

Es decir, en el valorar la razón no constata expresamente que ha habido valoración, sino que atribuye el valor a un sujeto lógico, vive algo como valioso. Por eso no juzgamos “esto ha sido valorado”, sino “esto es valioso”.

“No juzgamos: ‘esto es estimado’, sino ‘esto es digno de estima, bueno’. Por tanto, ¿cómo funciona para esta objetivación el ánimo y cómo el entendimiento?”⁴².

La razón objetiva el estado de cosas por valorar, el ánimo o sentimiento valora, y luego la razón interviene de nuevo, reflexivamente, constatando y expresando esa valoración y lo valorado como tal.

Con todo, si miramos ahora más bien hacia el lado noemático o de los objetos, cabe preguntarse hasta qué punto Husserl se libera finalmente del psicologismo que criticaba en Brentano. Es decir, cómo conjugar la afirmada objetividad absoluta de las propiedades de valor —contra todo subjetivismo, al igual que en lo verdadero— con la tesis de que solo se constituyen como tales en actos de la conciencia. ¿Cómo explicar, entonces, la verdad o el error material de las proposiciones axiológicas?, ¿tendrá que haber, y cómo, exigencias procedentes de la materia (o datos *hyléticos*) de la objetividad fundante que sirvan de criterio?⁴³ Desde luego, aunque Husserl no acierte tal vez a explicar cómo sucede el admirable hecho de la objetividad en general —tanto lógica como axiológica— vivida y constituida en la conciencia subjetiva, quiere ser fiel a la tenaz presencia de esa objetividad absoluta, incluso aludiendo expresamente a un correlato ontológico.

“Queda dicho que si M es una materia cualquiera, no puede ser meramente contenido en general de un comportamiento valorativo, de un comportamiento positivo o negativo

41 VEW, p. 205.

42 VEW, p. 254.

43 Así lo plantea también F. J. PALACIOS, *op. cit.*, pp. 218-23.

o indiferente del valorar, sino que al llegar-a-ser-tenido-por-valioso corresponde un ser valioso objetivo, un ser valioso positivo o negativo estrictamente objetivo o un objetivo ser carente de valor. (...) el 'valor' no se disuelve en la subjetividad ni, en este sentido, en la relatividad del valorar; como si lo que para uno es valioso, para otro no lo sea y para un tercero sea indiferente. Así como no hay algo verdadero ni falso para alguien, pero sí un ser-tenido-por-verdadero-o-falso-por-alguien, así tampoco y en el mismo sentido hay algo grato o no-grato, un bien o un mal, algo digno de ser deseado o digno de ser evitado para alguien" ⁴⁴.

3.2.3. *La racionalidad axiológica como teleología de cumplimiento*

Ahora bien, según esto, aunque los actos sentimentales no sean objetivantes, deben permitir que sobre ellos se funden nuevos actos objetivantes que tornen — mediante un "giro objetivante" — su correlato en objeto conocido, o mejor, reconocido⁴⁵.

Y aquello que en los sentimientos permite esa ulterior objetivación es que todos los actos contienen, en su base, una posición de creencia. En todo acto — y ahora en concreto en los actos axiológicos — hay una referencia retrospectiva e implícita a la modalidad de certeza de creencia, porque su correlato está "puesto" como valorado. Aunque ellos no sean propiamente conocimiento, sí consisten — como vimos — en tomas de posición, en posición de cualidades vigentes como valiosas. De manera que incluso los actos no dóxicos, como son los sentimentales, llevan en sí caracteres modales dóxicos (de presunción, de duda, de probabilidad), los cuales suponen a su vez el carácter "protodóxico" de la certeza. Dicho todavía de otra manera, con Husserl: en todo acto inhabita un núcleo noemático objetivo al que se le añaden siempre diversos caracteres y modalidades de posición⁴⁶.

44 VEW, p. 88.

45 Cf. Id I, de nuevo, pp. 83-5 (81-4).

46 Cf. Id I, pp. 273-6 (280-3), 279-83 (286-91) y 308-10 (315-8).

En cierto sentido, parece desdibujarse entonces la diferencia entre actos objetivantes y no objetivantes, pues todos poseen un rasgo objetivante basilar; o entre la conciencia dóxica y la no dóxica, pues siempre se da una creencia. Pero lo que sucede, más bien, es que se descubre una noción de racionalidad más amplia que la objetivación teórica⁴⁷. Una racionalidad entrañada en la estructura fundamental de toda vivencia intencional, que ya sabemos que consiste en una mención que busca cumplimiento. Y los actos axiológicos y prácticos hallan cumplimiento tanto como los intelectivos; en ellos se cumple o justifica, conforme a leyes, su peculiar ser-cierto.

“Todo acto es para la persona que actúa un estar cierto o una modalización del estar cierto (ser dudoso, ser probable, ser nulo) en un contenido correspondiente. Pero al mismo tiempo, este estar cierto o, como también decimos, tener-por-válido, tiene diferencias esenciales, por ejemplo, certeza de ser, diferente de certeza de valer, de nuevo ambas con certeza práctica (acaso respecto del propio propósito), y cada una tiene sus modalidades. (...) También ellos [los afectos] tienen sus modos de validez (certezas de ser, certezas de valor, certezas volitivas y sus modificaciones modales), y así viene a consideración de antemano, para todos ellos, lo que se hizo claro para nosotros en el ejemplo de la percepción”⁴⁸.

Además, todo cumplimiento expresa la culminación de una finalidad, es decir, de una teleología dirigida a la corrección o adecuación. Se trata de una comunidad entre todos los actos, de diverso género, que permite la analogía –avalada por la experiencia– entre sus respectivas ciencias formales (la lógica formal, la axiología formal y la práctica formal; así como las correlativas ontologías lógica, axiológica y práctica).

Es cierto que hay motivos para tener por sospechoso que, dada esa comunidad básica dóxica, pueda hablarse de una razón axiológica

47 Cf. CABRERA, C., “Sobre la racionalidad de la esfera afectiva y su vínculo con la razón teórica en la ética de Husserl”, *Revista de Filosofía (Universidad de Buenos Aires)*, 39 (2014/1), pp. 73-96.

48 CCE, pp. 274-5 (240).

realmente diferente de la lógico-intelectiva⁴⁹. Pero como antes, parece tratarse de una insuficiencia de la explicación de la peculiar legalidad propiamente axiológica, más que de una negación de la misma, puesto que es innegable la evidencia con que dicha legalidad se muestra⁵⁰.

Hay sin duda —y de esto estaba convencido también Brentano— una legalidad y corrección propiamente sentimental o axiológica, aunque sean necesarios actos intelectivos para sacarla a la luz y expresarla.

“Aquí puede existir una corrección (*ein Recht*) sin ser vista; puede existir aquí sin ser puesta bajo conceptos de corrección, sin ser explicitada ni pensada en forma de juicio, sin ser expresada en forma de ley. Existe aquí como corrección de la razón valorativa cuando se ejecutan, o son ejecutables, los actos valorativos de cierta forma y tipo de esencia”⁵¹.

Se trata de una razón en un sentido más general que el habitual, en el sentido precisamente de legalidad o corrección. Y si hay diversos ámbitos o sistemas de legalidad, diversamente habrá que hablar de “razones”. La ventaja de la razón lógica es que formula y expresa, mientras que la axiológica (valorativa y práctica) es, a este único respecto, muda y ciega.

“En consideración a la claridad, advierto que la palabra *razón* (*Vernunft*) no está entendida aquí en el sentido de una facultad del alma humana, esto es, en el sentido psicológico habitual, sino que comprende un nombre para la clase esencialmente cerrada de actos y sus correspondientes correlatos de actos que están bajo la idea de legalidad e ilegalidad (*Rechtmässigkeit und Unrechtmässigkeit*), o de verdad y falsedad, de existencia y no-existencia. Así, cuantos tipos diferentes de actos podamos distinguir para los cuales valga esto, tantos tipos de razón. (...) La razón lógica tiene la singular ventaja de que no sólo en su

49 Como manifiestan U. Melle y A. Serrano de Haro: MELLE, U., “Objektivierende und nicht-objektivierende Akte”, *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Londres, 1990, pp. 35-49; y SERRANO DE HARO, A., “Actos básicos y actos fundados”, *Husserl y la teleología: Anuario Filosófico*, XXVIII/1 (1995), pp. 61-89.

50 Así sostiene F. J. PALACIOS en su trabajo doctoral, p. 162, nota 188.

51 VEW, pp. 68-9.

propio campo, sino en el campo de todos los demás géneros de menciones — por tanto, en todas las otras esferas de la razón —, formula corrección, determina la legalidad, predica y expresa leyes de corrección. Las razones valorativa y práctica son, por así decir, mudas y en cierto modo ciegas”⁵².

Así pues, Husserl llega a una noción genérica de razón y cumplimiento para todo acto, sea objetivante o no objetivante, intelectual o valorativo. Hay cumplimiento allí donde la intención se satisface: bien llegando a despejarse en su contenido, bien realizándose como intención. Por ejemplo, un deseo se va despejando en su contenido a medida que se va cumpliendo; igual podría decirse de una esperanza o de un temor. Sin embargo, Husserl no ignora que existen algunas diferencias en el modo de cumplimiento según se trate de actos objetivantes o no objetivantes.

En los actos objetivantes la referencia del acto al término intencional no es mostrable, porque se identifica con el acto. En cambio, en los actos fundados no objetivantes la referencia al término se añade al acto como un “sobre qué”. Por ejemplo, en el juicio, el acto representativo fundante no se menciona expresamente, pues queda integrado en él; mientras que en el acto fundado de alegrarse por algo (o sobre algo), la alegría sobre algo se añade al modo de referencia fundante dirigido al objeto de la alegría.

“Si tenemos una representación, no tenemos en la conciencia dos cosas: la representación y, además, algo que le asigna la referencia a lo representado. Pero si tenemos una alegría, entonces tenemos precisamente esas dos cosas: la alegría y el ‘sobre qué’ de la referencia, lo último en la forma de una representación fundante. Por tanto, si adscribimos a una alegría la referencia a un objeto, si la llamamos vivencia intencional por su referencia a lo que alegra, es ello una forma de ‘referencia a’ totalmente distinta de aquella que adscribimos a una percepción, un recuerdo o un juicio. En la percepción, la referencia al objeto percibido no designa nada mostrable en el percibir, sino que en un representar y pensar reflexivos evidentes transita-

52 VEW, p. 68.

mos de la percepción a una conexión perceptiva anudada por la conciencia de identidad, y sólo entonces vemos que esta percepción y todas las otras percepciones representan lo mismo, o que esto y eso y aquello son uno y lo mismo, y que los apareces cambiantes son apareces perceptivos de uno y el mismo objeto (...) ;Qué distinto en la alegría y en todos los actos fundados de la misma clase! En éstos, el estar-dirigido designa algo documentable en el acto mismo debido a que está fundado”⁵³.

Otra diferencia entre los actos objetivantes y los no objetivantes procede del modo de presentarse sus respectivas materias y cualidades en su relación recíproca. Mientras que en los actos objetivantes materia y cualidad significan dos momentos que se necesitan (son no-independientes, como dice Husserl), en los actos no objetivantes la cualidad se añade a la materia como una toma de posición caracterizada y susceptible de cumplimiento. Esta toma de posición puede fundarse sobre una cualidad existencialmente ponente (como sucede en la alegría) o en una cualidad no ponente (como en el agrado estético). Veremos mejor esto a continuación, al hablar de los tipos de actos sentimentales. En todo caso, puede decirse que el cumplimiento propio del acto fundado no objetivante no consiste, ciertamente, en la identificación de un objeto, pero también que, por su referencia objetiva y expresa al acto fundante, es un cumplimiento en su sentido genuino, cuya base objetiva —el sujeto lógico— permanece la misma.

Finalmente, como decíamos, lo que resulta es la unidad genérica en el concepto de acto —anterior lógicamente a su clasificación en las dos especies de objetivantes y no objetivantes— cuya intención de cumplimiento descubre la teleología inherente en todo acto. Siendo la incorrección axiológica, de modo inverso, la decepción o frustración de la teleología inherente a todo proceso de cumplimiento. Husserl da así su primera expresión a la teleología de la razón en su alcance general y común.

“Razón es un título para el a priori teleológico que domina las esferas concernientes de actos; lo llamo aquí teleológico porque apunta a relaciones de corrección e incorrección, y la

53 VEW, p. 336.

dirección al objeto y al valor es dirección en el sentido de la corrección”⁵⁴.

“Repárese bien en la generalidad con que aquí se usan, por razones de principio, los conceptos de razón y de personalidad ética. El concepto de razón alcanza hasta donde puede hablarse de corrección e incorrección (justicia e injusticia), de racionalidad e irracionalidad, en los actos de la persona. Lo cual ocurre en múltiples sentidos que guardan, sin embargo, una patente comunidad de esencia. Correlativamente se habla de lo verdadero, lo auténtico, lo bueno, etc., en referencia a las metas de los actos de la persona. Todos los géneros de actos personales entran aquí en consideración, sin excepción, y en consecuencia todos los géneros de razón están inseparablemente entrelazados por leyes de esencia. Sólo una teoría de la razón que abarque la universalidad plena de la razón, junto a la correspondiente ‘ética’ universal orientada a las posibilidades de esencia de una vida práctica en la razón, puede proporcionar evidencias plenas de principio, haciendo posible una vida ética del grado más alto de valor, el que procede de la más perfecta claridad de principio”⁵⁵.

54 VEW, p. 343.

55 RHC, p. 42 (40).

Capítulo 4

EL QUERER PRÁCTICO Y EL FIN DEBIDO DE LA MEJOR VIDA POSIBLE

4.1. Las clases de actos valorativos y los bienes como sus correlatos

4.1.1. Las simples estimaciones y los bienes

Se ha tratado de mostrar ya cómo Husserl abre el camino a una axiología propia, con actos y objetos propios, y sustentada por una ciencia formal también propia, la axiología formal. El siguiente paso habría de ser doble. Primero, desarrollar una axiología material general; y, en segundo lugar, abrir el específico camino de la ética sobre el campo de la axiología.

Sin embargo, de lo primero Husserl no se ocupa más que señalándolo o dando solo algunas pistas (a diferencia de Scheler y Hartmann). Lo segundo, en cambio, sí lo encontramos muy desarrollado; y, lógicamente, según el orden de investigar primero las condiciones formales, para determinar después —aquí sí— contenidos prácticos materiales. En los siguientes apartados dibujaremos el marco general de esas dilucidaciones éticas (tanto por el lado de los actos como por el de sus correlatos objetivos) que se expondrán ya en los próximos capítulos.

Hasta ahora hemos venido hablando de los actos de la esfera axiológica o sentimental en general. Solo hemos distinguido, a veces, la región de la ética (o práctica) como una parcela de la axiología. Esta, la axiología, se ocupa en general de los actos sentimentales o emotivos (o también llamados axiológicos o valorativos), que presentan su objeto

como valioso o disvalioso. La ética o práctica concierne a los actos de querer algo ya estimado como valioso, y presentado, ahora, como bien práctico por realizar.

“Como el actuar, y antes ya toda forma de querer, está fundado en un valorar, es manifiesto que una ética universal tiene que fundarse en una teoría del valor”¹.

Pero, como se adivina, la clasificación de actos sentimentales o afectivos en Husserl es mucho más prolija, según sus lecciones publicadas. En realidad, estamos a la espera de conocer aún muchos más detalles en futuras publicaciones².

Sin embargo, incluso ateniéndonos a la obra publicada, podemos hablar con seguridad de muy diversas clases de actos sentimentales. De entrada —al igual que Brentano—, Husserl distingue entre los actos simples (de amor y de odio, diría su maestro) y los actos de preferir y postergar³. Dentro de los primeros, los simples, observa tres tipos: los actos de valorar o estimar propiamente dichos, los actos de desear y los actos de querer⁴. E incluso en el seno de los valorativos o estimativos hay que hablar de actos de estimar no existencial y actos de estimar existencial. Vayamos por partes.

Los actos de estimar (o valorar) no existencial son también llamados estéticos; pero no en sentido material, sino formal. Es decir, no porque presenten valores estéticos, sino porque en ellos no se tiene en cuenta, o es irrelevante, la existencia o inexistencia del objeto valioso.

1 EE, p. 24.

2 A este respecto, Ulrich Melle y Thomas Vongehr preparan nada menos que tres volúmenes de *Husserliana* centrados en los conceptos de “afecto” (*Gemüt*), “voluntad” (*Wille*) y “acción” (*Handlung*). En ellos se editarán lecciones de Husserl dictadas entre los años 1909 y 1914 sobre temas tan relevantes como los siguientes: el valor y su donación; la receptividad y la espontaneidad en la constitución de las objetividades del ser y del valor; las formas de intencionalidad sentimental; el sentimiento como acto y como estado; la constitución de caracteres anímicos; valor y aprobación; las relaciones entre el entendimiento y el ánimo; fenomenología del sentir, anhelar y desear; impulso, acto de voluntad, acción y sus modalidades; fenomenología del querer y de la acción; tendencia y voluntad; inclinación, suposición, impresión y duda tanto en la esfera del juicio como en la afectiva; fenomenología de la afirmación y negación voluntarias; modalidades del querer; etc.

3 Cf. VEW, p. 100; y en BRENTANO, F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, pp. 147-8.

4 Cf. VEW, pp. 59-60.

“Hay un valorar —yo en las lecciones lo llamé ‘valorar lo grato’— que no tiene en cuenta la existencia o la no-existencia”⁵.

“(…) por tanto, comprendemos con ello (con los valores no-existenciales) los valores en los cuales la existencia o la no-existencia del objeto portador del valor es irrelevante para el sentido y la validez de la predicación del valor”⁶.

Y tales actos pueden ser de agrado o de desagrado, presentando sus respectivos objetos como bellos o detestables (“*schön*” y “*unschön*”, en el sentido general axiológico, no en el concreto estético o artístico) con independencia de que existan esos objetos (como, por ejemplo, una acción propuesta para su realización o una ley sometida a votación).

Los actos de estimar existencial valoran bienes ciertamente existentes (o ciertamente inexistentes) presentando —o constituyendo— el “valor existencial” de esos bienes. En esa valoración sí resulta relevante la existencia de lo valorado, es el objeto existiendo lo que resulta estimado⁷. Y dichos actos estimativos pueden ser o de alegría o de tristeza. De manera que, cuando esos actos sean “conforme a la razón” —dice Husserl— (y por supuesto también materialmente correctos), nos darán bienes o males, respectivamente.

“(…) y llamamos bienes a los valores que constituyen el correlato de las valoraciones existenciales, conforme a la razón, del género de la alegría; y males, a los correspondientes valores negativos”⁸.

Es decir, lo valorado no existencialmente, como valioso o bello en general, pasa a ser objeto de alegría cuando somos conscientes de su existencia. Dicho de otro modo, es la alegría la que nos hace conscientes de que la existencia de algo es un bien. Lógicamente, hay que decir lo mismo para lo disvalioso y la tristeza, así como para las correspondientes no existencias: la alegría por el bien que supone la no existencia de

5 VEW, p. 154.

6 VEW, p. 47.

7 Lo cual, por cierto, revela que para la consideración fenomenológica sí es relevante el carácter existencial de algo. Lo dado en la conciencia también lo es como no existente o como existente; la reducción fenomenológica solo prescinde de la existencia concreta espacio-temporal, como hace por lo demás, toda abstracción.

8 Ibid.

algo disvalioso y la tristeza por el mal en que consiste la no existencia de algo valioso. Como se ve, lo que aquí aparecen son algunas de las leyes axiológico-formales antes descritas, de las que se podrán formular sus correlativas leyes axiológico-ontológico-formales, o sea, las condiciones de posibilidad de que se constituyan bienes o males.

También es fácil ver ahora que los actos estimativos no existenciales y existenciales se fundan en sendos tipos de actos intelectivos: los primeros, en actos no ponentes o neutrales, que consideran solo la esencia del objeto sin poner de ninguna manera su existencia; los segundos, sobre actos ponentes (del modo que sean) de la existencia del objeto. Una importante consecuencia de ese carácter fundado de los actos estimativos —expuesto antes con detalle— es que su correlato, al tomar la materia objetivada de los actos intelectivos fundantes, no es propiamente un valor, sino un bien o sustrato portador de valor. A la cosa presentada como objeto en el acto intelectivo se añade, en el valorativo, la cualidad axiológica; esta segunda cualidad —y por tanto el acto axiológico mismo— halla cumplimiento en ese sustrato cósmico (en el sentido más general).

Por consiguiente, la axiología material de Husserl se refiere a los sustratos portadores de valores, o bienes: tales como la cosa material, un estado de cosas, el organismo viviente, el ser humano como personalidad, las formaciones culturales e históricas o las comunidades humanas. Clases de bienes que compondrán las distintas regiones axiológico-ontológicas. He aquí, por cierto, una diferencia con la axiología material de Scheler o de Hartmann, donde los objetos son los valores mismos. Y esto porque ambos entienden los soportes portadores como extrínsecos al valor, y no como su fundamento ni como aquello en lo que el valor encuentra cumplimiento (salvo en el caso de la persona como portadora de los valores espirituales en Scheler⁹).

Pero volvamos a la clasificación de los actos sentimentales para completar el conjunto. Los actos simples, además de estimaciones, podrían ser deseos o voliciones (o actos de querer). Lo que se añade en estos dos últimos es la consideración de la realización del objeto, esto es, un rasgo que convierte a los bienes en bienes por realizar, en bienes

9 Cf. su *Ética*, pp. 168 y 635-6.

prácticos (de un modo esencialmente distinto y más próximo en el querer que en el desear, como veremos enseguida). Y esto significa adentrarse ya en el gran campo de la práctica o ética propiamente dicha.

Resta solo hacer mención de los actos no simples, el preferir y el postergar. De esos actos dice Husserl —como su maestro Brentano— que no se diferencian del simple estimar por su grado de intensidad, sino que se trata de vivencias esencialmente distintas (dentro, claro, de la común intencionalidad sentimental). Husserl lo expresa afirmando que los actos de preferir o postergar son actos peculiares fundados en actos simples de estimar, cuyos diversos tipos engendrarán diversos modos de preferir. Pero además aduce una razón que Brentano no podía ofrecer. Se trata de que los actos de preferir poseen un correlato axiológico-ontológico propio. Ellos nos presentan un objeto no como valioso, sino como portador de un valor más elevado, más alto, más digno de estima. Y Husserl añade, también, algo muy sencillo que constata nuestra experiencia, pero que nos abre a todo un paisaje de regiones axiológico-ontológicas: a saber, que no cualesquiera valores son comparables, sino solo los pertenecientes a una misma esfera o dominio de valor.

“Pero hay que decir, ante todo, que no podemos exigir que los valores sean comparables dentro de estas relaciones de rango en el más amplio sentido y en todo respecto; que nos limitamos, más bien, a los valores de una región de valor (o, si ustedes quieren, categoría de valor). Me parece que no tiene ningún sentido comparar un valor del deseo con uno del agrado, o un valor existencial con uno no-existencial, ni decir que el uno es más deseable que el otro grato, o cosas parecidas”¹⁰.

4.1.2. Los actos de desear y los actos de querer

Antes dejamos sin atender las clases de los actos de desear y de los actos de querer (que se perfilan, junto a las estimaciones, como regiones de actos sentimentales), porque en ellos encontramos la novedad de la

10 VEW, pp. 90-1.

posible realización del objeto valorado. Recordemos que el estimar no existencial tomaba en cuenta simplemente lo que el objeto es, su esencia, y que el estimar existencial se refería a la existencia de dicho objeto. Pues bien, lo que en el deseo tenemos es un objeto que esencialmente es tenido por valioso y al mismo tiempo conocido como no existente (estos son sus actos fundantes), de manera que lo propiamente deseado es su venida a la existencia, su realización. El desear presenta su objeto como digno de existir.

En los actos de querer se nos da igualmente el valor de que algo inexistente venga a la realidad, pero suponen un dato que los hace muy distintos del desear. Pues en el querer se añade la conciencia de que ese algo puede venir a existir mediante nuestra propia acción. La conciencia de nuestra capacidad o eficacia respecto de la realización de lo valorado es un acto fundante necesario del acto de querer¹¹. Por el contrario, un deseo por sí solo —por intenso que sea— carece de energía para transformarse en una acción querida. Y, por otro lado, un deseo pasional puede debilitarse cuando se convierte en querer, porque no contaba, en tanto que deseo, con el *hic et nunc* que individúa al querer. En definitiva, el querer no tiene por objeto meramente lo posible, como el desear, sino que se prolonga de suyo en lo hacedero, confirmando así su verdad como acto de querer.

“‘Es deseado’ no siempre significa ‘es deseado actualmente’, sino que muchas veces tiene el sentido de ‘es digno de ser deseado’”¹².

Desear y querer no son, pues, distintas especies de un mismo género, en cuyo caso se excluirían como actos; sino que sus diferencias son solo formales. El deseo está implicado racionalmente —y no de un modo meramente empírico— en el querer por cuanto lo deseado está implicado en lo querido. Por ello, el querer toma lo digno de ser

11 Como se sabe, hay fenomenólogos que insisten en la caracterización de los actos de desear y de querer como tendenciales y prácticos, en clara distinción respecto a los simplemente estimativos. El ejemplo más claro puede ser A. PFÄNDER en su *Fenomenología de la voluntad*. Asimismo, esa diferencia es ciertamente tan notable que lleva a pensar la ética o práctica como una ciencia y región ciertamente basada en la axiología, pero distinta de ella —y no una parte o subdisciplina de la misma, según vimos una vez sugerir a Husserl.

12 VEW, p. 105.

querido de lo digno de ser deseado, limitándose a añadirle el adverbio “actualmente”.

Dentro del querer como acto de la voluntad, son distintos el decidir-se (como acto que detiene una deliberación precedente) y el querer que acompaña la realización, al que Husserl llama “voluntad creadora”. La función de esta es engarzar los distintos momentos de la acción. Dichos momentos, en efecto, no se limitan a estar uno junto a otro, sino que tienen su principio en la voluntad que los hace surgir y su horizonte de continuidad en los momentos precedentes. La voluntad es creadora en el sentido de que es ella misma la que inicia la acción, haciendo que los momentos primeros se cumplan en los siguientes. Así, todos esos momentos son integrantes de la única acción: cada uno incoa el siguiente, lo preanuncia a partir del surgimiento voluntario continuado. No es necesario un nuevo y expreso propósito para que las sucesivas fases de la acción se vayan cumpliendo.

“Pero una voluntad de acción no necesita ser realización de un propósito; puede iniciarse derechamente como pura y simple acción”¹³.

Con otras palabras, el propósito es anterior a la acción voluntaria y no puede adelantarse paso por paso, pues ella tiene su propia dinámica.

Volviendo a la caracterización de los actos de querer, estos pueden ser (como todos los actos, sean intelectivos o emotivos) correctos o incorrectos; y esto también desde el punto de vista tanto formal como material. Las leyes que regulan sendas correcciones definirán las correspondientes ciencias normativas, las cuales, por referirse a la realización de algo, serán prácticas. Es decir, la legalidad de estos actos nos introduce en el campo de la práctica o ética, que es una región fundada sobre la axiología. Dentro de lo valioso (y sus correspondientes actos y objetos), ahora nos las tenemos con aquello que no existe y es valioso —o deseable— que exista, o con lo disvalioso que existe y es deseable que deje de existir; y con aquello, además, cuya realización o destrucción está en nuestras propias manos. De las condiciones de posibilidad de los objetos de este campo se ocupará la práctica formal, o ética formal

13 VEW, p. 111.

propiamente dicha; en cuanto a la determinación de la verdad material de eso digno de ser querido y realizado, será tarea de la práctica o ética material. Y a eso digno de ser querido y realizado — esto es, al correlato intencional del acto de querer — se le llama “bien práctico”.

Por descontado, los correlatos son también aquí, en los actos de querer, sustratos portadores de valores o bienes, tanto más cuanto que se trata de objetos por realizar. Y justo en esta medida se constituyen en bienes prácticos y fines.

4.2. Las leyes práctico-formales y la constitución de fines

Con los actos de querer hemos ingresado en el ámbito de la ética o práctica fundada en la axiología. Desde la perspectiva de los actos (o noética), los actos de querer se fundan en los actos de desear, y estos a su vez en los estimativos. Desde la perspectiva de los correlatos (o noemática) los contenidos valiosos se convierten en fines pretendidos por la voluntad, de manera que lo querido se funda en lo valorado, es decir, los fines en los bienes. Los bienes son “puestos” como valiosos, y — sobre ellos — los fines son “pro-puestos” como por realizar.

Pues bien, las leyes propias de esta esfera práctica son las leyes prácticas, tanto para los actos como para los correlatos, paralelamente a las leyes axiológicas generales. Y también del mismo modo, de nuevo, podemos distinguir entre las leyes que rigen la posibilidad (o forma) del querer y de la constitución de lo querido, y las leyes que establecen la corrección material del querer y de lo querido. Esto es, cabe diferenciar las leyes práctico-formales y las leyes práctico-materiales; o dicho de otra manera, las condiciones de posibilidad de lo éticamente correcto y el contenido de la ley ética o moral. De esas leyes formales nos ocupamos ahora, del contenido material después.

Como es lógico, las leyes práctico-formales (o leyes formales de la práctica o ética) se edifican o fundan sobre las axiológicas. Estas son su matriz o condición, tanto formal como material, aunque ahora atendamos solo a la formalidad. Es decir, si lo valorado no es correcto, tampoco lo podrá ser el quererlo, aunque no basta que la valoración sea adecuada para que la corrección del querer también lo sea, pues el querer

o lo voluntario añade algo más. Ese algo más es, como ya sabemos, la constitución del objeto como alcanzable para la voluntad tras la deliberación (que es, en expresión husserliana, un momento teleológico-práctico). De este modo, la racionalidad formal del ámbito voluntario —la que puede expresarse en leyes práctico-formales— comprende la racionalidad que ya era inherente al valorar fundante, más la propia de la deliberación y de su culminación en la decisión. En la deliberación es necesario contrastar el valor de lo que opta a ser querido (algo deseado) con los otros valores que conjuntamente se presentan en el acto de preferir, así como con los medios que requiere su consecución. Dicha deliberación, y la consiguiente decisión, posee efectivamente también sus leyes formales, conforme a las cuales ella será propiamente posible, formalmente correcta.

La deliberación es un proceso orientado a la decisión. Por eso decimos que estamos deliberando o que estamos eligiendo como en un proceso distendido; en cambio, el decidir-se es puntual, es el acto de toma de posición de la voluntad que hace expreso al yo —como veremos mejor en el próximo capítulo—. La unidad entre el proceso deliberativo y la decisión que lo interrumpe la expresamos con el término “elección”, aunque otras veces lo usamos tomamos en sentido restringido como sinónimo de decisión.

“‘Elección’ significa también todo el proceso de la deliberación, incluyendo eventualmente el desenlace en la decisión actual. ‘El comprador está eligiendo’ quiere decir que no ha decidido todavía. Pero también significa de modo equivalente que está deliberando lo que va a elegir”¹⁴.

Las leyes práctico-formales, entonces, participan de las axiológico-formales y se consolidan mediante las leyes formales de la deliberación. Por eso puede decirse también que son conexiones aprióricas de motivación (o sea, de cumplimiento correcto objetivo) entre los actos axiológicos y los correlativos actos de querer. Pueden señalarse cinco leyes de este tipo. Primera, el agrado y el desagrado motivados axiológicamente fundan la alegría y la tristeza y los correspondientes actos de volición o de nolición (de querer realizar o de querer eliminar). Segunda, el querer

14 VEW, p. 120.

se prolonga por sí solo en un querer-hacer, frente al deseo ineficaz. Tercera, el querer los medios es motivado por un previo querer los fines. Cuarta, solo se puede decidir lo que todavía no es. Y quinta, la esperanza apunta a un bien futuro. Pero sobre ellas se encuentra la ley más general y que preside todas las anteriores: “quien quiere A no puede querer a la vez no-A”.

Estas leyes son, en efecto, leyes formales porque se quedan en la forma del querer en tanto que motivado, sin determinación alguna sobre el contenido querido. Pero no son leyes lógico-analíticas o lógico-teóricas, ya que se trata de leyes en relación con un contenido querido. Es decir, al igual que sucedía en las leyes axiológicas, aquí también la peculiaridad del acto y del objeto correlativo (del querer y lo querido) se rige por leyes propias, irreductibles a las teóricas. Se descubre, en definitiva, una lógica o racionalidad específicamente práctica. Dicho todavía de otra manera, lo mismo que el sentir agrado, el tender, el esperar, etc. no son datos carentes de dirección intencional objetiva (Husserl los denomina datos *hyléticos*), sino que poseen una intencionalidad axiológica; igualmente —decimos— tampoco el querer práctico es un mero dato ciego sobre el que la razón pronunciara después sus juicios, sino que es ya una toma de posición, con su propia certeza, que termina en la realización. Por eso dice Husserl que el querer es —igual que era el valorar— un cierto “juzgar”, un acto ponente (aunque no dóxico, como vimos) y por tanto con una certeza racional. Y como en el valorar, esta certeza o ser-cierto posicional práctico es lo que permite su cumplimiento.

“La conciencia no enuncia, por así decir, ‘será y en tal medida quiero que sea’, sino ‘porque lo quiero, será’. Con otras palabras, la voluntad da expresión a su ‘sea’ creador. *La posición del querer es posición realizadora*. Pero la realización no expresa aquí un llegar a ser real, sino un hacer real algo”¹⁵.

Más adelante veremos, sin embargo, que este “fiat” creador solo lo es con ciertas restricciones; primero, porque no se extiende a la realización distendida temporalmente, y segundo, porque él mismo está acompañado de un horizonte de motivaciones no solo activas, sino

15 VEW, p. 107.

también pasivas. Y asimismo nos detendremos después en que Husserl, además, también amplía en un sentido el paralelismo entre los actos dóxicos (juicios) y los actos de querer de un modo más claro que en los actos valorativos en general: a saber, en lo referente al tránsito del cumplimiento activo a la síntesis o sedimentación pasiva. De manera que, así como el juicio explícito puede transformarse en una convicción implícita permanente, el querer fundamentado en motivos expresos sedimenta en un querer por motivos consabidos o sobreentendidos.

No obstante, el paralelismo de la esfera práctica con la lógico-teórica no es completo. Así, la certeza práctica de la decisión no tiene el carácter definitivo de la certeza del conocimiento, sino que se presenta como transitoria, en la medida en que aspira a colmarse solo cuando lo decidido se realiza. Otra diferencia importante es que en la deliberación, previa a la decisión, concurren varios motivos entre los cuales el sujeto ha de pronunciarse. En cambio, tal pluralidad abierta no se da en la razón teórica; ahí solo hay bivalencia entre lo verdadero y lo falso, la aceptación o el rechazo.

En todo caso, sí se encuentra una importante analogía entre la decisión voluntaria y la pregunta teórica. La pregunta es, por así decir, un lugar de tránsito hacia la certeza de la respuesta, pues la pregunta supone la duda y le añade la intención de respuesta. Y es una intención análoga la que empieza a cumplirse en la deliberación —o proceso de elección en sentido amplio— y que termina en la certeza de la resolución o decisión. Es decir, al igual que la pregunta, la decisión práctica no consiste en una certeza ya lograda, sino que la certeza es aquello a lo que ambas apuntan. La pregunta se satisface en la respuesta cierta como la decisión en la certeza de lo decidido. En los dos casos, se trata del cumplimiento de una acción del sujeto. La certeza les viene a ambas, pues, de sus términos intencionales en tanto que cumplidos en plenitud. Pero las respectivas certezas son, sin embargo y como es de esperar, cualitativamente distintas. La certeza en que culmina la pregunta es una certeza confirmada (a-firmada, hecha firme), introduciendo así una nueva y específica cualidad formal. Mientras que la afirmación y negación volitivas son modalizaciones del querer intencional en un grado superior, algo así como un ratificar lo querido. Desde este punto de vista, por cierto, la omisión se revela como un caso particular

de negación volitiva o nolición. En ella, la voluntad se abstiene de llevar a cumplimiento lo que antes había querido; no es tanto una privación o anulación de un querer cuanto una cancelación ejercida igualmente por la voluntad.

4.3. La ley moral fundamental y la vida mejor posible

Tras considerar las condiciones o leyes formales de los actos de querer y de los bienes prácticos o fines, Husserl no elude la cuestión de la determinación material de los actos de querer correctos y de los correspondientes fines debidos. En otras palabras, el fenomenólogo se asoma también a la ética (o práctica) material. Ciencia esta cuyas leyes o determinaciones tendrán como marco y fundamento necesario los criterios de la axiología material.

Por otro lado, la práctica material no solo se ocupa de señalar qué fines son los auténticamente debidos, es decir, aquellos cuyo quererlos es verdadero o correcto, sino que también establece las conexiones entre ellos, pues unos fines se subsumen en otros, así como unos actos de querer son motivados por otros. Más allá de los valores, Husserl encuentra, en efecto, conexiones entre los fines que no vienen determinadas por axiomas axiológicos. Pues a diferencia de los valores, que son inconmensurables entre sí, los fines prácticos tienen la peculiaridad de conformar una serie teleológica. Una serie en la que los fines más amplios engloban y orientan a los más restringidos o incluso meramente ocasionales. Y el modo como los fines prácticos dirigen y encauzan a los actos es constituyendo un suelo, por decirlo así, de hábitos finalistas que permanecen implícitos en los actos inmediatamente proyectados. Por contraposición a las habitualidades pasivas (por ejemplo, las convicciones), que quedan en el yo como sedimentaciones pasivas o meramente acumulativas, los hábitos activos son aquellos por los que se conduce el yo. Con ellos se asigna una dirección a los actos que parten de ese yo. Merced a estos hábitos, el sujeto activo no es solamente punto de partida de actos discontinuos, sino que enlaza a su vez entre sí los distintos actos conforme a sus hábitos prácticos. De esto modo, el yo prueba precisamente la consistencia y coherencia de su voluntad al

permanecer en él los hábitos finalistas, que así le hacen posible sintetizar todas sus voliciones, tanto actuales como posibles.

Efectivamente, en el acto de querer un fin hay una implicación del yo mismo que se lo propone. Querer es querer-yo. El yo perdura en los actos de querer, pero no como una identidad estática meramente supuesta, ni tampoco simplemente como el centro de irradiación de los actos (el “yo puro”), sino como modificándose y creciendo gracias a ellos. Sin embargo, a nosotros nos parece que esto último no está suficientemente indicado por Husserl, aunque es su corolario lógico. En el próximo capítulo veremos con más detalle este proceso capital para la ética. Lo que ahora interesaba sacar a la luz es que el tránsito de los valores a los fines no se efectúa por sí solo, sino que precisa de una voluntad que los traduzca en convicciones personales unitarias y, posteriormente, en guías para la acción. La unidad moral de la persona y su actuación correspondiente requieren hacer frente —mediante el auto-dominio— a la disgregación de las diversas áreas de actividad, donde falta un proyecto moral unitario. Y en esta tesis late el ideal universal de vida racional (en todas las parcelas de actividades), de una racionalidad que ejerza verdaderamente su función orientativa y unificadora.

Tras lo dicho se entiende bien que la práctica material no solo proponga leyes específicas para tipos de actos de querer o acciones, ni señale únicamente fines que es bueno y correcto realizar. Ante todo, ha de presentar una ley moral fundamental y el fin universal correspondiente. Ya vimos antes, en efecto, que la ética es la ciencia apriórica de la razón práctica —querer y fines— en general, no solo con carácter particular como sucede en las diversas artes. En estas, “en ningún caso se sigue cuestionando y sopesando si, y en qué medida, es en verdad (un fin) digno de ser pretendido”¹⁶. La ética, en cambio, se dirige al fin último debido o absoluto, partiendo del hecho de que ningún fin particular puede determinar con exclusividad toda la actividad humana. Más bien, los fines particulares coexisten en el hombre, y la cuestión ética es su convergencia en el fin absoluto unitario, “en la medida en que la ética enjuicia en nuestra actuación toda posición de un fin desde el punto de vista de lo absolutamente

16 EE, p. 5.

debido”¹⁷. En relación con el fin último debido, todos los demás fines legítimos son derivados, relativos y han de poder ser referidos a él según leyes de la razón práctica.

“Así pues, es manifiesto que tiene que haber una ciencia normativa que inspeccione los fines humanos de modo universal y los enjuicie bajo este punto de vista normativo; con otras palabras, que investigue si son tal como deben ser”¹⁸.

Las preguntas “¿qué debo hacer?”, “¿qué exige de mí la presente situación vital?” o “¿qué es lo conveniente en términos absolutos?” son en última instancia inaplazables. La respuesta que a ellas ofrezca la razón ha de poder formularse en términos de validez universal, y no de mera condicionalidad hipotética.

Pues bien, la ley moral fundamental que Husserl propone (y que también llama “imperativo categórico” para subrayar su necesidad moral) ordena crecer moralmente de modo constante, frente a todo estancamiento en lo ya realizado. Y lo expresa como un “actuar según el mejor saber y la mejor conciencia” (*nach bestem Wissen und Gewissen Handeln*)¹⁹. Esto es, de modo que estén juntamente presentes la función teórica de la razón y la función práctica de la razón de fines: la teórica, como responsabilidad ante los principios que justifiquen la praxis adoptada; y la práctica, consolidando los fines en forma de hábitos activos, directivos y unificadores de las acciones proyectadas desde ellos.

“Por tanto, importa que sea elegido y realizado lo mejor no ingenuamente o por azar, sin certeza normativa, sino precisamente según el mejor saber y la mejor conciencia; y que este ‘según el mejor saber y la mejor conciencia’ haya surgido de la voluntad unitaria fundante, de una vez por todas, de la vida ética, y que haya llegado a ser imperativo categórico que conduzca habitualmente toda la vida. Todo querer bueno es por tanto su consecuencia, motivado por él; aunque, por otro lado, cada querer

17 EE, p. 24.

18 EE, p. 6.

19 Sobre el alcance del imperativo categórico en Husserl cf. CRESPO, M., “Husserl on Personal Aspects of Moral Normativity”, *Ethical Perspectives*, 4 (2015), Leuven, 699-722.

bueno sólo sea posible contando con su motivación especial y con sus motivos axiológicos especiales que la situación singular conlleva como materia determinante. Únicamente ella (la materia determinante) puede aportarlos (los motivos), y sólo ella puede otorgar su dirección determinada a una voluntad racionalmente determinada”²⁰.

“De acuerdo con esto, el carácter fundamental de una vida humana que pueda pensarse como del más alto valor es un *imperativo absoluto*. Cada hombre se encuentra —habrá que decir con la fórmula kantiana— bajo un *imperativo categórico*. Sólo puede ser ‘hombre verdadero’, valorable como bueno sin más, en la medida en que voluntariamente se somete a sí mismo al imperativo categórico; a este imperativo que, por su parte, no dice otra cosa que: ‘Sé hombre verdadero. Conduce tu vida de modo que siempre puedas justificarla en la evidencia. Vive en la razón práctica’”²¹.

De manera que el imperativo moral concierne a la vida entera en su conjunto, es decir, en tanto que conducida por el hombre a través de los hábitos más globales. No atañe solo a una u otra parcela de su actividad. Así, por ejemplo, el mandato ético abarca también la actividad científica, la económica, la artística, etc. enderezándolas hacia el bien del hombre.

En concreto respecto a la actividad científica, Husserl afirma que no hay auténtica ciencia sin conciencia. De esta manera se opone a la disociación entre el interés teórico y el práctico (al modo kantiano). Por un lado, la fundamentación cognoscitiva se engloba en la praxis; por otro, la praxis invoca razones que justifiquen el modo de proceder. De hecho, los intereses científicos han tenido su origen en urgencias prácticas (por ejemplo, los egipcios crearon la geometría para medir las crecidas del Nilo con el fin de contenerlas, la juris-prudencia fue elaborada para satisfacer los casos prácticos que se salían de lo ordinario, la misma ética se desarrolló para justificar las opiniones morales comunes o *endoxa* frente a costumbres extrañas, etc.). Como vimos, Husserl advierte que

20 EE, p. 253.

21 RHC, pp. 37-8 (36).

la distinción entre teoría y práctica es relativa, puesto que la actividad teórica es actividad, y por lo tanto praxis²².

Por otro lado, el hombre puede también renovarse moralmente, abandonando los fines vitales que descubre insuficientes. Una renovación que es posible mediante la relativización de ellos desde un fin más comprensivo, un fin superior que se haga cargo de la vida como totalidad. Así, los fines parciales solo adquieren su condición ética personal cuando se incorporan al valor moral absoluto, ya que por sí solos únicamente fundan imperativos condicionados o hipotéticos para la acción libre.

“Para el ser humano que se ha elevado al estadio ético, todas las formas de vida susceptibles de valoración positiva pueden seguir siendo valiosas sólo en razón de que se ordenan a la forma de vida ética y de que en ella encuentran no ya una conformación adicional, sino también la norma y el límite de su último derecho.”²³.

Con todo, el imperativo categórico no señala ni exige un ideal de perfección absoluto o asintótico, por así decir, sino adecuado a las posibilidades del ser humano. Puesto que se trata ya de la ética material, Husserl tiene en cuenta también las condiciones reales del sujeto moral humano, y una ineludible circunstancia es cierto estado inicial de imperfección como punto de partida. Dicha situación originaria, junto a la necesidad constitutiva de mejorar solo paulatinamente, reclama un avance progresivo que recapitule cada vez lo anteriormente alcanzado y abra al sujeto metas nuevas y superiores. El imperativo categórico —o la ley moral fundamental— no es ni depende, pues, de una opción eventual y pasajera, sino que consiste en un “tener que” actuar de acuerdo con el ideal humano de perfección, optando por él como abarcante de toda la vida. Se cifra, por consiguiente, en una lucha siempre renovada por la superación de uno mismo. Una lucha que se forja en la pugna con resistencias de

22 Sobre el enlace entre la razón teórica y práctico-normativa a través de la razón axiológica y la voluntad, en contraposición al planteamiento psicologista de W. Wundt, cf. ALVES, P.M.S., “Razón práctica. Reflexiones husserlianas”, *Investigaciones Fenomenológicas*, 2011, pp. 11-33.

23 RHC, p. 30 (29).

distinto signo, y en cuya base se halla la condición personal y libre del hombre.

“Pero como hombre libre él puede contemplar en conjunto su vida entera, y a la vista de la totalidad hacer una opción que sea su opción universal de vida; puede ver con evidencia que se halla bajo esta norma incondicionada de valor y que la norma no se cumple de suyo, sino que está en su poder el cumplirla, el adoptar una voluntad universal conforme a la norma. En definitiva, puede reconocer que se halla bajo el imperativo categórico de adoptar tal opción de vida y que sólo se hace bueno si hace suyo el imperativo en su voluntad”²⁴.

En conclusión, considerando así la ética práctica como una ética de fines, Husserl no duda en hablar del fin apuntado por la norma moral incondicional como un fin último, es decir, no relativizable. Y extrae de aquí dos consecuencias:

La primera es el carácter universal de la capacidad de querer o de proponerse fines, la voluntad. En vez de estar sumida en la corriente de las vivencias, en la voluntad se manifiesta el yo de un modo universal; esto es, como quien en principio volvería a querer y a actuar de semejante modo dadas las mismas circunstancias. Y ello, sin embargo, manteniendo la libertad que posee la voluntad para poder refrendar o inhibir cualesquiera decisiones anteriores, ya que es un querer libre en crecimiento y en renovación continua. Por otro lado, es ya claro también que la universalidad de la voluntad significa que se propone fines que atraviesan, como con una misma dirección, todos los distintos y variables actos voluntarios particulares.

“En el tránsito de su consideración de unas a otras flores, no existe para el que ama así ninguna ruptura del tema, más bien se mueve conscientemente dentro de la unidad del mismo tema universal (...). También naturalmente en la esfera de la voluntad, según la cual un yo tiene sus direcciones de la voluntad permanentes, y correspondiendo a ello tiene su fin (*Zweck*) en el objetivo (*Ziel*) permanente de la voluntad. Aquí reside la universalidad en el querer y en la habitualidad del querer. El

24 RHC, p. 48 (44-5).

cumplimiento de los fines universales se realiza en los fines especiales subordinados y en su cumplimiento”²⁵.

La segunda consecuencia es que los actos de querer y proponerse fines están acompañados por las respectivas tendencias (*Streben*) hacia ellos. Tendencias que, como tales, aspiran de suyo y siempre a su realización. Las tendencias básicas primordiales son intencionalmente trascendentes y se sitúan en el plano de la pasividad. Pero, como veremos mejor luego, esas tendencias pasivas requieren — e incluso tienden propiamente a ello — ser asumidas activamente por la voluntad, es decir, ser elevadas e integradas en el plano superior del querer activo. De esta manera, paralelamente a la estructuración de los actos voluntarios y de los fines, la tendencia correspondiente al querer universal — y a su fin último respectivo — integra las tendencias parciales. En último término, también en relación con Dios, fin último trascendente, se da una satisfacción referida a la vida en su conjunto (*eine totale Befriedigung*). La voluntad entraña, entonces, una ambivalencia al tender tanto al fin fundamental y último, como a los fines parciales variables que debe subsumir bajo aquél²⁶.

“Todo vivir se realiza en el tender en el más amplio sentido, y en tal medida es práctico; se realiza pasivamente — como vivir — en los impulsos tendenciales, o activamente — como vivir voluntario propio — en los actos del yo”²⁷.

No queremos terminar este capítulo sin señalar sumariamente dos limitaciones o deficiencias — según creemos — en el sistema propuesto por Husserl. Se trata, en primer lugar, de que el fenomenólogo no siempre conecta bien los valores y las normas, las proposiciones axiológicas y las prácticas. En concreto, señala un paralelismo entre la contrariedad axiológica y la deontológica que no es tal. Es decir, si se toman dos proposiciones axiológicas contrarias, se tendrá que algo es valioso y su contrario es disvalioso. Ahí el juicio contrario anula o niega sencillamente el valor de algo. Pero resulta que el traslado de esto al terreno práctico del deber no es paralelamente equivalente. La propo-

25 PhPs, p. 413.

26 Cf. VARGAS BEJARANO, J. C., *Phänomenologie des Willens. Seine Struktur, sein Ursprung und seine Funktion in Husserls Denken*, Peter Lang, Frankfurt, 2006.

27 EE, p. 248.

sición contraria a una norma es también la negación de ella, pero ello no implica la anulación de la normatividad del deber, sino un deber de signo contrario (o sea, “no debe” en el sentido de “debe que no”, y no en el sentido de “no hay el deber”, que sería el juicio no contrario sino contradictorio).

Pero, en segundo lugar, también cabe albergar serias dudas respecto a la relación general entre valores y deberes. Del pensamiento ético de Husserl se infiere la tesis de que todo deber nace de un valor. La ética fenomenológica de Scheler y de Hartmann sostienen explícitamente esta idea, e incluso la inversa — o sea, que todo valor engendra un deber — y también que toda virtud se refiere a valores. No es nada seguro que Husserl suscribiera estas dos últimas afirmaciones, pues reconoce la esfera de lo valioso como más amplia que la de los deberes, y de la virtud moral como tal no habla. Cabe encontrar evidencias en contra de esas afirmaciones de los partidarios de la ética del valor²⁸. Pero tampoco se libra de crítica la sola tesis de que todos los deberes hallan su fuente en valores — que nada tiene que ver con el hecho evidente de que cumplir deberes sea valioso —. En efecto, una mirada atenta descubre que hay deberes que se fundan en aspectos de la realidad que, sin embargo, no son valores. Así lo manifiesta el profesor Rodríguez Duplá: “En este número [de esos aspectos de la realidad] se cuentan las relaciones familiares o de amistad, la propiedad, la responsabilidad (o autoría) de un hecho, la potestad, las promesas y muchas otras. Lo decisivo es que, aun concediendo que esas entidades pueden llegar a ser portadoras de valores de distintas índoles (cosa nada clara), no es en atención a esos valores por lo que estamos obligados a obrar de esta o aquella manera, sino en atención a los aspectos de la realidad reseñados”²⁹.

28 RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor. Investigaciones éticas*, Tecnos, Madrid, 1992, pp. 240-4 y 245-7.

29 Idem, pp. 236-7.

Capítulo 5.

HACIA LA PERSONA COMO SUJETO LIBRE Y DIGNO

En el capítulo anterior ha asomado varias veces la necesidad de hablar propiamente de la persona como sujeto moral. El alcance de esta necesidad para la filosofía fenomenológica es mayúsculo, pues al principio se propuso investigar únicamente los actos en cuanto vividos, y ahora se plantea abordar algo de tanta densidad ontológica como el sujeto personal de esos actos. Pero el caso es que Husserl se fue dando cuenta paulatinamente de que el sujeto —o la persona humana— comparece también de alguna manera como dato fenomenológico, y comparece ante todo en el ámbito y planteamiento precisamente moral.

A continuación trataremos de recorrer —de la mano de Husserl— ese camino que va de los actos a la persona humana. Y puesto que ese recorrido transita por y a través del mundo moral, aparecerán nociones tan nucleares y tradicionales en la ética como son las virtudes y el ideal moral personal. Además, ya antes se ha apuntado asimismo la principal clave para el desarrollo de ese tránsito. Una clave que es, por así decir, doble y central en toda la fenomenología en general, como vimos al principio: por un lado, el cumplimiento de intenciones y, por otro, la cooperación de dinamisismos pasivos y activos en esa síntesis de cumplimiento.

5.1. Del yo-puro al yo-habitual

5.1.1 El yo-puro como centro indeterminado

Como ya sabemos, Husserl comienza su fenomenología —su estudio de los fenómenos de la conciencia— con la descripción de los

actos. Por eso, en la quinta de sus *Investigaciones lógicas* todavía no se llega al sujeto o yo. E incluso su autor se resiste a admitirlo en réplica al neokantiano Natorp. En cambio, en *Ideas I y II*, así como en las *Meditaciones cartesianas*, se llega al ámbito del yo o de la subjetividad consciente mediante la reducción trascendental. Husserl lo ve de la siguiente manera: al reducirse la consideración al acto mismo sin tomar posición acerca de la existencia del objeto al que se refiere, dicho acto muestra también su polo subjetivo, que es la conciencia de un yo. O dicho de otra manera, así como el objeto está presente en cada uno de sus distintos sentidos y actos a él referidos como su punto común de convergencia, análogamente el yo se vive en cada uno de sus actos como punto de partida de ellos. Y del mismo modo que el objeto no añade una nueva connotación al sentido mentado ni al acto de mentarlo, el yo tampoco aporta ningún contenido descriptivo adicional. Por eso, el yo al que se llega es una conciencia pura, un yo-puro o vacío de contenido materialmente indescriptible. Sin embargo, es un yo que se advierte bien por una serie de funciones que ejerce, a saber: conectar las vivencias actuales de la conciencia con las inactuales también conscientes a modo de trasfondo; responder a los estímulos antes de la configuración objetiva de estos; llevar a cabo el enlace entre los diversos escorzos perceptivos, ya que estos no se continúan entre sí unívocamente; etc.

“El yo parece estar ahí constantemente, incluso necesariamente, y esta constancia no es patentemente la de una vivencia estúpidamente obstinada, la de una ‘idea fija’. Por el contrario, es algo que pertenece a toda vivencia que llega y transcurre; su ‘mirada’ se dirige ‘a través’ de cada *cogito* actual a lo objetivo. Este rayo de mirada cambia con cada *cogito*, brotando de nuevo con el nuevo y desapareciendo con él. Pero el yo es algo idéntico”¹.

Se trata de un yo que permanece constante y que, viviendo solo en sus actos, no se confunde con ninguno de ellos ni con su suma. Antes bien, es un yo que trasciende sus actos en su realización. Husserl lo llama significativamente “trascendencia en la inmanencia”. Puede compararse al centro o foco de irradiación de los actos conscientes plu-

1 Id I, p. 132 (137).

rales y diversos. Y como inseparable que es de sus actos, el yo-puro únicamente puede ser encontrado en ellos. Ni las vivencias intencionales son separables del yo-puro, ni este es separable de sus modos de vivir.

“Abstractamente, no puede ser pensado como algo separado de sus vivencias, de su ‘vida’ —tal como, a la inversa, estas vivencias no son pensables a no ser como el medio de la vida del yo”².

“Pero con todo este peculiar estar entretelado con todas ‘sus’ vivencias, no es el yo que las vive nada que pueda tomarse *por sí*, ni de que pueda hacerse un objeto *propio* de investigación. Prescindiendo de sus ‘modos de referencia’ o ‘modos de comportamiento’, está perfectamente vacío de componentes esenciales, no tiene absolutamente ningún contenido desplegable, es en sí y por sí indescriptible: yo puro y nada más”³.

Ni tampoco puede el yo ser objetivado por completo en un acto reflexivo, ya que es él mismo quien habría de llevar a cabo esa presunta objetivación. En este sentido, el yo-puro es el límite de toda objetivación posible; es, por así decir, la subjetividad originaria. Sin embargo, esto no excluye que se capte a sí mismo de modo originario o atemático, pero real y objetivamente.

“El yo puro es susceptible de ser puesto objetivamente por el yo puro, idénticamente el mismo. *A la esencia del yo puro pertenece, pues, la posibilidad de una captación originaria de sí mismo, de una ‘percepción de sí mismo’*”⁴.

Por otro lado, como los actos proceden solo del yo, corren a su cargo los desplazamientos de la atención. Variaciones tanto de unas a otras constelaciones de objetos, organizadas por él mismo, como de unas a otras actualizaciones conscientes (sea recordando el pasado, sea proyectando imaginativamente el futuro). De este modo, a la indefinición descriptiva del yo-puro corresponde (en el correlato objetivo) la indefinición del horizonte mundano sobre el que se destaca —según el orden espacial— el objeto percibido y —según el orden temporal— las

2 Id II, p. 135 (99).

3 Id I, p. 190 (195).

4 Id II, p. 137 (101).

vivencias acotadas dentro del flujo consciente. Por cierto, es justamente este más allá espacio-temporal del mundo objetivo lo que explica que las objetivaciones vividas y cumplidas por el yo sean “perspectivas” indefinidamente desplazables. Lo cual supone un primer encuentro con la trascendencia del mundo, ya que ni los objetos percibidos exteriormente, ni las vivencias hechas presentes por el yo se sustentan a sí mismos.

5.1.2. *El yo-habitual como sujeto determinado*

Pero Husserl da pronto un paso más en la caracterización del yo. Se trata de que cada yo va logrando, con los actos que ejecuta, una suerte de estabilización que lo hace reconocible en su singularidad. Se convierte así en sujeto lógico de los predicados que son sus mismos actos. Unos predicados que se incorporan a él, caracterizándolo, y que pueden incrementarse con nuevas cualificaciones. El yo ya no es solo un centro vacío de irradiación simultáneo con sus actualizaciones. Ahora se le descubre como implicado con y en todas aquellas determinaciones predicativas que le advienen con la realización de sus actos. Es un yo determinado y con contenido, por así decir. Queda permanentemente acuñado por dichos predicados y él mismo anticipa, desde ellos, los actos siguientes. A este yo lo llama Husserl el yo-habitual, en el sentido de que contiene hábitos —o predicados habituales— de modo pasivo, a diferencia de los hábitos activos, como veremos más adelante.

“De modo inverso, cada nuevo acto de la voluntad repercute también en el carácter; deja un sedimento en el dominio de lo habitual, el cual a su vez actúa luego de nuevo sobre la praxis futura”⁵.

“Ahora bien, hay que observar que *este yo centrípeto no es un vacío polo de identidad*, sino que, en virtud de la ley de la ‘génesis trascendental’ gana una nueva propiedad duradera con cada acto de un nuevo sentido objetivo irradiado por él. Si, por ejemplo, en un primer momento me resuelvo en un acto de juicio por

5 EE, p. 8.

una existencia y una esencia, este fugaz acto pasa, pero desde este momento y *duraderamente soy el yo 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 'tornar' 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 hábito duradero. Igualmente sucede con toda clase de resoluciones, valorativas y volitivas. Yo me resuelvo y la vivencia, el acto, transcurre, pero la resolución perdura. Lo mismo si, tornándome pasivo, me hundo en la torpeza del sueño, que si vivo en otros actos, la resolución prosigue teniendo vivencia. Correlativamente, yo soy en adelante el resuelto de ese modo, y lo soy mientras no abandone, en cuanto soy un yo, la resolución"⁶.

Es decir, si las habitualidades me incrementan noemáticamente (en cuanto a contenidos), es porque poseo previamente una unidad habitual en cierto modo oculta o implícita, es decir, porque soy un yo "para mí mismo"; y, de esta manera, el yo se incrementa entonces también noéticamente (en cuanto a actos).

"Si soy el mismo que soy, entonces la toma de posición no puede más que 'permanecer' y yo permanecer en ella"⁷.

Llamo mía a la vivencia no simplemente porque la ejecuto, sino porque queda en mí, y este "mí" es, por tanto, algo más que el yo del que irradian los actos. Por eso, cuando vuelvo a dicha vivencia en actos de recuerdo, "me" reconozco en la misma. Por tanto, el yo no es solo el que ejecuta tal acto, ni el que noemáticamente es recordado como quien lo ha ejecutado, ni tampoco se reduce noéticamente al sujeto del acto que recuerda; sino que tiene más bien una unidad que subyace a estas

6 MC, pp. 120-1 (100-1).

7 Id II, p. 149 (112).

diferencias y va más allá de los actos. Se apropia sus actos, en vez de meramente cumplirlos⁸.

Así pues, a diferencia del yo-puro, que es equivalente — como yo o sujeto — en todos los yoes humanos, el yo-habitual se descubre ya individualizado. Tiene un estilo propio de conducirse, pues está singularizado en sus determinaciones. Pero Husserl advierte que todavía no es persona en su sentido propio, como sujeto ontológico. Pues el yo-habitual deriva de algún modo del yo-puro en tanto que producto suyo, esto es, en su ser relativo a los actos singulares que el yo realiza desde su previa indeterminación. Sin embargo, sí se encuentra, desde luego, más cercano que el yo puro al yo-personal, ya que los predicados que le constituyen no forman un mero cúmulo, sino que existe entre ellos una conexión peculiar: una relación que no es lógica ni natural, sino estrictamente biográfico-narrativa (donde los hábitos pasivos cooperan ya con los activos). Así, si realizo un acto, es porque he realizado antes otro acto y en vista de la realización futura de un acto nuevo. Por ejemplo — y como se verá mejor luego —, mi decisión actual se vincula a la decisión anterior que tomé y contiene implícitamente decisiones posteriores, remitiendo al “porqué” que enlaza unas y otras a la singular e intransferible biografía.

“El *ego* se constituye para sí mismo en la unidad de su ‘historia’, por decirlo así”⁹.

“Todas mis intenciones (...) forman en su movimiento una unidad, no una yuxtaposición; todas son irradiaciones de mi ‘voluntad’ unitaria, de mi ser unitario. Yo, el yo 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, el ser con esta voluntad, no es el momentáneo acto de voluntad, sino que cada acto es en sí también la puesta en marcha o reasunción de una voluntad, de una voluntad persistente, de un aspecto del yo persistente”¹⁰.

8 Cf. HOUSSET, E., *Personne et sujet selon Husserl*, PUF, Paris, 1997.

9 MC, p. 131 (109).

10 KB, p. 470.

Esta conexión narrativa se convierte en un actuar consecuente en el yo —que a priori sigue siendo el mismo— cuando mantiene los motivos que inicialmente provocaron una toma de posición (sin que ese mantener mismo tenga que ser constituido vivencialmente).

“También soy, y *a priori*, el mismo yo, en tanto que en mis tomas de posición soy necesariamente consecuente en un sentido determinado”¹¹.

5.2. El yo-puedo como esfera de posibilidad de acciones

El yo-puedo se diferencia de los niveles anteriores en que incorpora el mundo, como posibilidad de acción, en el que el yo se encuentra antes de toda objetivación. Su ámbito se extiende desde la conciencia de poder actuar en cuanto organismo (o cuerpo viviente) hasta la de ser capaz de actos de querer o acciones voluntarias. En realidad, la mayoría de las veces no es fácil saber dónde trazar la separación, pero claramente se trata de niveles diversos de “poder” actual por parte del yo, si bien mutuamente implicados.

Aquí se trata, en realidad, del desarrollo de una idea general de la fenomenología ya mencionada al principio, a saber, que la intencionalidad activa se edifica sobre un subsuelo de diversas relaciones pasivas que prefiguran las objetividades de las intenciones activas. En la actividad cognoscitiva, los apareceres intencionales se suceden dentro de un horizonte inducido por apareceres pasivos anteriores. Análogamente, en el orden del querer o de lo voluntario, la pasividad (claro está que nunca total) se halla en los movimientos cinestésicos y tendenciales en general. Movimientos que se desencadenan sin la intervención activa del yo y que se traducen posteriormente en un yo-puedo, el cual no es distinto —sino que está en otro plano— del yo que dirige activa y voluntariamente sus actos. Es decir, en el ámbito teórico, las sospechas, dudas, presunciones, etc. se interponen y prefiguran el conocimiento; y del mismo modo, las tendencias, aspiraciones, pretensiones, etc. ofrecen, en el ámbito práctico, un espacio de juego para la conducción libre

11 Id II, p. 148 (112).

de los actos voluntarios y del cual la voluntad extrae sus motivaciones. Ambos procesos pueden expresarse predicativamente gracias a los actos objetivantes y a la intrínseca orientación teleológica de esos mismos procesos.

5.2.1. *El yo-puedo orgánico o cinestésico*

En cuanto organismo, el yo-puedo es consciente de las sensaciones que integran el cuerpo vivo propio — viviéndose — y que son elementos auxiliares imprescindibles, por así decir, en cualquier percepción de cosas¹². Husserl denomina a todas esas sensaciones en general con el término “cinestesias” (que la medicina emplea solo para el sentir el propio movimiento). En virtud de ellas, el sujeto se acomoda por sí mismo a sus posibilidades de orientación y movimiento sin objetivarlas previamente. El yo-puedo es primario — como el yo puro —, al no depender de ninguna de sus actualizaciones conscientes o actos. Antes bien, se halla implicado originariamente en todo acto de toma de posición y de orientación en el mundo. Por eso no se da a sí mismo en ninguna percepción interna, sino que es inobjetivable. Sus comportamientos son espontáneos, y es también condición del paulatino descubrimiento del mundo percibido mediante escorzos o perspectivas.

“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’, lo que obviamente no es fácil de distinguir del caso del arbitrio en sentido estrecho”¹³.

Esa originariedad del yo-puedo explica que no sea, por tanto, un poder que se despliegue al modo de la causalidad física. El yo-puedo es, más bien, un poder que depende del cuerpo vivo (u organismo) como integrado en el sujeto consciente y que se manifiesta en su actuar subjetivo en el mundo. Y el cuerpo vivo no se conduce según

12 Para este tema en general, cf. SERRANO DE HARO, A., “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo”, *La posibilidad de la fenomenología*, IDEM (ed.), Universidad Complutense, Madrid, 1997, pp. 185-216.

13 Id II, p. 306 (258).

leyes de la naturaleza ni está sometido a ellas como un cuerpo natural e inerte más.

“Aquí entran de nuevo en consideración los movimientos del *cuerpo* y de los ojos no como procesos *reales* de la Naturaleza, sino que me está peculiarmente presente un dominio de libres posibilidades de movimiento, y al ‘*yo puedo*’ le sigue, conforme a los estímulos y tendencias imperantes, un ‘*yo hago*’”¹⁴.

Por otro lado, la identidad y peculiaridad del yo-puedo se advierte en que sus movimientos corpóreos espontáneos (tales como la adaptación de la retina a las condiciones exteriores de visibilidad, o la disposición de los miembros para levantarse, o el acomodamiento de la propia estatura a la altura del vano de la puerta abierta antes de cruzarla, etc.) no son simples movimientos reflejos, sino que proceden del yo encarnado y situado, y lo manifiestan precisamente como cinestésico. Mientras que el yo-puro tiene al mundo como horizonte, donde los objetos percibidos adquieren su figura y se remiten entre sí, el yo-puedo tiene el mundo como supuesto, como espacio para el desplazamiento en relaciones de proximidad y lejanía relativas al cuerpo vivo propio como punto inicial para la orientación entre los objetos.

“Todo ser espacial aparece necesariamente de tal modo que aparece más cerca o más lejos, como arriba o abajo, como a la derecha o a la izquierda. Ello vale respecto de todos los puntos de la corporeidad fenoménica, que a su vez tienen, en relación unos con otros, sus diferencias con respecto a esta cercanía, a este arriba y abajo, etc., los que como tales son aquí cualidades de aparición peculiares que se escalonan como dimensiones. Ahora bien, el cuerpo tiene para su yo el distintivo peculiaridad de que porta en sí el *punto cero* de todas estas orientaciones. Uno de sus puntos espaciales, que incluso puede no ser un punto realmente visto, está siempre caracterizado en el modo del aquí central último, esto es, un aquí que no tiene ningún otro fuera de sí en referencia al cual él fuera un ‘*allí*’”¹⁵.

14 Id II, pp. 263-4 (216).

15 Id II, p. 198 (158).

De este modo, el yo-puedo inicial manifiesta la subjetividad del cuerpo vivo o propio. Una subjetividad que es, por cierto, indisociable del carácter físico-objetivo de dicho cuerpo. Es decir, en el mismo cuerpo propio, dado a la percepción visual y táctil como una cosa física, es donde experimentamos las sensaciones visuales y táctiles. Así, no solo lo veo y palpo —dentro de ciertos límites—, sino que también veo con él y palpo con él. Tal duplicidad o dualidad objetivo-subjetiva conviene en sentido estricto y más propio al órgano del tacto, en tanto que acusa las sensaciones y percepciones táctiles pero a la vez llega a poseer él mismo las cualidades acusadas (por ejemplo, la mano derecha al contacto con la mano izquierda hace simultáneamente de receptora de las propiedades de esta y de transmisora de las poseídas como propias). Esta capacidad de retroversión del tacto, por así decir, difusamente instalada por todo el cuerpo y concentrada en las manos, no está presente en el órgano de la vista. El ojo se sitúa siempre a la conveniente distancia de las cosas vistas y está localizado orgánicamente de un modo preciso. Por ello, el órgano visual —a diferencia del tacto— no es visualizado en el acto de ver, y, además, no se le comunican las propiedades visibles de aquello que ve. En el tacto, la mano se calienta al contacto con la superficie caliente; pero el ojo, aunque puede ser objeto de una observación externa y puede ser tocado y contraído muscularmente, no modifica de ninguna manera el órgano que lo objetiva (el otro ojo que lo ve o el dedo que lo toca).

“No me veo a mí mismo, a mi cuerpo, como me palpo a mí mismo. Lo que llamo cuerpo visto no es algo visto que ve, como mi cuerpo en cuanto cuerpo palpado es algo palpado que palpa. Falta una aparición visual de un *objeto* que ve, esto es, en el que la sensación de luz sea intuita como existente en él. Falta, por ende, la sensación análoga a la sensación de tacto, que es realmente captada con la mano que palpa”¹⁶.

Estos sentidos, como todos los otros sentidos externos, residen en el cuerpo en conjunto en tanto que subjetivo o yo-puedo. De este

16 Id II, pp. 187-8 (148).

modo, el cuerpo no tiene necesidad de coordinar a posteriori unas y otras sensaciones para hacerlas confluir en un mismo complejo visual-táctil-acústico. Más bien, las sensaciones respectivas de cada órgano están referidas, desde su inicio, a la cosa material que es extensa, coloreada, resistente al tacto, sonora, etc. Y en el caso del cuerpo propio, lo que percibo en él es lo que previamente se me ofrece al tacto en sus órganos receptores, sin tener que cumplir para ello ninguna síntesis de identificación. En consecuencia, el tacto es el órgano originariamente adecuado al cuerpo en su globalidad; lo propio de este sentido es una sensibilidad difusa por la que se vivencia todo el cuerpo como localizado.

Este poder que revela al cuerpo mismo, y que es la base de su capacidad de actuar, se encuentra con algunas interposiciones que le oponen resistencia. Un primer tipo de ellas viene del propio cuerpo (por ejemplo, cuando la mano está dormida o cuando el organismo no responde). En este caso no hay todavía motivación que saque al poder inicial de su indiferencia constitutiva, porque se trata de mediaciones no objetivamente representadas — como es el caso cuando se trata de motivos —, sino solo prácticamente asumidas al efectuar el comportamiento.

Otras veces lo vivido como resistencia es, en cambio, de tipo lógico o ético (como la vivencia de que no podría juzgar que $2+2=5$ o de que moralmente no debo robar). Aquí sí hay motivación; pero es una motivación que no enlaza entre sí actos posicionales (oponentes) del sujeto, sino que depende de una necesidad interna de los objetos por los que especifican los actos. Necesidad esta que posteriormente, cuando el sujeto objetiva las imposibilidades anteriores, puede hacerse consciente en el modo representativo o no posicional.

Pero cabe también una interposición y a la vez ampliación del propio poder que — esta vez sí — proceda de los motivos y que remita a la persona como el término correlativo que se hace motivar. Llegamos así a un nuevo sentido del yo: el yo-personal en cuanto motivado libremente por fines. Sin embargo, conviene antes detenerse en el nivel del yo-puedo propiamente voluntario, superior al básico cinestésico y auténtico soporte del yo-personal.

5.2.2. *La esfera pasiva del yo-puedo voluntario*

Ya hemos visto que el yo-puedo no designa una posibilidad abstracta, pero tampoco todavía un cumplimiento del querer conducido por la razón práctica; sino que es más bien el campo previo y posibilitante de los actos. Acabamos de considerar este dato en la esfera de los actos mediados por el cuerpo. Ahora vamos a explorarlo en el nivel de los actos voluntarios o libres en general, y no ya solo de los corporales.

Los actos voluntarios no se inician hasta que no se da un propósito de acción más o menos comprensivo y global, pero tampoco sin un cierto suelo pasivo de posibilidad de acción. Para corroborar este dato, basta considerar que el propósito (*pro-pósito*, *Vor-satz*) como acto voluntario expreso no está en condiciones de propulsar por sí mismo la entera dinámica de los actos voluntarios. Pues si se pregunta por qué formo ese acto, no podría responder — cayendo, de lo contrario, en un círculo — que con otro propósito de haberlo formado. La respuesta ha de sumirse en las pasividades de la voluntad, a las que precisamente damos la resumida expresión del “yo-puedo”. Estas pasividades integran todo aquello que me pertenece como querido en cualquiera de sus formas primarias. Formas que van desde un impulso momentáneo hasta una apetencia duradera, o incluso hasta una predisposición que orienta al conjunto de la vida. Todas ellas se viven antes de hacerse conscientes como base de una decisión voluntaria.

En primer lugar, una forma inicial de influencia pasiva procedente de la voluntad se advierte, por lo pronto, en la dirección del conocimiento a través de la atención. El que me fije especialmente en tal o cual cuadro dentro de una galería de pinturas; o que destaque estos o aquellos centros de interés dentro del ensayo que estoy leyendo, mientras que otros me pasen inadvertidos; o que inicie una conversación con tal pregunta en concreto; etc.: estos y otros hechos semejantes solo son posibles si existe un componente voluntario que, sin hacerse temático o consciente, encamine y dirija la atención. Es la misma voluntad pasiva que está latente, asimismo, en la tensa espera del desenlace de un acontecimiento (cuidando de no confundir este fenómeno tenden-

cial con los estados afectivos que normalmente lo acompañan¹⁷). Así se explica la frecuente experiencia en la que alguien identifica, por fin, aquello que andaba buscando sin saber muy bien lo que quería. Semejante vivencia de cumplimiento es la prueba empírica de que, en tales casos, la voluntad tendencial pasiva precedía a la representación del objetivo.

Pero, en segundo lugar, hay otras tendencias que sí son claramente reconocibles, pues se hallan en el trasfondo de una serie de movimientos externos y de hábitos expresables asimismo en la conducta. Por ejemplo, los movimientos automáticos de accionamiento de un vehículo al conducirlo se interpretan en general como conducción activa del mismo; o la inconsciente formación sintáctica de las frases al hablar responde a la tendencia a expresar un pensamiento. Cuando la pasividad de la voluntad que pone en marcha tales movimientos se convierte en voluntad directiva conducida por el yo, tiene lugar una modificación análoga a la que se da en la esfera teórica. A saber, así como allí la creencia espontánea se trasforma, mediante el juicio, en un acto de afirmación o negación, aquí, paralelamente, la espontaneidad de la tendencia vivida pasivamente se convierte, gracias a la intervención del yo, en voluntad que confirma o rechaza. Los actos libres son patentemente los segundos (los que confirman o rechazan), pero necesitan de los primeros (los pasivos) para montarse sobre ellos —por así decir— y corroborarlos o inhibirlos, e incluso para señalarles la medida racional o el “hasta dónde”.

Examinado desde el lado opuesto —el noemático—, la voluntad explícita de fines no depende únicamente de un propósito voluntario primero, sino que viene acompañada de la tendencia previa hacia esos fines desde la pasividad. Esta tendencia previa busca su satisfacción en el logro del fin cuya prefiguración tendencial posee ya originariamente. En las capas inferiores se superan resistencias, se alcanzan objetivos parciales, se resuelven pugnas entre impulsos direccionales incompatibles, etc.; pero hasta que el yo-personal —del que ya pronto hemos de hablar— no incorpora las tendencias y las configura con su sello inconfundible, no interviene la libertad de la persona.

17 Cf. VARGAS BEJARANO, J. C., *op. cit.*, pp. 224 y ss.

“Pero en el nivel superior, en el de la libre espontaneidad, el sujeto no es ya, como en el inferior, un mero escenario pasivo de la pugna entre motivos enfrentados, cada uno con su fuerza particular. Aquí el sujeto contempla en conjunto su vida, y como sujeto libre aspira a conciencia, y de distintas formas posibles, a configurar su vida como una vida satisfactoria, vida ‘dichosa’”¹⁸.

La libertad aparece en la capa superior porque está asentada en la estructura personal del hombre, y se sobrepone no solo a las motivaciones de la pasividad voluntaria, sino también a las vivencias y a la ley de su incesante fluir inmanente.

“El yo personal es libre, se decide como se decide, pero puede también decidirse de otro modo. Es decir, no es un escenario pasivo de vivencias entre las que aparecieran las decisiones y en el cual transcurrieran todas las vivencias según una ordenación regular fija, tal que se pudiera llegar a ver en ellas las decisiones según leyes esenciales y empíricas”¹⁹.

Es revelador que, muchas veces, el lenguaje usual designe igualmente como “querer” los actos voluntarios propositivos y las tendencias pasivas teleológicas. Ciertamente, el objeto de la voluntad incluye también, por extensión, los objetos de los apetitos inferiores una vez que la voluntad los sanciona. Y, por eso, las tendencias y acciones comprendidas en estos apetitos pueden considerarse también voluntarias —como hace Aristóteles²⁰— en la medida en que pueden asumirse y encauzarse, eso sí, según una medida racional.

Expresándolo en su terminología, Husserl tiene en cuenta las dos capas (la pasiva o sin conciencia del yo, y la activa o guiada por el yo) como convergiendo en el querer voluntario.

“El análisis de la estructura del presente primitivo nos conduce a la estructura del yo y a la capa inferior —que funda de continuo a aquella (estructura)— del afluir sin el yo. La pre-

18 RHC, pp. 26-7 (25).

19 ZPhI II, p. 21.

20 “También las acciones que proceden de la ira y del apetito son propias del hombre; por tanto, es absurdo considerarlas involuntarias”, ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, III, 1111b 1-3.

gunta consiguiente por lo que hace posible y está supuesto en la actividad sedimentada reconduce este afluir a lo radicalmente previo al yo”²¹.

La conexión teleológica entre los fines propuestos gana ahora, gracias a esta noción ampliada de lo voluntario, una nueva dimensión. Según esta concepción, el querer voluntario apunta a un fin comprensivo que se extiende a toda la vida humana, insertando en esta teleología también los fines tendenciales: desde los morfogenéticos hasta los que van ligados al desarrollo natural del hombre en todos los niveles, incluyendo los fines trascendentes que, según Husserl, posee asimismo la intencionalidad pasiva o latente.

“La intencionalidad de los impulsos tendenciales tiene un fin trascendente”²².

Por eso es lógico que la consecución del fin voluntario unificador de la vida traiga consigo una dicha congruente con el entero dinamismo de las aspiraciones humanas (o sea, connaturales al ser humano); una satisfacción que, por tanto, colme todos los movimientos tendenciales parciales.

El análisis que se impone a continuación consiste en desentrañar cómo se efectúa el tránsito de las motivaciones pasivas al acto decisorio de la voluntad, apto y necesario para dar curso a una acción. En la primera fase, como hemos visto, a lo más que se llega es a un deseo explícito, que resuelve las eventuales pugnas entre motivaciones parciales. Pero el deseo se refiere a lo posible en general, le falta la toma de posición práctica o “*fiat!*” de la voluntad. Es necesario, en definitiva, aquello que convierte el deseo en algo realizable, ajustado al yo-puedo efectivo, y que es característico de la fase definitiva de la acción. Por tanto, el yo-puedo es precisamente lo que hace de enlace entre los dos momentos, el pasivo y el activo: en el primero, como posibilidad motivada todavía sin contrastar; en el segundo, como posibilidad modalizada (como verosímil, probable, problemática, etc.) en un horizonte de realización donde confluyen las habitualidades, tomas de posición e intereses prácticos del yo. Y el desarrollo

21 ZPhI III, p. 598.

22 Ms, E III 5, VI.

de la acción voluntaria nos descubre un nuevo sentido o plano del sujeto: el yo que es ya propiamente personal y libre.

5.3. El yo-personal motivado libremente por fines

5.3.1. El plano libre y personal de la motivación

El tránsito al yo en relación con los motivos pone de manifiesto, por primera vez, el relieve ontológico de ese yo como persona.

“Este yo (el yo puro) no es una *realidad*, por tanto no tiene propiedades *reales*. En cambio, el yo *personal* es una *realidad*”²³.

En efecto, si bien los motivos se presentan a primera vista como meros correlatos objetivos o noemáticos de una conciencia objetivante, poseen asimismo fuerza motivacional. Y esta únicamente puede ser eficaz para un yo consciente que no sea solo simple polo inobjetivo para que comparezcan los motivos. Más bien, el yo está ejerciendo ahora su eficacia — como persona real — en distintos estratos o niveles al hacerse motivar en uno u otro de ellos por los motivos objetivos que tiene ante sí. De manera que es la persona quien, en realidad, presta fuerza motriz a los motivos; y, correlativamente, de la objetividad de los motivos proviene la dirección u orientación valorativa que los caracteriza. Este ser fuente de fuerza confiere al yo su carácter personal y, además, un valor supremo.

“El valor más elevado lo representa la persona, que habitualmente le confiere a la resolución genuina, verdadera, válida, libre la mayor fuerza de motivación”²⁴.

El examen fenomenológico de la motivación descubre también la libertad en la persona, de la que nos ocuparemos en el siguiente apartado. Pues ambas — motivación y libertad — son términos correlativos. Sin libertad no habría motivación, sino una causación ejercida desde fuera. Y sin motivación tampoco sería posible el ejercicio de la libertad

23 Id II, p. 377 (325).

24 Id II, p. 316 (268).

ni su incremento subsiguiente gracias a la habituación, sino que solo quedaría una libertad “de indiferencia”, incapaz de actualizarse por sí sola en una u otra dirección. Por ello, como veremos mejor luego, la intencionalidad de los actos libres extrae su sentido de la motivación precedente (o pasiva), que constituye algo así como el fondo de provisión de donde proceden las actualizaciones de la libertad. La motivación es lo que hace posible que la voluntad sea racional y libre en sí misma y en sus comportamientos, pues una voluntad sin motivación sería ciega en su comportamiento.

“La *autonomía de la razón*, la ‘libertad’ del sujeto personal consiste, por ende, en que yo no cedo pasivamente a las influencias ajenas, sino que me decido a partir de mí mismo. Y además en que no me dejo ‘arrastrar’ por otras inclinaciones e impulsos, sino que soy libremente actuante, y ello a la manera de la razón. Tenemos por tanto que distinguir entre la *persona humana*, la unidad aperceptiva que captamos en la percepción de sí mismo y en la percepción de otro, y la *persona como el sujeto de los actos de razón*, cuyas motivaciones y fuerzas de motivación vienen para nosotros a darse en el vivenciar propio primigenio, así como en el vivenciar del otro que comprendo reviviéndolo”²⁵.

Sin embargo, no es suficiente la relación libre con los motivos para acceder a una noción suficiente de persona. Para advertir esto basta con fijarse en algunos de los atributos éticos que tenemos por personales y que son inherentes a la actuación motivada. Como mejores ejemplos de esas propiedades, puede pensarse en la responsabilidad y en el mérito. Estas notas, en efecto, exigen reconocerle a la persona una consistencia interna (que se puede llamar sustancialidad si no se piensa en un sentido unívoco con las sustancias no conscientes) que persiste más allá de la relación consciente con lo otro, y en la cual se enmarca la relación libre con los motivos. Dentro de la fenomenología, Roman Ingarden ha puesto especialmente de manifiesto este punto. Así, este discípulo polaco de Husserl enseña que el sujeto sigue siendo responsable aunque no lo esté considerando en acto²⁶. Pues la responsabilidad

25 Id II, p. 317 (269).

26 “Para que la responsabilidad pueda ser tenida por el agente y también suprimi-

se asemeja más a una carga asumida que a un término intencional (de hecho, “responsabilidad” tiene la misma raíz semántica que “*pondus*” o “peso”). Y por razones simétricas pero análogas, el mérito se contrae y permanece sin que su sujeto sea consciente del correspondiente proceso. Por tanto, en los dos casos se trata de atributos (la responsabilidad y el mérito) que solo pueden recaer sobre un ser personal en tanto que motivado, pero – por eso mismo – sin que la persona sea consciente de ellos como objetos intencionales o motivos. Lo cual supone una cierta no manifestación en su plenitud, un parcial ocultamiento de la persona para sí misma. He aquí otra clara diferencia entre el yo-puro y el sí mismo personal; el primero como polo de los actos conscientes, y el segundo como oculto para él mismo. Se confirma así lo que se puso de manifiesto al comienzo del capítulo.

“En el comienzo de la experiencia aún no está predado, ahí delante como objeto, un ‘sí mismo’ constituido. Está completamente latente para sí mismo y para otro, por lo menos en la intuición”²⁷.

A diferencia del yo-puro, la persona no es un polo vacío de “centración” o de irradiación, sino una “ipseidad” reconocible por ciertos hábitos en relación con el entorno ambiental. Unos hábitos que, en combinación con los motivos dados en presente, asignan la dirección voluntaria actual. Estos hábitos activos son distintos de los hábitos pasivos considerados antes, pues en la génesis de los pasivos no interviene activamente el yo²⁸. De hecho, solo los hábitos activos tienen por función unificar las distintas voliciones, tanto las reales o efectivas como las

da por él, tiene que existir la identidad del agente y, en especial, la de su ser personal, a pesar de todos los cambios que se realicen entretanto, y tiene que conservarla hasta que la responsabilidad desaparezca” (INGARDEN, R., *Sobre la responsabilidad*, Caparrós, Madrid, 2001, p. 52). Y un poco más adelante: “Tanto en la consideración del tener responsabilidad como en la del asumirla, no puede uno limitarse al yo puro y a la vivencias puras” (p. 60).

27 Id II, p. 300 (253).

28 Sobre las distintas connotaciones del término hábito en Husserl, así como sobre los distintos términos más o menos próximos que emplea en sus distintas obras (*Habitus, Habitualitäten, Dispositionen, Gewohnheiten, das Habituelle, Vermögen...*), cf. MORAN, D., “The Ego as Substrate of Habitualities”, *Phenomenology of Mind*, 6 (2014), pp. 27-45. Husserl ve justamente el rasgo más característico del hábito en su carácter duradero, no fácilmente desarraigable.

posibles. Así lo muestra el hecho de que la unidad del hábito no necesita ser afirmada reiterada y expresamente en cada actuación, pero sí está supuesta en las orientaciones particulares expresadas de la voluntad. Lo cual trae consigo que esta excluya los puntos de vista que se revelen incompatibles con su orientación general. Por lo demás, en su aplicación a la voluntad, los hábitos no marcan un camino fijado, sino que abren un horizonte de voliciones todavía indeterminadas. Es decir, lo propio de los hábitos y las voliciones anteriores es marcar una orientación genérica, no predeterminar actos concretos deducibles de los anteriores.

“Las formas de vida basadas en una autorregulación universal, tal como las hemos descrito hasta ahora —por ejemplo, como forma de vida del hombre que sigue una vocación—, abarcan sin duda la vida entera, pero no lo hacen de modo que regulen, determinándolas, *todas y cada una* de las acciones; no dan a todas y cada una de ellas un perfil normativo que tuviese por fuente originaria la voluntad general que establece la regla”²⁹.

5.3.2. *La motivación racional y libre*

Según hemos visto, el yo-personal —o la persona— comparece fenomenológicamente como ser libre al mismo tiempo que como ser motivado. Desde una caracterización negativa, ser persona conlleva la capacidad de inhibirse ante las diversas formas de determinación causal física y psíquica (influencias naturales, impulsos, tracciones psicológicas, movimientos reflejos no asumidos voluntariamente, etc.).

“Prestemos ahora atención a la índole peculiar 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 éstos”³⁰.

29 RHC, p. 31 (29).

30 RHC, pp. 24-5 (24).

Y considerada positivamente, significa la posibilidad de orientarse activamente por los componentes del entorno en la medida en que posean fuerza motivante.

“En vez de la relación causal entre *cosas* y hombres como *realidades* de la naturaleza, se presenta la *relación de motivación* entre personas y *cosas*, y estas *cosas* no son las *cosas* de la naturaleza que existen en sí —de la ciencia exacta de la naturaleza con las determinaciones que ésta hace valer como únicas *objetivamente* verdaderas—, sino *cosas* experimentadas, pensadas o ponentemente presuntas de alguna otra manera, como tales, objetividades intencionales de la conciencia personal”³¹.

Así pues, la forma en que el sujeto se relaciona libremente con los objetos que le sacan de la indiferencia no es la causalidad, sino la motivación. Husserl concibe la diferencia entre una y otra de la siguiente manera: entre causa y efecto queda un “fuera” (a modo de vacío) que no está contenido ni en la causa ni en el efecto, mientras que el motivo solo lo es en tanto que incluye una u otra cualidad posicional en el interior de la conciencia. Es decir, las causas y efectos operan desde fuera, sin penetración mutua; en cambio, los motivos son contenidos intencionales ya presentes en la conciencia —nóemas, en el decir husserliano— que pueden ejercer así, entonces, su influjo motivador sobre el acto de conciencia —nóesis—³². Un ejemplo de causalidad sería la del fuego que produce humo, en la cual no interviene, como es claro, la conciencia; en cambio, motivación es por ejemplo la que ejerce sobre mi conciencia una obra de arte que despierta admiración.

Se trata de dos perspectivas —la naturalista de la causalidad y la personalista de la motivación— que exigen dos actitudes diferen-

31 Id II, pp. 235 (189).

32 Cf. también, en general sobre la diferencia entre el mundo naturalista y el personalista, Id II, pp. 219-35 (173-90) y 416 (362); y EE, pp. 103-7. Por cierto, no escapará al estudioso de la filosofía que el modelo de causalidad natural que Husserl tiene aquí a la vista es la causalidad eficiente física, uno solo de los modos de causalidad que tradicionalmente la filosofía ha concebido (otro de los cuales es, precisamente, la causalidad final de los motivos). De hecho, el propio Husserl denomina a veces la motivación como “causalidad motivadora”, concibiendo claramente la noción de causa en un sentido más amplio.

tes. Es necesario cambiar de actitud para cambiar de perspectiva³³. Pero son dos visiones que no se estorban, ya que las dos hablan de las mismas cosas (la naturalista, según la esencia formal en tanto que hay que exponerla en fórmulas por ser muda en sí misma; la personalista, según la esencia real por ser la persona elocuente o manifiesta en lo que es) y ambas las tratan “objetivamente”, aunque en sentidos distintos (la primera, según la aparición; la segunda, según el ser)³⁴. Husserl advierte que ya Dilthey tuvo el mérito de llamar la atención sobre esta diferencia, pero sin llegar a la profundidad y exactitud necesarias³⁵. Más adelante habremos de volver sobre lo peculiar de la actitud personalista.

Resulta importante comprender que el fenomenólogo llegó a diferenciar entre la causalidad de la actitud naturalista (o material) y la causalidad de la actitud personalista (o espiritual), porque en ellas los referentes que se vinculan y las legalidades que las rigen son esencialmente diversos.

“En consecuencia —si nos atenemos al mundo de la vida que funda el sentido de ser originario—, también la causalidad tiene, por principio, un sentido completamente diferente si se trata de causalidad natural o de ‘causalidad’ entre lo anímico y lo anímico y entre lo corporal y lo anímico”³⁶.

Tan distinta y peculiar es, en efecto, la causalidad en las cosas naturales y en el alma, que Husserl vio clara la necesidad de nombrar de otro modo la causalidad referida al mundo espiritual, a la constitución del mundo personal y de la persona misma. Por eso pensó en llamarla motivación, queriendo evitar —fiel a su método— confusiones o interpretaciones extrañas a lo referido.

“*Las leyes esenciales de la composibilidad* (en el *factum*, reglas del ser y del poder ser a la vez lo uno con lo otro o siguiente lo uno a lo otro) son en un sentido *muy amplio* leyes de la ‘causalidad’, leyes para un ‘si tal, entonces tal’. Sin embargo, mejor es aquí evitar la expresión de causalidad, cargada de prejuicios, y

33 Cf. Id II, pp. 225-7 (180-1).

34 Cf. Id II, pp. 428-43 (373-86) y 446-7 (389).

35 Cf. Id II, pp. 217-8 (172-3), 420 (365), y 450-1 (393).

36 CCE, pp. 256-7 (221).

hablar de *motivación* en la esfera trascendental (y en la psicología ‘pura’)³⁷.

La causalidad real hace referencia a lo real, mientras que la motivación contiene referencias intencionales de toda índole. Las referencias primeras son unívocas, mientras que las segundas — y esto es crucial — pueden ser correctas o incorrectas.

“Y una cuestión más de la máxima importancia. A los actos y a sus motivaciones pertenecen diferencias relativas a la razón y a la sinrazón, diferencias entre el pensar, el valorar y el querer ‘correctos’, y el pensar, el valorar y el querer ‘incorrectos’³⁸.”

Es decir, la causalidad real se rige por una legalidad natural, según vínculos de causalidad mecánica, reactiva o asociativa; para la motivación rige, en cambio, la legalidad espiritual de la motivación justificada o injustificada, legalidad que se intuye más que calcula (intuición empática que, como veremos, será definitiva para que la persona pueda recibir influencia moral de otras personas).

“(…) el hacer comprensible por el lado de las constituciones que forman las formaciones y por el lado de todas las motivaciones que corren en diferentes estratos correlativos — ‘motivaciones’ que enlazan vivencias con vivencias de modo comprensible, motivaciones que corren entre el yo y los correlatos intencionales, etc.; en un sentido amplísimo, éstos son nexos de causalidad, del porque (si) y entonces, que hay que descubrir de modo puramente subjetivo, puramente intuitivo³⁹.”

En cualquier caso, lo importante reside en que es el esclarecimiento de los motivos lo que otorga racionalidad a la toma de posición y al correspondiente comportamiento. E inversamente, la irracionalidad equivale a la ausencia formal de motivos en la toma de posición y en el respectivo comportamiento.

En un primer nivel, el sujeto deja ya de comportarse con arreglo a la causalidad — en el estrecho sentido referido antes — cuando reaccio-

37 MC, p. 131 (109); cf. también RHC, pp. 5-7 (7-9). Con esos “prejuicios” se refiere sin duda, como se ha dicho, a la mentalidad fisicista y mecánica, eficiente, de la causalidad científica moderna.

38 RHC, pp. 6-7 (8).

39 Id II, p. 421 (366).

na a su modo a los estímulos del medio, dándoles una respuesta cines-tésica. Pues lo que entonces sucede es que los objetos experienciables despiertan el interés del yo y le permiten volverse hacia ellos en una u otra dirección, abriéndosele así un libre espacio de juego para sus facultades o potencias de acción. Se trata del caso más simple de motivación en la actuación, donde esta se limita a responder cinestésicamente a los datos sensoriales objetivamente interpretados.

Según esta primera forma de motivación activa, el sujeto revela ya su yo-puedo originario, que como tal precede al ejercicio consciente y aplicado de sus capacidades. Nos hallamos, pues, ante una motivación propiamente implícita. En ella, el yo-personal se limita a dejarse guiar por las incitaciones o repulsas que parten de los estímulos, sin transformarlas aún en fundamentos racionales de su comportamiento. Pero este yo-puedo es ya signo de la actuación libre, aunque esta conducta no aparezca todavía en primer plano, sino meramente implícita o supuesta en el encaminamiento cinestésico del yo.

“Algo fragmentariamente visto me determina a levantarme e ir hacia allá. El mal aire en la habitación (que yo experimento como tal) me estimula a abrir la ventana. Siempre tenemos ahí el *‘padecer por algo’*, ser *pasivamente* determinado por algo, y *reaccionar ante ello activamente*, pasar a un hacer”⁴⁰.

En estos casos, el yo se está dejando motivar desde el exterior, pero las cinestesis que de ello resultan son solo un estrato motivacional no expreso, que hay que diferenciar de la motivación formal o estricta de la razón.

Más compleja es la situación, en efecto, cuando el motivo no es un mero estímulo para el encaminamiento libre del sujeto, sino un motivo tal que provoca una toma de posición. Postura esta que primeramente es cognoscitiva, adecuándose al contenido de sentido de dicho motivo, y que eventualmente se prolonga después en las valoraciones y actos de querer correspondientes (todo ello según los diversos órdenes de síntesis o cumplimiento ya mencionados). De este modo se inicia una serie motivacional que expresa —y está regida por— la teleología de la razón. Frente a la motivación simple a partir del estímulo, tiene lugar

40 Id II, pp. 264-5 (217).

aquí un proceso paulatino de cumplimiento. Proceso que comienza en la anticipación vacía del fin y termina mediante las distintas síntesis, los medios, la conexión con otros fines, etc. Esta motivación llega a ejercerse expresa o formalmente cuando el enlace entre los motivos es asumido conscientemente, de manera explícita, en su carácter motivacional. Esto es lo que sucede en la conexión entre las tomas de posición cognoscitiva, valorativa (o afectiva) y volitiva (o práctica) cuando la tercera y la segunda remiten esencialmente a la precedente; o sea, cuando el acto de querer propositivo es motivado por una toma de posición valorativa previa, y esta a su vez halla su motivación en el conocimiento de su objeto o tema.

Así pues, los pasos en el encaminamiento intencional y motivador del sujeto hacia las cosas del entorno son, por este orden y a juicio de Husserl: estímulo (con una u otra connotación), objeto fijado por la atención y tema cognoscitivo, valorativo y práctico.

“Toda objetividad *cósica* de mi experiencia es de esta manera inherente-al-yo: tiene un carácter de subjetividad en la medida en que es experimentada por el yo y por tanto existente para él, en la medida en que es blanco de su atención, sustrato de sus actos teóricos, afectivos y prácticos, etcétera”⁴¹.

Por otro lado, como antes se indicó, la motivación libre obedece a la teleología de la razón sin implicar un orden de acción unívoco y ya fijado. Ahora se entiende mejor este punto, pues es claro que aquí no se trata de una serie de efectos determinados antes del examen racional e independientemente de él, sino de escalones intencionales cuyo orden está regulado esencialmente y que fundan la motivación. Un claro ejemplo de motivación formal lo ofrece la motivación moral expresa, puesto que para la cualificación moral de un comportamiento no es suficiente actuar externamente de un modo determinado, sino que también es necesario que le corresponda un motivo moralmente adecuado. Es, en definitiva, la diferencia entre lo que Husserl llama voluntad arbitraria o ciega y voluntad racional.

“Tenemos aquí también la diferencia entre voluntad ciega y voluntad racional. También la voluntad puede considerarse

41 Id II, pp. 259-60 (212); cf. también, pp. 262-7 (215-21) y 276-83 (229-36).

objetivamente; puede, por así decir, comprobarse su rectitud por cualquier sujeto racional. Pero sólo cuando la toma en cuenta el propio volente en sí mismo, como si dijéramos; es decir, cuando él se hace determinar en su querer por auténticos motivos racionales; cuando no depone ciegamente su asentimiento voluntario, sino que procede de manera que la rectitud del fin se constituye originariamente en su querer; sólo entonces la voluntad es en sí misma conciencia de un deber, con el que se corresponde adecuadamente el querer; sólo entonces tiene la voluntad valor originario”⁴².

Así, la voluntad es racional en tanto que racionalmente motivada. Y como tal se muestra originariamente al sujeto que se conduce según motivos, ejercitando de ese modo su libertad. En el caso de la conformidad externa del actuar, en cambio, solo se puede constatar exteriormente su rectitud, desde fuera y sin vivir ningún cumplimiento originario de esa rectitud.

Por tanto, es así como, al vincularse a los motivos de la razón y no a los de la sensibilidad, la persona es plenamente libre. Sin embargo, no todo es actividad incluso en el estrato de la libertad.

“Esto hay que analizarlo con más exactitud; aquí hay mezclas. Yo puedo decidirme libremente y al mismo tiempo sigo la inclinación de la costumbre. Soy enteramente libre cuando no estoy motivado pasivamente, esto es, cuando no presto obediencia a la afección, sino a ‘motivos de razón’. Tengo que seguir éstos y no ceder a la afección. Pero los motivos de razón, los valores, etc., pueden motivarme ellos mismos en segundo nivel como ‘predonaciones’, o yo puedo entregarme a ellos libremente, decidirme libremente por ellos”⁴³.

5.3.3. *Motivación activa y motivación pasiva*

En efecto, según se acaba de decir, sería equivocado pensar la libertad humana como pura actividad sin influencias pasivas también

42 VEW, p. 153.

43 Id II, p. 391 (339).

ella misma. Como en todos los estratos o niveles de la vida intencional, también aquí se descubre una duplicidad de principios y, sobre todo, de dinamismos de motivación: una motivación activa y una motivación pasiva (precisamente las que operan en los hábitos activos y pasivos que ya conocemos). La primera es la toma de posición de un yo activo; la segunda, el subsuelo de asociaciones, tendencias, disposiciones, costumbres, hábitos, etc. En cada acto intervienen ambos dinamismos, consciente uno y ciego el otro; en cada acto humano se entremezclan —para bien o para mal, desde el punto de vista ético— la libertad y la costumbre natural.

“Así pues, si tomamos ahora al yo *personal* en el nexo de su desarrollo, entonces encontramos *dos niveles* que eventualmente pueden separarse (por ejemplo, el nivel inferior como animalidad ‘pura’), una doble ‘subjetividad’: *la superior es la específicamente espiritual*, el estrato del ‘*intellectus agens*’, del yo libre como yo de los actos libres, entre ellos todos los actos de razón propiamente dichos, los actos positiva pero también los negativamente racionales. Luego a este nivel pertenece también el yo no libre, entendida la no-libertad en el sentido en que rige precisamente para un yo real: yo me dejo arrastrar por la sensibilidad. Este yo específicamente espiritual, el sujeto de los actos del espíritu, la *personalidad*, se halla así dependiente de un *subsuelo oscuro* de predisposiciones de carácter, disposiciones primigenias y latentes, y por otro lado dependiente de la naturaleza”⁴⁴.

Y si antes se dijo que la motivación, y no la causalidad, es el ámbito de la justificación o discernimiento de lo correcto y lo incorrecto, ahora hay que precisar que ese ámbito corresponde principalmente a la motivación activa. Por ello, la activa puede llamarse motivación superior, frente a la pasiva o inferior. Nos encontramos aquí con una diferencia análoga a la que se observa entre el nivel superior y el inferior de los juicios; y, así, en el primero juzgamos según el criterio objetivo de la corrección y no por motivos de certeza subjetiva, mientras que en el segundo poseemos certezas habituales por las que nos conducimos sin

44 Id II, p. 324 (276); cf. también pp. 445-6 (388).

evidencia actual – aunque sea suficiente a efectos de la actuación – de la corrección de los motivos.

Bajo esta luz, resulta interesante observar que Husserl, de entrada, llama racional (*rational*) a la motivación superior, que puede ser correcta o incorrecta, y en este sentido la califica como razonable (*vernünftig*) o no razonable (*unvernünftig*); en cambio, la inferior la denomina irracional (*irrational*).

“Ambos tipos de motivación son radicalmente distintas, porque sólo la una – *la racional* – cae bajo la pregunta de la razón, bajo la oposición de razonable y no razonable, correcta e incorrecta. Sin embargo, que un nombre pronunciado despierte en mí una cierta representación de recuerdo es comprensible, es comprensible por qué me acuerdo de ello; pero no se puede decir que sea razonable o no (...). Es una motivación de un escalón inferior, de tipo asociativo (...). Es una motivación irracional”⁴⁵.

Pero a continuación perfila su terminología y escribe que es mejor llamarlas activa y pasiva, respectivamente. Primero, porque la inferior no es mera naturaleza ni carece por completo de corrección e incorrección, y segundo, por la peculiar interacción entre ambas formas de motivación.

“Tengo reparos contra esta terminología (...). Dentro de la esfera del espíritu tenemos dos escalones inseparables, referidos esencialmente el uno al otro: el escalón inferior, el de lo *meramente anímico*, y el superior, el *de la espiritualidad* en un sentido destacado. El escalón inferior es el de la *pura pasividad*. Pasividad pura es el carácter de lo anímico, de lo *sin-yo*, es decir, *sin participación activa del yo* en el subsuelo en transcurso”⁴⁶.

Por otra parte, hay que advertir que las dos motivaciones son necesarias: la superior para dar cuenta de la efectiva libertad de nuestros actos, y la inferior para hacer posible la unidad de la conciencia⁴⁷. Pero es precisamente la forma según la cual se entrelazan e interactúan esos

45 EE, p. 108; cf. también pp. 331-2.

46 EE, p. 110; cf. también p. 333.

47 Cf. Id II, pp. 271-5 (224-8).

dos modos de motivación lo que más interesa para nuestro asunto, la configuración del yo actuante.

En efecto, dicho entrelazamiento entre la motivación activa y la pasiva, o entre el yo personal y su subsuelo, es una mutua y peculiar influencia. Lo cual, por cierto, supone una nueva razón para relacionar, y no separar, las actitudes naturalista y personalista (Husserl habla de una “imbricación” entre ellas⁴⁸). Esa recíproca influencia consiste, por un lado, en que los actos motivados activamente, las tomas de posición, permanecen duraderamente en el yo en la forma de hábitos. Y esos hábitos predisponen a decidirse en lo sucesivo, a dejarse motivar nuevamente, tal como se ha hecho antes. Toda actividad persiste habitualmente, pasa a ser una propiedad del yo en cuanto centro y origen de actos (su esencia más propia), lo configura. Dicho brevemente, los actos se transforman en hábitos, de modo que el yo se va haciendo a sí mismo. Se trata de la habitualidad ya advertida en general y descubierta ahora en el fondo más esencial, espiritual y libre de la persona.

“Naturalmente, toda actividad y por consiguiente también la reflexiva produce sus adquisiciones habituales. Prestando atención alcanzamos conocimiento habitual, familiaridad con los objetos que para nosotros son existentes en lo que antes eran sus características desconocidas, y así también el conocimiento de sí mismo mediante tomarnos a nosotros mismos en consideración. En la valoración de sí mismo y en los propósitos y acciones referidas a nosotros mismos y a nuestros prójimos logramos del mismo modo valores en sí mismos y propósitos dirigidos a nosotros mismos como nuestras valideces habitualmente fijas. Pero todos los conocimientos en general, todas las valideces de valor y propósitos en general son, como en nuestra actividad, propiedades adquiridas al mismo tiempo fijas de nuestra mis- midad como yo-sujeto, como personas, que se pueden hallar en la actitud reflexiva como configurando nuestro propio ser”⁴⁹.

“La forma de vida del hombre ético tiene por ello un carácter admirable. Pues su vida, al perder toda ingenuidad, ha per-

48 Cf. Id II, pp. 329-36 (280-9).

49 CCE, pp. 151-2, nota 11 (111-2 n. 1).

dido la belleza original del crecimiento natural orgánico, pero para ganar la belleza espiritual superior del combate moral por la claridad, la verdad, el derecho y, brotando de ello, la belleza que dimana de la bondad genuina del hombre, que se ha convertido en 'su segunda naturaleza'. Cada acto singular de un yo que ha alcanzado ya la madurez de su formación ética, que por autoformación ha alcanzado una personalidad lograda, toma la figura fenomenológica de la legitimidad habitual la cual, proviniendo de justificaciones anteriores, rige incluso cuando el acto individual se produce sin una justificación explícita. En esta conciencia recta arraigada como hábito, pero que se hace notar fenomenológicamente como tal, tiene el yo la forma ética que le diferencia (advertida o inadvertidamente) de todos los actos ingenuos"⁵⁰.

"Los actos que constituyen originariamente el sentido no se vuelven, tras su transcurso, una nada vacía. Hundiéndose en la oscuridad, toda actividad se transforma en *pasividad habitual*. Y el yo de los actos queda — después de la ejecución de los mismos — en su toma de posición, en su donación de sentido; pero queda en la forma del quedarse habitual"⁵¹.

Desde la perspectiva de la constitución de la persona humana en el tiempo, se ve entonces que el yo actual o fluyente actúa y hace suyos los actos pasados, son "su" pasado; es así como, mediante esa autotemporalización, se constituye como duradero⁵².

"A partir de aquí hay que tratar de comprender cómo el yo actual, el fluyente permanentemente presente, mediante y a lo

50 RHC, p. 39 (37). Se produce así el circuito operativo propio de la actuación que ya detectó Aristóteles: "Así ocurre con las virtudes: apartándonos de los placeres nos hacemos morigerados, y una vez que lo somos podemos mejor apartarnos de ellos; y lo mismo respecto a la valentía: acostumbrándonos a despreciar los peligros y a resistirlos nos hacemos valientes, y una vez que lo somos seremos más capaces de afrontar los peligros", ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, II, 1104a 32-b 4. Como se ve, aunque Husserl no menciona expresamente las virtudes tal como las entiende como la ética clásica, se está refiriendo a las mismas al detenerse en los hábitos propios de la conciencia recta.

51 EE, p. 334.

52 Cf. el desarrollo de esta tesis en todo el estudio de FERNÁNDEZ BEITES, P., *Tiempo y sujeto*.

largo de 'sus' pasados, se constituye duradero en temporalización de sí mismo"⁵³.

Lo cual, en realidad, es un caso particular del hecho de que toda evidencia deja en el yo un legado perdurable, ya no solo del mundo que vive, sino también de mí mismo como sujeto que vive.

*"Toda evidencia me lega un patrimonio duradero. A la realidad contemplada auténticamente puedo tornar 'siempre de nuevo', en cadenas de nuevas evidencias que serán como 'restauraciones' de la primera evidencia. (...) Sin tales 'posibilidades', no habría para nosotros un ser estable y permanente, un mundo real ni ideal"*⁵⁴.

Los actos dejan en nosotros como sedimentada, instituyen, una habitualidad pasiva que constituye aquella motivación pasiva y nos configura⁵⁵. Por eso Husserl rectificó y no veía del todo apropiado llamar irracional a este subsuelo, porque se trata de un estrato pasivo y si se quiere de la sensibilidad, sí; pero de una sensibilidad secundaria, con sedimentos de razón.

*"Distinguimos aquí sensibilidad y (decimos) razón. En la sensibilidad distinguimos la protosensibilidad, que no contiene nada de sedimentos de razón, y la sensibilidad secundaria, que nace de una producción de la razón"*⁵⁶.

Pero, desde el otro lado, la motivación pasiva consiste justamente en la influencia de esas habitualidades en la toma de posición activa. El subsuelo habitual, el estrato de asociaciones y tendencias conscientes e inconscientes, aporta el material motivante al yo activo.

"Una y otra especie de motivación se entrelazan: la 'causalidad' en los subsuelos de la asociación y la apercepción y la

53 CCE, p. 226 (189).

54 MC, p. 112 (95-6).

55 Cf. Id II, pp. 361 (311) y 445 (388).

56 Id II, p. 386 (334), y en general sobre esto pp. 384-92 (332-40). Por otro lado, resulta casi inevitable no recordar aquí la siguiente clasificación del alma humana que ARISTÓTELES bosquejaba: "Resulta, por tanto, que también lo irracional es doble, pues lo vegetativo no participa en modo alguno de la razón, pero lo apetitivo y, en general, desiderativo, participa de algún modo en cuanto le es dócil y obediente (...). Y si hay que decir que esto también tiene razón, lo que tiene razón será doble, de un lado primariamente y en sí mismo, de otra parte como el hacer caso del padre", *Ética a Nicómaco*, 1102b 27-1103a 3.

‘causalidad’ de la razón, la pasiva y la activa o libre. La libre es pura y completamente libre donde la pasividad solamente desempeña su papel para la aportación del protomaterial que ya no contiene tesis implícitas⁵⁷.

Incluso los objetos del mundo circundante que motivan activamente al yo personal han ido constituyéndose antes, por el mismo yo, en su subsuelo habitual⁵⁸. Los motivos aceptados han ido formando como un depósito de material potencialmente presente; y es el *intellectus agens* del yo racional quien los discierne y actualiza al actuar nuevamente.

“En conformidad con ello [con la anterior distinción en la sensibilidad] dividimos también la razón en *razón primigenia*, ‘*intellectus agens*’, y razón sumergida en sensibilidad⁵⁹.”

“La una (la motivación pasiva) es anímica, infrapersonal; ella crea el *subsuelo del yo personal*; ella *actúa en la edificación de todas las apercepciones*; y con ella está fundida y montada la *constitución del mundo circundante* como fuerza configuradora que hace aparecer objetos *sin participación activa del yo*, objetos que ya han recibido significado activo sin participación del yo (del *intellectus agens*). Por otro lado, *toda actividad tiene su propio rendimiento en el escalón superior*; crea un mundo racional en sentido superior. (...) Ahora podemos decir también: *la motivación pasiva es el humus de la razón* y como tal tiene receptibilidad para el *intellectus agens* y para el sujeto de la razón activa en su gobierno racional. Precisamente por eso ella es *razón potencial*, pues aquello que el *intellectus agens* extrae está ya entrañado en el humus. Sólo él (el *intellectus agens*) puede activar lo potencial y darle la forma de razón propiamente dicha⁶⁰.”

También aquí acontece algo análogo a lo que ocurre, por ejemplo, en la esfera de la percepción. Cada percepción actual incluye — como ya sabemos — vivencias inactuales que pueden por ello traerse a la luz

57 Id II, p. 271 (224). Sobre ese subsuelo de tendencialidad y hasta instintivo, como lo llama Husserl, cf. los análisis de este recogidos en GPh, pp. 83-136.

58 Cf. Id II, pp. 261-2 (214).

59 Id II, p. 386 (334).

60 EE, pp. 331-2.

ulteriormente; cada percepción crea un campo de percepciones posibles, un campo de fondo de nóesis posibles⁶¹. Toda constitución trascendental consiste en una síntesis tal de horizontes de intencionalidad que aparecen bosquejados y disponibles para la acción⁶². Este proceso resulta ser, en definitiva, la génesis constituyente — activa y pasiva — del yo moral. Un proceso donde las motivaciones activas y las habitualidades pasivas se complementan, perviviendo en el yo la validez de las primeras y aportando material motivante las segundas.

“Si empezamos preguntando en relación a nosotros, en cuanto posibles sujetos referidos a un mundo, por aquellos *principios de la génesis constituyente* que tengan una significación universal, estos principios se dividen con arreglo a *dos formas fundamentales*, en principios de la *génesis activa* y de la *génesis pasiva*. En la primera funciona el yo como genéticamente constituyente, por medio de actos específicos de él. Aquí entran todas las operaciones de la *razón práctica* en un sentido amplísimo. En este sentido, también es práctica la razón lógica. (...) Mientras estas actividades llevan a cabo sus operaciones sintéticas, sigue sin interrupción su curso la síntesis pasiva que suministra la ‘materia’ a todas ellas. (...) Sin embargo, precisamente esta síntesis tiene en cuanto síntesis de esta índole su ‘historia’, que se denuncia en ella misma”⁶³.

Un yo moral que, no obstante su unidad, no deja de estar en tensión, como dividido entre diversos motivos que encuentra en sí y ante sí, y entre los que tiene que decidirse activamente por uno. Esta decisión es — como enseguida veremos — el momento crucial de la constitución del sujeto ético.

Y la capacidad de decidir es la prueba más clara de que el ser humano tiene en sus manos la asombrosa pero auténtica tarea de autoconfigurarse a sí mismo, de conformar libremente su propia vida.

“Una vida ética que merezca tal nombre en el verdadero sentido no puede surgir y crecer ‘de suyo’, al modo de la pasi-

61 Cf. Id II, pp. 144-7 (107-10).

62 Cf. MC, pp. 113-4 (96-7).

63 MC, pp. 133-5 (111-2).

vidad orgánica. (...) Sólo por su propia libertad puede un hombre llegar a la razón y configurar racionalmente su persona y su mundo circundante; y sólo en ello hallará la máxima 'dicha' que le es dada, la única racionalmente deseable. Cada uno por sí y en sí debe llevar a cabo, una vez en la vida, esta automeditación universal y debe tomar la decisión vinculante de por vida, y con la que se alcanza la mayoría de edad moral, de fundar originalmente su vida como vida ética"⁶⁴.

Precisamente porque las decisiones voluntarias están motivadas racionalmente, no se hallan desvinculadas entre sí, y pueden ser entonces coherentes entre sí y con una decisión fundamental. Por eso, las nuevas decisiones confirman y completan algunas anteriores, y eventualmente revocan otras. Aquí se ve muy claramente el plano en que ahora nos movemos: en él, la libertad se ejerce no solo en relación con las tendencias prevoluntarias, sino también, en este segundo nivel, respecto a series de actos libres ya iniciados cuyo alcance no se había advertido del todo al principio.

"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. Justamente esta libertad es la que el hombre puede también ejercer a propósito de sus actos libres, y por tanto en un nivel superior; pasa ahora a inhibir los actos libres (es decir, sus propias tomas libres de postura), pasa a ponerlos críticamente en cuestión, a sopesarlos y decidir. Decisiones volitivas que ya había tomado, puede el hombre reconocerlas en afirmaciones volitivas o rechazarlas en negaciones volitivas; y lo mismo a propósito de acciones ya realizadas por él"⁶⁵.

Es así como la persona anticipa con sus decisiones lo que en parte va a ser, e incluso toma en su mano su propia vida como una totalidad más allá del acto ocasional pasajero. E igualmente también, al tener

64 RHC, p. 45 (42-3).

65 RHC, p. 25 (24).

ante ella misma la perspectiva de su vida entera, puede imprimir retrospectivamente un rumbo nuevo a decisiones ya tomadas y asumirlas contrayendo nuevas responsabilidades.

Por lo demás, se trata aquí de algo análogo a lo que sucede en el ámbito del conocimiento. En el dominio cognoscitivo, las cualidades posicionales se hacían valer primero como simplemente significativas, para luego afirmarse o revisarse en un juicio afirmativo o negativo, incrementándose así la vida de la conciencia. En el campo práctico, semejantemente, los actos voluntarios iniciales se incorporan a decisiones posteriores que los ratifican o los invalidan, componiéndose así la entera vida moral biográfica en distintos niveles de responsabilidad según el grado de asunción de las voliciones primeras. Este paralelismo confirma, por cierto, la universal teleología de la vida consciente humana.

5.3.4. *La decisión y el crecimiento moral personal*

Por consiguiente, el momento culminante de la motivación libre es la decisión. Ella es el acto central de la voluntad; en ella se descubre la persona libre. Las tomas de decisión coronan y cierran el proceso deliberativo, y con él la posible oscilación de la voluntad entre los distintos motivos. Unos motivos que poseen cada uno su respectivo sentido y peso axiológico. Entre ellos nos decidimos libremente. Pero, como acabamos de ver, esta libertad en la decisión no significa un corte abrupto que irrumpa totalmente ante las motivaciones precedentes e inicie *ab ovo* la actuación. Más bien, en la decisión se entremezcla la pasividad de las motivaciones con la actividad del yo.

“No todas las capas han surgido del universal albedrío propio, también en la pasividad o en la unión de pasividad y actividad se originan facetas habituales de la personalidad”⁶⁶.

En ocasiones somos presa de la figuración espacial —desenmascarada ya por Bergson— cuando nos representamos los motivos como fuerzas actuantes desde fuera hacia el yo; nos imaginamos, primero, como un espectador imparcial que los sopesa, y luego como una flecha

66 PhPs, p. 414.

propulsada que mueve en una dirección determinada. Evidentemente, la cosa es más compleja y hemos de desprendernos de estas representaciones para poder entender los actos voluntarios.

Aplicando lo ganado en los análisis anteriores, se descubre que aunque la voluntad pronuncia su “hágase” abriéndose paso en sus realizaciones, ella no es estrictamente creadora, sino edificada sobre un suelo u horizonte pasivo ya sedimentado. Y, además, su decisión se extiende temporalmente en diversos actos posibles dentro de ese horizonte. Esto se ve muy bien en las obras técnicas y artísticas, en tanto que configuradas partiendo de una materia preexistente. Pero también se percibe en los propios actos voluntarios, donde se advierte una secuencia temporal en el hecho de que, junto a un tema principal, haya otros que atraen la atención secundariamente (ya como medios, ya como temas colaterales). Aquí se trata de un horizonte activo que se va delineando en la realización de la acción, y en el cual intervienen, a su vez, intereses prácticos variables junto a la actitud contemplativa (sea cognoscitiva o estética). Por eso, los fines éticos globales que están en el trasfondo retroceden temáticamente —desaparecen como objeto explícito de la conciencia— ante otros fines más próximos. Y en estos encontramos a veces nuevos motivos éticos para reafirmar la acción unitaria o, al contrario, para inhibir una actuación que en principio tenía buena intención. En la esfera teórica puede verse algo análogo en la dirección de la atención, cuando aspectos inesperados —originalmente no temáticos y que forman el horizonte de lo percibido— llegan a ocupar el primer plano, relegando a un segundo lugar el objeto que inicialmente despertó el interés.

El tema principal de la voluntad es lo que permanece en ella a través de sus distintos actos, recorriendo los variados meandros de los temas subordinados e impregnando cada vez más la personalidad. Así, el yo-personal se va forjando con las direcciones de la voluntad y sus horizontes.

“Por tanto, el tema no designa un punto de mira de actos momentáneos, sino de una dirección del interés que penetra de modo habitual en la personalidad y se emplea en seguir fomentándose de modo consecuente”⁶⁷.

67 PhPs, p. 412.

Husserl se sirve de esta noción de horizonte de la voluntad para denotar aquello que no es explícitamente tema del querer-hacer pero que, aun sin mostrarse en el estado de cosas realizado, la voluntad lo quiere al querer el fin realizable.

“Aspirar a’ es poner la realidad futura en el pre-querer, es posición de la voluntad. La acción realizadora termina en la efectividad, que se ha hecho presente ahora como dada en el modo voluntario de lo realizado. Pero esta acción tiene también su horizonte volitivo, que reside en el presente objetivo como co-presente aperceptivo de lo ‘propriadamente’ percibido”⁶⁸.

De manera que, según esto, del mismo modo que hay un pre-querer pasivamente lo que luego es querido en su realización, también hay un horizonte activo del querer que es internamente percibido al realizar lo querido. Precisamente esto es lo que permite verificar la intención que guiaba ese querer.

Ante lo cual cabe preguntarse, ¿en qué relación se encuentran las decisiones y las expresiones de este horizonte activo del querer (tales como las actitudes, los hábitos finalistas, las tomas de posición o los intereses prácticos) que en alguna medida las predisponen? No es difícil advertir que lo que permite unificar las decisiones con esas otras direcciones del querer es, por un lado, su encaminamiento hacia el futuro y, por otro, el carácter genérico o últimamente indeterminado de su orientación y temporalidad.

En las tendencias naturales más básicas (como el hambre, el descanso o el sueño), la temporalidad está marcada sobre todo por la periodicidad natural del día y la noche; en cambio, las tendencias voluntarias se dan indeterminadas en sus objetivos, teniendo delante por eso un horizonte temporal indeterminado que se anuncia como futuro.

“El futuro es el ámbito de lo desconocido, y como tal no es al comienzo ningún ámbito del en-sí, de verdaderas objetividades, dadas al yo en su verdad, sino un ámbito de indeterminación, que el yo solo posee con las objetividades en la medida en

68 EPhII, p. 295.

que está seguro de que el cumplimiento determinante constituirá más tarde una objetividad”⁶⁹.

Por tanto, no es extraño que el crecimiento en la voluntariedad se traduzca en una progresiva determinación (por el lado del correlato objetivo) y en un mayor afianzamiento (por el lado del acto voluntario y del yo) en las intenciones, proyectos, decisiones, mundo de posibilidad de acción, personalidad, etc. Un progreso donde, en principio, nunca se da por clausurada la apertura intencional del querer a objetos intencionales. De este modo, la decisión no sería completa si no se prolongara en un querer duradero y si no orientara el propio querer hacia nuevos actos de querer. Actos estos posibilitados y fecundados por el querer primero, ya que este persiste latentemente en forma de hábitos pasivos (o sedimentados) y activos (o finalistas).

“Toda decisión deja efectos en el futuro: no es que provoque en el ‘alma’ un continuo transformarse, a cuyo término apareciera el efecto futuro, como en la naturaleza, sino que la voluntad puesta ‘futurizadamente’ se hace más presente y más realizadora”⁷⁰.

Dicho de otra manera, en la decisión el yo no solo está referido a lo decidido por realizar, sino que también “se” decide. Al decidir, el sujeto no solo decide hacer algo, sino que se decide a sí mismo por algo. En este acto peculiar, el yo recoge la unidad de su vida, por así decir, como una totalidad en la que se unifican el pasado (“lo que es” como algo sido) y el futuro (“lo que es” como algo anticipado). La voluntad, capaz de realización unitaria, puede también reasumir lo ya tenido como adquirido en los anteriores actos de decidir. Con la voluntad, el hombre reafirma su propio ser, el cual lo es, de este modo, en unidad querida consigo mismo.

Precisamente esta influencia de la decisión en el propio ser es lo que la enlaza realmente con las tomas de posición latentes en los actos aislados. Lo cual pone de relieve de nuevo el papel central de la decisión entre los actos voluntarios. En efecto, para modificar una actitud o toma de posición se precisa la decisión correspondiente, que suele

69 APS, p. 212.

70 ZPhI II, p. 202.

venir precedida de algún conflicto entre intereses prácticos situados en la pasividad (o no hechos conscientes todavía). Como también son imprescindibles los actos de decisión para renovar una toma de posición ya adoptada y para traducirla en nuevas realizaciones.

“Esto implica que el hombre tiene la 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 sólo sobre la base del conocimiento obtenido de la situación existente, de las posibilidades en ella realizables y de sus valores relativos”⁷¹.

La coherencia o consistencia de la voluntad se manifiesta en la concordancia de las intenciones y actitudes de fondo, presididas todas por un fin unitario. Así como en el orden teórico la duda manifiesta una actitud inestable y provisional que apunta a resolverse en alguna certeza, también en el orden de la personalidad — y de la voluntad que la expresa — la discrepancia entre tomas de posición, intereses y actitudes es signo de una quiebra personal que reclama su restauración en la unidad de la voluntad.

“La concordancia del sujeto de la voluntad consigo mismo exige la concordancia de todos sus fines, exenta de pugnas. Cada objetivo es un *telos*, pero todos los objetivos deben concordar en la unidad del *telos*, en unidad teleológica. Y sólo esto puede ser el fin moral supremo”⁷².

Esto es posible porque en los fines particulares queridos están coqueridos de un modo habitual — según el sentido activo de los hábitos — los fines más comprensivos. Estos presiden los actos de querer más inmediatos hasta llegar al fin último unificador de la vida humana. Y la conexión entre los distintos fines que se encadenan (desde el más próximamente propuesto hasta el últimamente englobante) es a su vez teleológica. Es decir, cada fin se concatena teleológicamente con el fin

71 RHC, p. 25 (24).

72 PhPs, p. 413.

habitual inmediatamente anterior, este con el que le precede, y así sucesivamente, en una serie que exige un término teleológico final.

Es esta misma unidad de la voluntad la que se descubre en sus actos decisorios. Pues el acto de decisión ciertamente desaparece, pero la decisión —o más bien su término intencional, o sea, lo decidido en ella— queda en el haber de la persona mientras no sea revocada, consolidando el carácter personal. Sucede aquí algo semejante a lo que ocurre en la convicción.

“La decisión es algo idéntico en su posesión, que no se multiplica con su repetición. También la convicción. Mi convicción de que resistiremos invencibles a la voluntad exterminadora de nuestros enemigos (...) no es una multiplicidad, y por otra parte la unidad no es una *façon de parler*: es una y la misma convicción, que expreso repetidamente y que repetidamente actualizo en actos del juzgar constituyente de la convicción”⁷³.

La decisión que cesa es el acto de decidir, mientras que la decisión que permanece en la persona, sin multiplicarse con su repetición, es lo decidido. Pero este permanecer trae consigo nuevos actos de voluntad, ya que lo querido no es una formación ideal unitaria —al modo de los objetos ideales—, sino que se constituye en el propio querer como un querer del sujeto o un querer-yo. La novedad ética aparece justo en la voluntad de ratificar los actos del querer bueno, no paralizándolos, sino asistiéndolos desde la persona. En definitiva, las exigencias basadas en el querer-yo son posibles porque poseo un ser que reclama fidelidad.

“El yo como persona lleva en sí (como desprendible cognoscitivamente de él, aunque no sepa nada de ello) la idea de su ser como persona verdadera (la idea de su existencia auténtica, de su auténtico existir)”⁷⁴.

Así, la voluntad puede imprimir un rumbo a la totalidad de la vida que sea conforme con el ser de la persona. Pero como no hay acto de decisión sin sedimentaciones acumuladas y sin un horizonte activo abierto, esta voluntad primera ha de ir despegándose crecientemente

73 ZPhI I, p. 403.

74 ZPhI I, p. 297.

mediante la progresiva tarea de ir asumiendo responsabilidades personales y comunitarias.

Por eso Husserl contempla la vida humana en su conjunto, al final, desde la perspectiva ética de los niveles de responsabilidad. Estos, a modo de círculos concéntricos, hacen que la razón constitutiva de la persona vaya reconociéndose cada vez más en la vida del yo, y que su despliegue teleológico adquiera sentido por relación a la fidelidad al propio ser.

“La vida humanamente personal transcurre por grados de toma de conciencia de sí mismo y de la responsabilidad por sí mismo, de los actos aislados, ocasionales de esta forma, hasta el grado de la toma de conciencia de sí mismo y de la responsabilidad por sí mismo universal, y hasta la captación consciente de la idea de autonomía, de la idea de una decisión volitiva, de formar el conjunto de su vida personal hacia la unidad sintética de una vida en la responsabilidad por sí mismo universal; correlativamente, formarse a sí mismo para <buscar> su actualización como un verdadero yo, libre, autónomo; ser fiel a la razón congénita en él, a la aspiración, poder persistir, como yo-razón, idéntico consigo mismo; pero eso en inseparable correlación para personas individuales y para comunidades (...)”⁷⁵.

Entrar en el radio de la responsabilidad depende del ser propio del yo, pues no es tanto un objetivo perseguido con la acción, sino más bien una carga que se va desvelando a partir de la racionalidad de los actos libres y de sus diversos niveles teleológicos. Correlativamente, la densidad o espesor del ser en general se descubre a propósito de las respuestas responsables que he de darle.

Por otra parte, los otros — con solo su estar presentes — interpelan mi responsabilidad como capacidad de respuesta a los interrogantes surgidos de ellos. Lo cual se pone de manifiesto particularmente en aquellos que me están confiados y con los que integro la comunidad, así como en las tareas que tengo asignadas dentro de la comunidad. La propia comunidad como sujeto tiene, además, sus responsabilidades

75 CCE, p. 305 (272).

de cara a las funciones que le incumben y en su relación con las otras comunidades.

Pero de la dimensión comunitaria nos ocuparemos en el siguiente y último capítulo. Internémonos a continuación en el nivel y sentido más profundos del yo, adonde el discurso nos ha conducido ya: la persona caracterizada como fin en sí mismo.

5.4. La persona en el centro temático de la atención

5.4.1. La persona como fin en sí mismo o digna

Desde la consideración de los hábitos finalistas, acabamos de ver cómo los fines variables y sucesivos que cada yo se propone adquieren sentido dada la orientación fundamental subyacente. La prueba de que existen fines más básicos que los propuestos en un primer plano está, precisamente, en su operatividad como hábitos activos, esto es, en que dichos fines dirigen a los más próximos y se determinan por medio de estos. Mientras que los hábitos pasivos exponen la serie de determinaciones en que se despliega el yo (inicialmente vacío) cuando ha sedimentado en sus actos, los hábitos activos corresponden, en cambio, a los fines más generales implícitos en los más restringidos. Los fines generales y los particulares dependen ambos de la voluntad personal que los incorpora al proponerse tal o cual fin concreto. El fin último — abarcante de los más inmediatos — está co-presente de modo habitual para la voluntad en las elecciones particulares expresas en calidad de aquello que las unifica respecto a la totalidad de la vida.

Esto es claro si consideramos que los fines que me propongo tienen su límite en lo que no es realizable, por estar ya dado como finalizado en sí mismo. De este modo se advierte que los fines propositivos no serían posibles sin algo que poseyera la índole de fin en sí. Pues, de lo contrario, el carácter de fin les vendría (a los distintos fines propuestos) exclusivamente de su ser propuestos, y entonces no podrían unificarse teleológicamente. Es preciso un ser en sí mismo finalizado que dé sentido a los fines propuestos en tanto que fines.

Pues bien, la noción de un ser finalizado en sí conduce, a su vez, a la idea de dignidad de la persona, subrayada particularmente por los clásicos y por Kant y que permite a Husserl efectuar de un modo definitivo el tránsito desde el yo a la persona. Justo en el retrotraernos de los fines próximos y concretos a los fines habituales e indeterminados, se acaba encontrando al ser que es fin en sí mismo. Un ser que, en tanto que tal, se lo caracteriza como persona; un alguien sin el cual los otros fines no podrían ejercer su entera virtualidad como fines formalmente proyectados.

Bien es cierto que la noción de dignidad no es tematizada explícitamente por Husserl, pero sí encontramos una consideración que la implica e incluso refuerza. Tal es el hecho de que el amor se dirija a la persona por sí misma: el amor, si se lo entiende con su característica incondicionalidad, es la motivación adecuada a la persona, lo único que la torna comprensible para sí misma en su dignidad propia.

“Los valores de la persona, no en el sentido de aquellos que se tienen como mera disposición del gusto, sino los que constituyen sus ‘verdaderos valores’, aquellos por los que ella es amada, surgen [...] de las fuentes del amor en el sentido pregnante”⁷⁶.

Y es precisamente la noción de persona como fin en sí la que tiene una dimensión ética más inmediata que las anteriores modalidades de aparecer el yo (así se presenta, en efecto, en escritos relativamente tardíos de Husserl, como los llamados artículos *Kaizo* —en RHC). Desde la persona así considerada, los fines que señalan objetivos o metas para la actuación se relativizan como fines parciales o incluso como medios, mientras que la índole de fin en sí es absoluta e inconmensurable. El fin en sí se muestra fenomenológicamente, a primera vista, en la actitud de respeto ante él; en cambio, los otros fines simplemente pueden ser o no propuestos, y pueden asimismo relegarse una vez alcanzados.

“El sujeto puede llegar a conocer que el poder, el dinero y otros semejantes no son verdaderos valores absolutos, que la

76 ZphI III, p. 406. Cf. CRESPO, M., “El amor como motivo ético en la fenomenología de Husserl”, *Anuario Filosófico*, 45/1 (2012), pp. 15-32.

tendencia incondicionada hacia tales fines ha sido incondicionada debido a la ceguera para lo verdadero y para el valor”⁷⁷.

Aun cuando alguien se dedique a fomentar esos fines no absolutos por exigencias profesionales, han de ceder cuando están en juego valores personales absolutos. En todo caso, los no absolutos siempre habrán de hacerse compatibles con los que son de suyo incondicionados.

“En este sentido merecen absoluta preferencia incondicional, para unos los bienes del poder, para otros los de la fama o los del amor al prójimo (...). Lo cual no excluye que circunstancialmente (la persona) renuncie a ellos, que los sacrifique a sabiendas de que en determinadas circunstancias otros bienes han de merecer su preferencia. En estos casos puede muy bien ocurrir que se trate de bienes en sí mismos superiores, frente a los cuales los suyos propios, tal como la persona misma los ve, queden relegados: así pasa, por ejemplo, para quienes ansían el poder, con los bienes del amor al prójimo”⁷⁸.

Lo que es de suyo fin no admite éticamente instrumentalización alguna ni puede ser reducido, por tanto, a objeto representado como fin específico de la actuación. Por ello, su penetración cognoscitiva requiere un acercamiento y método distintos del perspectivista que se emplea con las realidades intramundanas (solo dadas en perspectivas o escorzos); se trata más bien de la empatía, como veremos luego.

El descubrimiento fenomenológico de la persona como fin en sí entraña hondas y largas consecuencias, al mismo tiempo que ensambla los hallazgos logrados en el ideal de la teleología de la razón. En efecto, solo el carácter esencialmente teleológico o direccional de la persona le posibilita a esta proponerse fines motivadores estructurados en conexiones también teleológicas. Así como, en el orden gnoseológico, la aspiración del conocimiento a la evidencia se funda en la noción misma de conocimiento, en el orden práctico, el mayor o menor cumplimiento de los fines y sus enlaces entre sí apunta a un fin práctico supremo. Fin este que no depende de su ser propuesto y que por tanto está afianzado —como lo está la intención teleológica en el conocimiento—, pero en

77 Ms, E III 6, 6a.

78 RHC, pp. 28-9 (27).

este caso en la finalización de la persona. Si no existiera esta orientación teleológica previa a los actos volitivos, los fines se reducirían a metas que se irían sustituyendo unas por otras sucesivamente; esas metas no se reconocerían ellas mismas como fines más o menos consistentes a la luz del fin objetivo personal subyacente y motivante. Así, la conexión motivada entre los fines depende de la consistencia del yo, que se revela justamente en su direccionalidad constitutiva, como dando unidad a los fines más particulares que se propone.

“La serie indefinida de objetivos, fines y tareas debe estar conexas, pues si no, el yo no sería un yo, no motivaría la consecución, el cumplimiento de una primera tarea, ni de una nueva y así sucesivamente”⁷⁹.

En otro contexto, Husserl afirma también que el hombre es capaz de aprehender su vida como una totalidad y de unificarla desde un fin ético universal, relativizando los fines más o menos parciales dentro de esa totalidad. De este modo, la motivación por un fin unitario omnicompreensivo aparece como correlativa y constituyente de la vida personal, puesto que es capaz de anticiparse a sí misma como un todo y —en ese marco— encuadrar aquellos fines que son solo válidos en un ámbito y orden restringidos.

“El hombre puede contemplar unitariamente su vida entera, así sea en grados muy distintos de determinación y claridad, y puede valorarla universalmente por sus realidades y sus posibilidades. Y puede tras ello proponerse una *meta general de vida* en que se someta a sí mismo y someta su vida entera, con la apertura infinita del futuro, a una exigencia reguladora que surge de su propia voluntad libre. Este motivo, como uno que, en efecto, lo determina todo, confiere a la vida personal una forma de orden enteramente nuevo”⁸⁰.

Por otro lado, también la conexión motivacional solo tiene sentido para quien es fin en sí mismo. En efecto, a diferencia de los fines proyectados hacia el futuro, los motivos se retrotraen hasta su último punto de apoyo en el ser que se manifiesta como fin. Por ejemplo, va-

79 AV (11-21), p. 275.

80 RHC, p. 28 (26).

loro un motivo como medio en razón del fin al que sirve, luego valoro dicho fin en virtud de otro fin más definitivo, y así sucesivamente hasta llegar a la persona, que no puedo proponérmela como fin u objetivo a alcanzar porque ya lo es de suyo. La comprensión de una vida (en el doble sentido de captarla y de unificarla o abarcarla) se expresa con un “porque” motivacional biográfico, donde la cadena de motivos concatenados termina allí donde encontramos a una u otra persona, que es quien da sentido a los motivos.

Por contraste, la causalidad natural posee una estructura distinta (ya vimos que, según Husserl, en el sentido estrecho de causalidad eficiente y mecánica). En ella, la causa precede al efecto; y, en esa línea, la causa final — como causa primera de la que depende la actuación de las otras causas — es también primera en el orden temporal. En cambio, dar razón de por qué pretendo un fin futuro lleva a una consideración motivacional, que termina en aquello que presenta un peso motivacional suficiente y que, por tanto, precede a la causalidad.

“La causalidad en el marco del tiempo se dirige hacia adelante: sobre la base de las series transcurridas en orden me forjo el orden de los acaeceres venideros. (En cambio), la motivación se dirige hacia atrás: entiendo lo presente o lo transcurrido a partir de sus motivos, mirando retrospectivamente al pasado (...) Así como la causalidad es el principio del orden natural, la motivación es el gran principio del orden en el mundo anímico de esencia peculiar y, por ampliación, en el mundo espiritual en su conjunto”⁸¹.

Es este un criterio que permite a Husserl distinguir, no solo entre la vida personal y las explicaciones naturalistas que pasan por alto lo peculiar de la persona, sino también entre las llamadas ciencias del espíritu — en un sentido amplio — y las ciencias de la naturaleza. Como vimos, el fenomenólogo contrapone (en la misma línea que Dilthey) la explicación causal (*Erklärung*) de las ciencias naturales a la comprensión (*Verständnis*) propia de las unidades espirituales. Pero corrige y completa esta concepción al advertir que la comprensión no se apoya en unos datos psicológicos generalizables — como suponía la tradición

81 AV (11-21), p. 322. Consideraciones semejantes se encuentran, desde el análisis lingüístico, en ANSCOMBE, G. E. M., *Intention*, Basil Blackwell, Oxford, 1963.

diltheyana —, sino que se adentra directamente en lo singular como signo de la persona que se conduce por motivos.

“La explicación natural remite a la causalidad, al gran hecho anónimo de un orden regulado en la secuencia temporal objetiva. Es un orden por completo extraesencial. La explicación por comprensión (en cambio) remite a la motivación, que transcurre, con peculiaridad enteramente esencial, en formas enteramente intuitivas de relación y enlace. Es la sede de la única y verdadera racionalidad; ofrece como respuesta a la pregunta ‘por qué’ el único ‘porque’ que puede satisfacernos interiormente, precisamente porque lo entendemos”⁸².

La explicación científico-natural parte de la exterioridad opaca de los seres naturales y los agrupa conforme a leyes relacionales exactas y tipificadoras. En cambio, la comprensión propia de lo espiritual se dirige a las personas. Y los actos de estas, así como sus relaciones interpersonales, están presididos por las leyes a priori de la motivación, componiendo una historia personal intencional —o historia en sentido estricto— donde también entran, derivadamente, las obras culturales y tradiciones expresadas por las personas y reveladoras, por tanto, de su interioridad.

“Mientras el tiempo de la Naturaleza, el tiempo físico, es la forma de la causalidad natural, el tiempo histórico es la forma de la génesis debida a la motivación espiritual. El uno es el tiempo de la exterioridad natural; el otro, el tiempo de la interioridad espiritual, que tiene desde luego un sentido propio y no significa el tiempo de la corriente anímica del ser”⁸³.

5.4.2. *¿En qué consiste la actitud personalista?*⁸⁴

Al referirnos antes a las leyes de la motivación como contrapuestas a las explicaciones de la ciencia natural, hemos despejado el camino

82 AV (11-21), p. 321.

83 EE, p. 311.

84 Más pormenorizadamente en FERRER, U., “Hábito, carácter y personalidad en Husserl”, *Investigaciones Fenomenológicas en asociación con Escritos de Filosofía—Segunda Serie* (3), 2015, pp. 119-134.

para el tratamiento por la fenomenología de la actitud personalista, ya aludida, que se muestra en los distintos modos de volverse intencionalmente a las otras personas y en la interacción entre ellas. Sin pretensión de agotar una temática tan rica, que ha tenido desarrollos posteriores a Husserl, sí vamos a fijarnos en los modos básicos como lo aborda el fundador de la fenomenología, partiendo de ejemplos característicos.

“Enteramente otra es la actitud personalista, en la que estamos siempre que vivimos unos con otros, hablamos entre nosotros, nos tendemos la mano al saludarnos, estamos referidos unos a otros en el amor y en el desdén, en intenciones y hechos, en discursos y réplicas; igualmente estamos en ella cuando consideramos las cosas que nos rodean precisamente como nuestro entorno y no como naturaleza ‘objetiva’, como lo hace la actitud natural. Se trata de una actitud enteramente natural y no artificiosa, que tuviera que ser ganada y garantizada solo mediante recursos especiales”⁸⁵.

Así pues, la actitud personalista se advierte en el trato mutuo entre las personas, toda vez que ninguna de ellas se reduce para sí misma y para las otras a una cosa objetiva sometida a las leyes mecánicas de la física, pero también es manifiesta esta actitud al dirigirse a los componentes del mundo circundante en los términos de “regalo de”, “perteneciente a”, “destinado a tal uso” ..., es decir, referidos de uno u otro modo a las personas que son su centro y motivo de valoración.

Correlativamente, la unidad y permanencia de la persona en el tránsito de unos a otros actos difiere esencialmente de la unidad y permanencia de la cosa a través de la interacción físico-química con el medio. En el segundo caso es una unidad, como la de un mineral o un guijarro, que resiste a las fuerzas actuantes desde fuera, frente a la unidad en crecimiento de la persona forjada a lo largo de una vida en renovación. Por otra parte, mientras las cosas naturales resultan de la fusión de átomos y moléculas, la unidad indivisible de la persona se hace patente en cada uno de sus actos y en sus movimientos cinestésicos. Asimismo, en vez de darse en escorzos como las cosas circunscritas espacialmente, la persona es el centro del que irradian sus actos. Con-

85 Id II, p. 183 (228-229).

secuencia de ellos es que la siempre posible fijación objetivo-naturalista de la persona, como una cosa numerable y con propiedades naturales, se subordine esencialmente a su consideración como persona, por cuanto el yo que objetivamos como uno más entre los entes intramundanos es por sí mismo, y como tal yo, una realidad personal.

“Considerándolo más exactamente se pondrá de manifiesto que [...] la actitud naturalista se subordina a la actitud personalista y que por medio de la abstracción o más bien por una especie de autoolvido del yo personal conquista una cierta independencia, absolutizando con ello asimismo de un modo ilegítimo su mundo, la naturaleza”⁸⁶.

Así pues, para destacar los hábitos, el carácter y la conducción ética de la vida se requiere adoptar la actitud personalista. Es cierto que el hombre también puede ser advertido como un objeto natural (por ejemplo en tanto que sometido a la ley de la gravedad y a las otras leyes físicas, o cuando se lo mide en su peso o estatura, o cuando es objeto de una intervención quirúrgica), pero ello se hace en todos los casos valiéndose de la abstracción. Porque lo propio y distintivo de su corporalidad (*Leib*) no es ser una cosa entre las cosas, sino comportarse como órgano y expresión de las decisiones y gestos con que configura su personalidad. Así, se yergue corporalmente al tomar una decisión, se inclina con el cuerpo al hacer una reverencia, refleja en su rostro las actitudes y estados de ánimo que lo impregnan, etc. La actitud personalista atiende, pues, a la persona en su unidad anímico-corpórea, irreductible a toda fijación objetivista en su aplicación a ella de una ley físico-mecánica.

5.4.3. *El carácter y la personalidad*

Los hábitos activos tienen como marco los conceptos de *carácter* y *personalidad*. Son nociones que admiten de suyo una clara inflexión ética, como veremos en el capítulo siguiente. Con uno y otro se expone psicológicamente la unidad subyacente a las distintas intenciones,

86 Id II, pp. 183-4 (229).

expresadas formalmente y provistas de sus conexiones teleológicas. El *carácter* da expresión al estilo unitario (*Einheitsstil*) forjado por cada yo real y en el que se asientan sus distintos modos de comportarse. No tiene el sentido empírico que le dan las distintas caracterologías, sino que revela la unidad inconfundible de cada cual, hecha presente para sí en los actos de guiar la propia vida. Más allá de la variación y maduración en las opiniones y convicciones en la historia personal, hay para el hombre una convicción inmutable, la que se refiere a la unidad inconfundible propia en su orientación hacia la verdad, encontrada en los juicios particulares directivos.

“Los hombres cambian de convicciones. Con todo, advierto que uno no puede apartarse de la convicción que formó una vez. Lo caracterológico es también asunto de constitución inductiva. Pero hay que diferenciar entre la habitualidad, que adviene al yo ‘internamente’ a partir de fundamentos esenciales propios de él, y el carácter, que le adviene ‘exteriormente’ como ‘carácter empírico’, como unidad real”⁸⁷.

Ya pueden variar los actos particulares y las decisiones correlativas, lo que permanece inconvencible es el decidirse en la verdad como regulativo de cada decisión. Así lo sigue presentando el fenomenólogo:

“Y aun cuando las opiniones en general solo son relativamente duraderas, y tienen sus modos propios de ‘mutación’ (...), el yo acredita en medio de semejantes mudanzas un estilo permanente, un ‘carácter personal’”⁸⁸.

Con objeto de subrayar el índice ético más expresamente que en el ambiguo concepto de carácter (ambiguo por su duplicidad empírico-variable y esencial-unitaria), empleó Husserl también el concepto de dirección vital últimamente conformadora de los actos. Y así como en los hábitos activos distinguía entre aquellos de radio limitado y aquel otro que orienta a los actos desde su dirección finalista última, en el presente contexto diferencia entre autorregulación de la vida aplicable a un ámbito particular y aquella otra definitiva, de la cual depende la orientación ética conferida a opciones más circunscritas. La autorregu-

87 PhPs, p. 215.

88 MC, p. 122 (101).

lación posee, pues, una unidad comprensiva, apta para extenderse a las regulaciones parciales. De este modo,

“El auténtico artista, por ejemplo, no es aún, como tal, un hombre auténtico en el sentido más alto. En cambio, el hombre auténtico puede ser artista auténtico si y solo si la autorregulación ética de su vida así lo exige de él”⁸⁹.

En segundo lugar, la *personalidad* es el índice de la unidad integral de la persona que subyace al propio carácter unitario y se lo apropia (ya que el carácter es de alguien). Si bien es un concepto fenomenológicamente esquivo, no cabe renunciar a él como el sí mismo (*Selbststand*) que identifica a cada hombre con anterioridad a toda constitución objetiva y a toda dotación individual, sea genética o adquirida. Lo trae a colación Husserl para negar que pueda ser objeto de intuición:

“En el comienzo de la experiencia aún no está predado, ahí delante como objeto, un ‘sí mismo’ constituido. Está completamente latente para sí y para otro, por lo menos en la intuición”⁹⁰.

Mientras el yo es el foco de unidad de los actos conscientes, la personalidad es preconsciente con la preconsciencia de aquello que no viene dado al yo como término de constitución. El yo personal no es un escalón superpuesto a los niveles inferiores vegetativo, sensitivo y cinestésico de la pasividad, sino que tiene a estos por suyos, pertenecientes a él. Un dolor sensible es tan mío como el acto voluntario de sobrellevarlo, que solo es comprensible fundado en el primero. De un modo general, “esta alma es ‘mía’, ella ‘pertenece’ a mi sujeto-yo y es con él inseparablemente uno”⁹¹. La persona está dada para sí misma de un modo constante e inevitable, cualesquiera sean las diferencias noéticas y noemáticas concomitantes a su autoaprehensión. Así como en dirección noemática me hago presente de nuevo el juicio ya formado como el mismo, también ocurre de modo simétrico que en dirección noética ambos actos son igualmente míos; son propios de la misma persona, cuya unidad no se ve menoscabada por la pluralidad de esos

89 RHC, p. 30 (29).

90 Id II, p. 300 (253).

91 Id II, p. 328 (280).

actos, ni menos aún por las diferencias en los noemas enlazados intencionalmente con los actos.

Sin embargo, esta unidad esencial y apriórica de la personalidad no es dada adecuadamente, porque incluye los horizontes temporales antecedentes y subsiguientes que enmarcan la conciencia de sí. Paralelamente a como los objetos percibidos están bordeados por un horizonte espacial externo no abarcable por la conciencia propia, también las vivencias en las que la persona se hace consciente topan con un límite en el inicio y en el término temporal, el cual impide la donación fenomenológica suficiente y plena de la persona a sí misma⁹². Como se puede comprobar, aquí juega un importante papel el concepto de horizonte, presente en toda la obra husserliana y que se extiende transversalmente a los distintos campos temáticos: desde el cumplimiento cognoscitivo en los actos perceptivos o en los recuerdos, hasta las voliciones prácticas guiadas por fines y el crecimiento en los hábitos con los que se va formando la personalidad⁹³.

* * * *

De todo esto se extraen dos consecuencias de largo y diverso alcance para la ética. La primera consiste en percatarse de que el ideal moral o ético no es solo general, sino también precisamente personal e individual. A cada cual le corresponde la tarea de buscar y encarnar dicho ideal, con la ayuda de tipos más o menos generales de personalidad propuestos por la filosofía y, sobre todo, por la comunidad. La segunda se refiere a que las obras colectivas o comunitarias de las personas (culturales, sociales, políticas, artísticas, etc., e incluso científicas en lo que tienen de actividad humana colectiva) son sujetos y campos de moralidad. Son sujetos en cuanto regidos por normas axiológicas y prácticas, según sea su adecuación al valor en sí o dignidad del ser personal, y según sea su traducción en un comportamiento guiado por la razón práctica. Y son campo de moralidad en la medida en que, por un

92 La cuestión de los límites está tratada en GPh, sobre todo en pp. 1-136.

93 Cf. VICUÑA, E., "Horizonticidad y tipicidad en la praxis y proto-praxis husserliana", *Anuario Filosófico*, 46 (2013/3), pp. 565-592.

lado, en la sociedad encontramos estímulos (o rémoras) para nuestro conocimiento y mejora morales y, por otro lado, porque constituyen el marco de la puesta en práctica de nuestros posibles comportamientos morales. Husserl se muestra interesado en ambas cosas, concibiendo además la guía de la normatividad ética como suprema —“reina” llega a llamarla— respecto a las otras normatividades prácticas (política, estética, etc.).

“Hay que seguir pensando esta génesis, conforme a la norma, bajo el ideal de que se eleven constantemente los valores de las personalidades y de sus logros”⁹⁴.

Pero esto nos abre ya a un nuevo capítulo, que al mismo tiempo ofrecerá la ocasión de adentrarnos en las cuestiones de la intersubjetividad y la comunidad. Temas nada adjetivos en Husserl, pues advierte que se hallan íntimamente ligados a la persona como sujeto, así como al mundo de la vida en el que ella se desenvuelve cognoscitiva y prácticamente.

94 EE, p. 318.

Capítulo 6.

EL IDEAL MORAL INDIVIDUAL Y LA DIMENSIÓN MORAL DE LA COMUNIDAD¹

Tras haber visto cómo Husserl llega a la persona como sujeto moral, y haber descrito el modo general de vivir y progresar moralmente, aparecían finalmente dos consecuencias o indicaciones por desarrollar: la individualidad del ideal moral, así como de la respectiva tarea moral; y el papel moral de lo comunitario. En este capítulo nos ocupamos, en consecuencia, de recoger el pensamiento de Husserl en lo referente a estos dos extremos y a la relación entre ambos.

6.1. El ideal moral individual y su desarrollo

De lo que aquí se trata es de considerar en el individuo concreto el desarrollo moral descrito antes para toda persona. En realidad, tal cuestión tiene no poco de redundante, puesto que toda persona es —en cuanto sujeto— un individuo (ya veremos que incluso las personas colectivas lo son por actuar al modo de los individuos). Sin embargo, acentuar la individualidad del sujeto y tarea morales no resulta superfluo para Husserl, ni tampoco para nosotros. En efecto, Kant nos ha acostumbrado demasiado a pensar en el deber moral como universal, y el propio neokantismo ético propende a concebir solo normas universales (aunque también traiciona el pensamiento de Kant al sostener, además, que la persona solo tiene deberes para con lo demás y no para consigo mismo).

1 Este tema está tratado más pormenorizadamente en FERRER, U., Sánchez-Migallón, S., “O ideal moral individual e a dimensao moral da comunidade”, *Ética e subjetividade*, Cescon, E. (org.), Editora Vozes, Sao Paulo, 2016, pp. 274-294.

Ya vimos antes que la persona en cuanto sujeto moral es fin en sí misma, es decir, su propio perfeccionamiento moral se alza como fin incondicionado. Y sabemos asimismo que la clave de comprensión de ese desarrollo y cometido moral es la concatenación motivacional de fines parciales en relación a dicho fin definitivo, que da sentido al entero proceso. Así pues, para el crecimiento moral de la persona no bastan los ocasionales objetos motivantes siempre nuevos, sino que es necesario descubrir la estructura tendencial del propio carácter en sus variadas facetas. Pero ese entramado —biográfico, como ya sabemos también— solo resulta enteramente inteligible contando con el fin último que actúa como de clave de bóveda y donador de sentido. En conclusión, si la persona se define como moral precisamente por la coherencia o consistencia de sus motivaciones y acciones, su crecimiento habrá de guiarse por ese orden estructural y, por tanto, por ese fin último. Con otras palabras, un desarrollo humano, racional, del sistema personal de motivaciones solo es inteligible si el yo concreto, cada yo, tiene a la vista una idea de tal sistema y de su fin. Esa idea es, propiamente, un ideal de persona posible y deseable hacia el cual el yo se prolonga en y con sus fines.

“Aquí, este yo puro se fija mediante un *cogito* determinado cualquiera; se prolonga hacia la esfera total de lo que, en el sentido de la posibilidad ideal, es por él absoluta e inmanentemente perceptible, recordable, esperable, incluso fantaseable”².

El yo-personal se vive, de este modo, como tendiente y orientado a un proyecto, a su personal e individual proyecto.

“En las observaciones llevadas a cabo en esto conjuntamente también se habla, obviamente, del yo, pero este exige finalmente su legitimidad, y volverse un tema propio y, por tanto, muy abarcador; esto es, como a su modo *idéntico ejecutor de todas las valideces*, como el yo que intenciona, como el orientado, en el cambio de los modos de aparición de muchos grados ‘a través de ellas’ hacia el polo unitario, vale decir, hacia el fin al que él aspira (su propósito), lo pre-mencionado más o me-

2 Id II, p. 157 (120).

nos claramente y con mayor o menor precisión, que va siendo y deviniendo, plenificándose de fase en fase, plenificando *su intención*”³.

La permanente aproximación a ese proyecto es la vida auténticamente humana. Se trata de un proceso que, como vimos, la persona nunca puede dar por terminado. Y esto porque, por un lado, aunque los hábitos ganados influyen en cada acto subsiguiente, el sujeto puede – aun poseyendo el hábito correspondiente – actuar de modo contrario e incoherente, pecar, desoyendo la conciencia y endureciéndose para su reclamo.

“Y la perfección es la idea-meta que guía de manera coherente el desarrollo. La mera voluntad de llegar a ser perfecto no trae de golpe la perfección, cuya realización pasa más bien por la forma necesaria de un combate infinito y un fortalecimiento en el combate. Siempre subsiste la posibilidad esencial de que el ser humano caiga en una vida mundana *pecaminosa*. (...) El rasgo subjetivo de la maldad moral se adhiere entonces a los hechos realizados y los grava como tales hechos (...). Por lo demás, tanto el rasgo de la maldad moral como el sentimiento que lo acompaña en la conciencia moral (ese, en su caso, ‘aguijón penetrante de la conciencia’) pueden ser desatendidos por completo, y quedar también fuera de consideración en la práctica. De resultas de esta desatención práctica continuada, y de resultas del continuo sofocamiento de nuevas meditaciones y de toda reasunción actualizadora de la voluntad originaria de vida ética (voluntad de ser un hombre nuevo), la fuerza efectiva de la motivación ética termina por atrofiarse. La vida toma la forma de una *pecaminosidad endurecida*, de una desatención consciente de la exigencia ética, de ‘la pura ausencia de conciencia moral. (...) Por alto que sea el grado relativo de perfección de la vida ética, se trata siempre de una vida autodisciplinada: en cultivo de sí, en gobierno de sí bajo constante vigilancia de sí’”⁴.

3 CCE, pp. 211-2 (174).

4 RHC, pp. 40-1 (38-9); cf. también Id II, pp. 314-5 (266-7) y 403 (350); y EE, pp.

Además, por otro lado, la persona debe estar siempre atenta a descubrir, y en su caso rectificar, posibles intencionalidades que como horizonte o subsuelo — como vivencias inactuales — acaso le influyen “inconscientemente” (como por ejemplo, advierte Husserl, el resentimiento).

“Además, todavía (...), hay intencionalidades ‘inconscientes’. A éstas pertenecen los afectos reprimidos del amor, del desaliento, del ‘resentimiento’ y los modos de comportamiento inconscientemente motivados, etc., abiertos por la nueva ‘psicología profunda’ (con cuyas teorías nosotros no nos identificamos)”⁵.

Una rectificación esa que atañe tanto a las habitualidades como a los actos concretos que las han modelado. Y una rectificación que solo es posible, de nuevo, si hay verdaderamente un yo duradero e idéntico, pues únicamente un tal puede criticar el yo pasado que actuó de cierto modo y cultivó determinado hábito.

“El mismo yo, el ahora actualmente presente, es, en cada pasado que sea suyo, en cierto modo otro, precisamente eso, lo que era y ahora no es, y sin embargo, en la continuidad de su tiempo es uno y el mismo que es y que era y que tiene por delante su futuro. Como temporalizado, el yo ahora actual también puede tratar con su yo-pasado y precisamente no más yo actual, con este sostener el doble discurso, ejercer la crítica a su respecto, como si fuera otro”⁶.

En fin, a la vista de esa experiencia de la vida moral humana tal como de hecho se desarrolla, se comprende que la continua renovación interior sea la tarea suprema de la ética.

“La renovación del hombre, del hombre individual y de la colectividad humana, es el tema supremo de toda ética. La vida ética es en su esencia una vida que se pone conscientemente bajo la idea de renovación, que se guía voluntariamente por ella y por ella se deja configurar”⁷.

339-42.

5 CCE, p. 275 (240). Esta idea está muy desarrollada en el magistral análisis schele-
riano del resentimiento y su influencia en el juicio y valoración morales, cf. SCHELER, M.,
El Resentimiento en la moral, Caparrós, Madrid, 1998.

6 CCE, p. 213 (175).

7 RHC, p. 21 (21); cf. VARGAS BEJARANO, J. C., “La ética fenomenológica de Edmund

Una renovación, pues, tanto individual como colectiva, siempre personal. De esa individualidad tratamos ahora; de la colectividad o comunidad, después. En efecto, la exigencia moral de racionalidad no se limita, entonces, a un requerimiento de universalidad; no reclama de la persona concreta una actitud de mera sumisión o subsunción bajo una legalidad general y anónima de la que el yo sea un simple caso. Más bien, la racionalidad ha de alcanzar también a la individualidad de cada persona. Lo cual no significa solo un mero tener en cuenta también la individualidad, tolerando las diferencias y especificidades de cada uno, que habrían de modular la generalidad del imperativo moral universal. Se trata de algo más profundo, pues esas notas singulares no son adjetivas a la persona, sino sustantivas. El yo es personal e individual precisamente por esas notas singulares. Todo yo personal posee siempre sus peculiaridades personales. Los actos, o mejor las motivaciones por las que se opta, van configurando el yo concreto según la habituación que ya conocemos. Y el yo concreto manifiesta, a su vez, su unidad personal e individual en el flujo de su vida.

“En el nexo de las vivencias de conciencia del yo en cuanto nexo de donaciones absolutas se manifiesta el yo absolutamente; en el flujo de su vida inmanente, en la especie determinada de su curso de vida inmanente, manifiesta su unidad *personal* empírica, su ‘individualidad’”⁸.

Y puesto que el yo es fundamentalmente centro y origen de actos, de actos motivados, es el tener en sí el origen libre de sus actos — según su propio sistema y sus hábitos motivacionales — lo que le confiere individualidad. No son las cosas físicas las que poseen propiamente individualidad, sino el espíritu, en la medida en que tiene habitualidades y una historia personal que las ha ido formando. Esto último, y no el espacio, es el principio de individuación de cada yo.

“Ninguna ‘cosa’ tiene en sí misma su individualidad. Pero el espíritu es espíritu vivenciente, espíritu que toma posición, es-

Husserl como ética de la ‘renovación’ y ética personal”, *Estudios de Filosofía* (Universidad de Antioquia, Colombia), 36, (2007), pp. 61-93. Por otra parte, aquí se ve bien la diferencia entre la actitud ética — como tarea renovadora — y la axiología — como mera actitud valorativa — (cf. EE, pp. 244-7).

8 Id II, p. 374 (323).

píritu motivado. Cada espíritu tiene su manera de motivación; a diferencia de la 'cosa', tiene *su motivación en sí mismo*. No es individualidad solo por estar en un sitio determinado en el mundo. Individuación absoluta la tiene ya el yo puro de la *cogitatio* respectiva, la cual es ella misma algo en sí absolutamente individual. Pero el yo no es polo vacío, sino portador de su habitualidad, y en ello radica que tenga su historia individual"⁹.

Naturalmente, nada impide idear lo común a todas las personas concretas individuales, a todo yo concreto singular. Así lo hacemos, por ejemplo, cuando decimos precisamente que son centros de actos, sujetos racionales de actos libres, etc. Sobre esa índole genérica se funda el imperativo general de la racionalidad. Pero junto a esa generalidad hay la individualidad asimismo ontológica, en la que se fundan auténticos deberes individuales y un ideal moral también individual. Más aún, como la ética es propia de personas, solo hay verdaderamente moral cuando, junto con el imperativo universal, hay también el ideal y deber individuales.

"La última expresión apunta al *concepto pleno de vida ética* (y personalidad ética), que incluye exclusivamente la gradación de las formas de vida *de valor positivo*, y entre ellas *la forma óptima ideal* de una vida coherente conducida con la mejor 'ciencia y conciencia' – se entiende: con la mejor que sea posible para el sujeto ético del caso"¹⁰.

"Cada hombre tiene, pues, además de su individualidad, su idea ética individual y su método ético individual, su imperativo categórico individual determinado en concreto para su caso. Solo la forma general de esencia del hombre ético y de una vida bajo el imperativo categórico formalmente idéntico, es común a todos los hombres en cuanto tales; y comunes son también, naturalmente, todas las normas aprióricas que una ética científica y fundamental (formal, por tanto) sea capaz de deducir de la 'esencia' del ser humano"¹¹.

9 Id II, p. 348 (299-300).

10 RHC, p. 42 (39-40)

11 RHC, p. 43 (41).

Desde luego, en todo deber es necesaria la referencia al yo concreto como su sujeto. Pero esa referencia a un yo que ya es individual individúa el deber, hace que se trate de un deber para ese yo; únicamente entonces nos encontramos en el ámbito moral¹².

Por todo ello dice Husserl que el tipo de ser a que aspiramos moralmente es una suerte de simbiosis del tipo general humano (el carácter racional) y el tipo individual de cada cual (su peculiar carácter, su estilo propio). De modo que la constitución del yo concreto comprende tanto su tipo general como yo humano, cuanto su tipo individual como yo peculiar con carácter, con su estilo propio que atraviesa todo el yo.

“Distinguimos, pues, de la *reflexión del yo pura* (...), la experiencia de sí mismo del *yo ‘personal’* con referencia a los nexos de experiencia en los cuales este yo ‘personal’ (o sea, con referencia a los actos que ejecuta en las circunstancias motivantes pertinentes) se acredita según sus *‘peculiaridades personales’* o *rasgos de carácter*”¹³.

“Soy espiritualmente normal (...). Tengo una memoria normal, tengo una fantasía normal, igualmente una *actividad normal de pensamiento*: puedo sacar conclusiones, puedo comparar, distinguir, vincular, contar, calcular; también puedo valorar y sopesar valores, etc., normalmente como un ‘hombre maduro’. Tengo por otro lado *mi índole peculiar*, mi cómo del moverse, del hacer, mis valoraciones individuales, mis maneras de dar preferencia, mis tentaciones, mis fuerzas para sobreponerme frente a ciertos grupos de tentaciones contra las que soy inmune; otro es en esto distinto, tiene otros motivos favoritos, otras tentaciones peligrosas para él, otras esferas de fuerza de acción individual, etc., pero dentro de la normalidad, específicamente la normalidad de la juventud, de la vejez, etc.”¹⁴.

“Se trata aquí ante todo de lo típico general para el yo en la afección y la acción. Pero luego, además, de lo típico particular y lo típico individual”¹⁵.

12 Cf. EE, pp. 247-55.

13 Id II, pp. 296-7 (249).

14 Id II, p. 302 (254).

15 Id II, p. 317 (270).

“Obviamente tiene sentido hablar de la individualidad como *estilo total y hábito del sujeto*, que atraviesa, como una unidad concordante, por todas las maneras de comportamiento, por todas las actividades y pasividades”¹⁶.

Pero, evidentemente, no sería acertado pensar lo típico individual como una arbitraria y caprichosa coloración de lo general. En primer lugar, porque para esa individualidad, que lógicamente es valiosa, valdrán las leyes concernientes a los valores universales que la constituyen. Y, en segundo lugar, porque la individualidad a la que atañe la moralidad abarca la vida entera; no solo toda la duración de la vida (como sucede también en las vocaciones profesionales), sino todas las actividades. Por eso la ética está por encima de la vocación profesional, englobándola como auténtica vocación de vida (en alemán los términos vocación “*Berufung*”, y profesión “*Beruf*” tienen, como se ve, una misma matriz).

“Un caso especial de preferencia incondicional es el de la decisión por una *vocación de vida en un sentido genuino y superior al de la profesión*. Pensamos la vocación en relación con un género de valores que son objeto de amor ‘puro’ por parte del ser humano que la siente, la consecución de los cuales valores habría, pues, de procurar una satisfacción ‘pura’ a este ser humano. Y él está cierto de ello con evidencia. Aquí se trata de antemano de valores auténticos y reconocidos en su autenticidad, que además pertenecen a una sola región del valor, preferida con exclusividad. La vocación por ella, la entrega en exclusividad de la vida a la realización de sus valores, consiste en que el sujeto concernido siente hacia ella un amor personal de devoción exclusiva. [Valores que amo] desde el centro más íntimo de mi persona —‘con toda mi alma’—: los amo como *los míos*, como aquellos a los que yo mismo, tal como soy, pertenezco inseparablemente. [Es un] dominio de actividades y logros espirituales al que alguien se sabe ‘llamado’, y de manera tal que sólo la creación de los bienes correspondientes le reporte la ‘más íntima’ y ‘pura’

16 Id II, p. 325 (277).

satisfacción, le traiga con cada nuevo éxito la conciencia de ‘ser dichoso’”¹⁷.

El imperativo moral que dicta: “haz tu mejor” en sentido radical y omnicomprehenso – como vimos – apunta no solo en general a lo mejor entre lo posible, sino al verdadero y mejor yo de cada uno.

“Cada persona encierra un yo ideal, el yo ‘verdadero’ de la persona, que se realiza sólo en el obrar ‘bueno’. Cada hombre despierto (éticamente despierto) se propone voluntariamente en sí mismo su yo ideal como ‘tarea infinita’”¹⁸.

“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’*. En su articulación absoluta se trata del ideal de su propio yo viviendo en actos justificados absolutamente ante sí, viviendo únicamente en actos llamados a justificarse absolutamente. Con que una sola vez haya el yo barruntado e intuido este ideal, tiene ya que reconocer con evidencia que la forma de vida concorde con tal ideal, la forma ética de vida, no es sólo la mejor posible en términos relativos – como si junto a ella pudiesen aún seguir llamándose buenas otras distintas –, sino que es la única buena sin más, la que está ‘categóricamente’ exigida”¹⁹.

17 RHC, pp. 29-30 (28).

18 ZPhI II, p. 174.

19 RHC, p. 37 (35). La coincidencia con SCHELER en este punto es clara. Cf., por ejemplo, estas palabras: “Guárdase, por lo tanto, la debida relación entre *universalismo* e *individualismo de los valores* sólo cuando cada sujeto individual somete a un especial cuidado y cultivo moral las cualidades de valor que a él únicamente le son aprehensibles, sin por ello olvidar los valores de validez general. (...) sólo la *compenetración y visión conjunta* de los valores morales de *validez general* con los de *validez individual* da por resultado la *evidencia plena de lo bueno en sí*. Un principio análogo es aplicable a la evolución histórica de cada individuo y colectividad”, *Ética*, p. 640; cf. también p. 732 de esa misma obra, así como el análisis de la “determinación individual” en su *Ordo amoris*, Caparrós, Madrid, 1996, pp. 33 y ss.

6.2. Las unidades comunitarias y su dimensión moral

6.2.1. La cuestión de la intersubjetividad

Pasando ahora a la moralidad colectiva o comunitaria — o al papel moral de lo comunitario —, serán útiles algunas consideraciones introductorias acerca de la intersubjetividad y de las comunidades resultantes. Ya al presentar de modo general el programa de la fenomenología husserliana, se anunció que la intersubjetividad desempeña una función en la constitución tanto del yo como del sentido del mundo. Iluminemos ahora un poco más dicha tesis, que para Husserl aparece en conexión con el modo de darse el mundo.

“Ahora bien, si está en cuestión la constitución trascendental (y, por lo tanto, el sentido trascendental) de los sujetos ajenos, y, en consecuencia ulterior, lo está un estrato universal de sentido que, irradiando de ellos, hace posible para mí un mundo objetivo, entonces el sentido de los sujetos ajenos que aquí se discute no puede ser aún el de otros objetivos, el de otros existentes en el mundo”²⁰.

Como sabemos, el mundo precede a los objetos presentes al conocimiento como horizonte común y fuente de sus referencias. De ahí que, por definición, nunca pueda venir dado objetivamente, pues ello equivaldría a arrebatarse su intrínseco carácter implícito. A su vez, los predicados que configuran a los objetos de experiencia tienen, en su mayor parte, un origen cognoscitivo que rebasa a la propia subjetividad, remitiendo a otros sujetos e incluso a generaciones precedentes o a comunidades enteras. Así, en nuestra vida cotidiana suponemos que todos, por ejemplo, vemos y oímos lo mismo cuando estamos en un mismo ámbito, y complementamos implícitamente nuestra personal visión con la de los demás.

Por consiguiente, la intersubjetividad — igual que el mundo — precede y hace posible el conocimiento en primera persona. Sin embargo, hay una diferencia notable entre ambos presupuestos. El mundo es en

20 MC, p. 153 (124); cf. también ZPhI III, p. 5.

principio lo ajeno al sujeto y no intercambiable con él (es mudo, carece de interioridad). En cambio, el otro yo —el yo intersubjetivo— solo cobra y tiene sentido como tal para un yo que le asigna la alteridad; es decir, únicamente si tengo noticia de mi propio yo, puedo atribuírselo a otro sujeto.

“El ‘otro’ remite, por su sentido constituido, a mí mismo; el otro es reflejo de mí mismo, y, sin embargo, no es propiamente reflejo; es un análogo de mí mismo y, de nuevo, no es, sin embargo, un análogo en el sentido habitual”²¹.

El yo ajeno ofrece siempre un lado oculto que no se me puede hacer presente. También los objetos dados a la percepción muestran siempre y esencialmente escorzos o perspectivas, aspectos implícitos y sobreentendidos. Pero esos lados puedo hacerlos presentes con solo cambiar la orientación de la mirada. En cambio, el lado oculto de un yo ajeno permanece irremediamente velado; de él solo sabemos por analogía con nosotros mismos.

La cuestión de la intersubjetividad consiste propiamente en cómo en el yo puede constituirse un yo ajeno a su vez constituyente de sentido —problema decisivo, por lo demás, para superar el riesgo del solipsismo²². Es decir, cómo percibir un yo ajeno que, como tal, posee una doble dimensión paradójica para el sujeto que lo conoce y cuenta con él: por una parte, forma parte del mundo como una cosa entre las cosas; por otra parte, es un sujeto que experimenta el mundo y, por eso, un alguien irreductible al mundo y semejante al yo propio.

“Están [los otros] también, en efecto, experimentados como gobernando psíquicamente en el cuerpo vivo natural que a cada uno le pertenece. Así entrelazados peculiarmente con cuerpos vivos, como objetos ‘psicofísicos’, están ‘en’ el mundo. Por otro lado, a la vez los experimento como sujetos respecto de este mundo; como experimentando este mundo, y este mundo mismo que yo mismo experimento; y, además,

21 MC, p. 154 (125); cf. también ZPhI III, p. 7. Pueden verse, además, las interesantes glosas al “otro yo” husserliano, a propósito del contexto de este pasaje, en MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid, 1997, pp. 225-30.

22 Cf. ZPhI III, pp. 3-4.

como teniendo también experiencia de mí, tal como yo la tengo del mundo y, en él, de los otros”²³.

En realidad, poseemos ya una experiencia más próxima de esa doble percepción en la conciencia del propio cuerpo, como vimos. También el cuerpo vivo propio está sometido a las leyes físicas como un cuerpo más y es, a la vez, sujeto del sentir y capaz de dirigir las variaciones de sus cinestésias. Era el sentido en el que el sujeto es consciente de sí como yo-puedo, un modo de darse inmediatamente el yo como unidad trascendente al mero dato inmanente de la conciencia.

“Me percató también de que yo ya estaba para mí, de antemano, sin cesar ‘dado previamente’, ahí de modo genuinamente intuitivo (‘percibido’ en sentido amplio); sólo que no estaba captado atentamente. Pero, en cualquier caso, lo estoy con un horizonte abierto e infinito de propiedades internas aún inexploradas”²⁴.

Se trata aquí de un yo que, desde flujo intencional de sus retenciones y protenciones, puede asomarse a lo que le trasciende como algo del mundo natural y accesible a las distintas subjetividades. De ese modo, se presentan como trascendentes —además del yo— tanto los objetos del mundo espacio-temporal como el yo-habitual decantado en el tiempo.

“Pero, por otra parte, caen también dentro del alcance de esto ‘objetos trascendentes’; por ejemplo, los objetos de la sensibilidad ‘externa’ (unidades de multiplicidades de modos sensibles de aparecer)”²⁵.

“(…) por el lado del polo del yo, las habitualidades que le advienen ‘originalmente’, las convicciones que quedan en él, en las que el yo es específicamente como yo (aunque en el sentido abstractivo, que todavía no conoce ningún tú)”²⁶.

Tanto los objetos del mundo como el yo-habitual constituyen horizontes de posibles vivencias siempre nuevas, y también ajenas. Y precisamente en la medida en que esas potencialidades incluyen también

23 MC, pp. 151 (123).

24 MC, pp. 162-3 (132).

25 MC, pp. 165-6 (134).

26 ZPhI III, p 10.

las percepciones ajenas (“lo que tú ves es un allí para mí, que puede convertirse en un aquí propio”), se establece un sentido válido de mundo intersubjetivo. Es decir, la concordancia básica entre lo dado en las percepciones propias y en las ajenas permite trascender la esfera inmanente y encontrar un sentido unitario para el mundo intersubjetivo, invalidando así el solipsismo.

“Según esto, a la constitución del mundo objetivo le pertenece por esencia una ‘armonía’ de las mónadas: precisamente, esta constitución singular armónica en las mónadas singulares; y, por consiguiente, le pertenece también una génesis que transcurre armónicamente en las mónadas singulares”²⁷.

“Es cosa que se halla en la esencia de esta constitución que se eleva a partir de los otros ‘puros’ (que carecen aún de sentido mundanal) el que los ‘otros’ respecto de mí no queden aislados; que, más bien, se constituya una comunidad de yoes — que me incluye a mí mismo — como comunidad de yoes que existen unos con otros y unos para otros; en último término, una comunidad de mónadas, y una tal que constituye (en su intencionalidad mancomunada constituyente) el mundo único e idéntico”²⁸.

Pero afirmar la posible intersubjetividad no es todavía afirmar ni explicar la percepción de un yo ajeno. Sin embargo, aquí no podemos detenernos en el análisis de esa percepción tal como Husserl la ve (modo que, por cierto, no es siempre el mismo en sus obras). Tan solo señalaremos algunos pasos y rasgos muy fundamentales que permitan afirmar con solidez la vivencia de la intersubjetividad comunitaria. Puede decirse que esos pasos son tres: el llamado emparejamiento (*Paarung*) con el propio yo, la modificación intencional de lo vivido, y la percepción del yo ajeno.

Lo primero, el emparejamiento, consiste en la percepción de un objeto conforme al sentido de otro previamente dado. Se trata de una especie de asociación o paralelismo, lo cual permite ver los objetos como miembros de una clase o simplemente de un conjunto de cosas

27 MC, p. 170 (138).

28 MC, p. 169 (137).

con algo en común. Pero resulta que lo que asocia a los sujetos (el ser todos un yo) es precisamente lo que también los distingue. Por eso hace falta un segundo paso, el de la modificación intencional. Gracias a ella comprendemos los movimientos orgánicos y las reacciones psíquicas del otro por similitud o analogía con los nuestros, y con nuestro yo como sujeto de ellos, viendo así como trascendentes tanto a esos actos como a su sujeto. Algo parecido se produce, sencillamente, en el recuerdo, donde lo recordado trasciende el acto rememorativo.

“A la manera en que mi pasado objeto del recuerdo trasciende como modificación suya mi presente vivo, parecidamente trasciende también el ser ajeno apresentado al propio (en el actual sentido puro e ínfimo de lo propio primordial). La modificación, en ambos casos, se halla en el sentido mismo como parte suya no-independiente; es correlato de la intencionalidad que la constituye. Así como en mi presente vivo, en el terreno de la ‘percepción interna’, se constituye mi pasado en virtud de los recuerdos unánimes que surgen en este presente, así también puede constituirse un *ego* ajeno en mi *ego*, en mi esfera primordial, mediante presentaciones que surgen en ella y están motivadas por el contenido de ella; o sea, en re-presentaciones de un tipo nuevo, que tienen como correlato un *modificatum* de nuevo cuño”²⁹.

Y se llega, de esta manera, al tercer paso, la percepción propiamente del yo ajeno o empatía³⁰. Lo más característico de esta aprehensión de otro sujeto es que se da fundida con los contenidos sensibles presentes. Es decir, no consiste en un razonamiento deductivo por analogía ni por indicios de ese otro (como sucede en el conocimiento histórico), sino que es una percepción rigurosamente inmediata que se verifica mediante otros datos.

“Lo que realmente veo yo no es un signo, ni un mero *analogon*, ni una imagen en ningún sentido natural, sino el otro”³¹.

29 MC, p. 179 (145).

30 No puede obviarse citar aquí, por su influencia en el propio Husserl, el trabajo de E. STEIN, *Sobre el problema de la empatía*, Trotta, Madrid, 2004.

31 MC, p. 189 (153).

“El cuerpo ajeno no es unidad originaria de la identidad en mí producir, es *interpretado* por analogía, y la interpretación se confirma por medio de interpretaciones siempre nuevas”³².

“Los sujetos ajenos no son por cierto formaciones subjetivas en mí vida, pese a que sólo pueden ser para mí por medio de la empatía concordante de modo consecuente. Pero no son, como las cosas físicas, efectividades que adquieren realidad en mi esfera egológica, en tanto que constituidas en ella. Son presentificaciones de algo tal que, en su originalidad, tiene efectividad precisamente en otra vida”³³.

Así pues, se trata de un saber inmediato y objetivo, intuitivo — según se vio antes — del otro. Un saber que, como todo otro conocimiento, incluye una intención anticipadora que aspira al cumplimiento cierto en la concordancia con otras expresiones del comportamiento. Y esto sucede con la peculiaridad de que esas expresiones no son simples facetas reversibles, sino que componen una trama narrativa que se interpreta en la sucesión temporal y motivacional. De esta manera, la verificación del conocimiento de otro yo entraña ir comprendiendo mejor la coherencia de ese otro sujeto, de sus fines, pudiendo así anticipar verosímilmente sus actos futuros. En definitiva, se va conociendo al yo ajeno como persona.

Pues bien, si ahora volvemos a pensar en términos generales — esto es, en el mundo como horizonte en general y en la intersubjetividad como posibilidad de perspectivas diversas en general —, pero ya contando con personas reales, se nos abre el mundo de lo social o comunitario (aparte de otras estructuras del mundo compartidas, como la espacialidad o la temporalidad comunes). Así, en la motivación entran también los pensamientos del otro (sus reclamos, sus deseos, etc.) no exactamente como ejerciendo un influjo real causal, sino más bien — según ya sabemos — como tenidos cognoscitivamente por mí, como significados motivantes.

“Se dice: ‘me he hecho determinar por mi amigo, he hecho esto porque él lo ha hecho, etc.’ Pero en verdad las motivacio-

32 ZPhI II, p. 235.

33 ZPhI III, p. 32.

nes no son causalidades. No me he hecho determinar por mi amigo, sino por mi representación de mi amigo, por mi 'pensar' y mi 'pensar su hacer'. Y 'determinar' no significa aquí causar en el sentido de la naturaleza, sino motivar: un 'yo pienso' ha sido motivado por otro 'yo pienso'"³⁴.

De este modo, las otras personas y sus respectivos entornos pertenecen también al entorno propio (lo cual veremos pronto que es determinante para la influencia de los demás en el desarrollo moral personal).

"Cada hombre pertenece al entorno del otro. De un modo general, las cosas que para mí son entorno, son también cosas del entorno del otro"³⁵.

Aquí se encuadran, en primer término, los actos comunicativos, esto es, aquellos actos sociales que son bilaterales (o recíprocos) y directos (sin intermedio externo en la transmisión). El mundo de la vida social se edifica sobre estos actos comunicativos. En ellos no me limito a anticipar la conducta ajena, porque el otro no es para mí un él. Más bien, sobre la base del intercambio directo, las cosas del entorno común se revisten de enjuiciamientos, valoraciones y direcciones voluntarias comunes; y nuestro mundo común adquiere, de este modo, una significación espiritual.

"Los actos comunicativos son aquellos que se dirigen hacia el otro y en que el otro es consciente de ser aquel hacia quien me dirijo (...) Estos son los actos que establecen, entre persona y persona, una unidad de conciencia más alta, y en ellos se incluye el mundo de las cosas como mundo común del juzgar, del querer, del valer. El mundo, en la medida en que tiene esta inclusión, alcanza el carácter de un mundo social, un mundo con significación espiritual"³⁶.

A medida que nos alejamos de la comunicación directa (pero sin olvidar el mundo espiritual de las personas), hemos de acudir a las tipificaciones sociales que orientan la experiencia. De esta forma se

34 ZPhI I, pp. 94-5.

35 ZPhI I, p. 98.

36 ZPhI I, p. 98.

construyen los esquemas de conducta social según los cuales se definen los tipos-funcionarios, que se reflejan en la reciprocidad específicamente social de los roles (como, por ejemplo, la relación entre cliente y vendedor, o entre viajero de tren, empleado ferroviario y jefe de estación, etc.³⁷). Las expectativas y respuestas implícitas que componen la tipificación social constituyen el material procedente del “mundo de la vida” que da efectividad y plenitud al anonimato de los tipos-funcionarios. Así, en la relación social inmediata y recíproca coincide lo vivido conscientemente por los agentes sociales (en el desempeño de su conducta social) con lo social del “mundo de la vida” (donde se hallan configurados los roles complementarios).

6.2.2. *La constitución de unidades comunitarias como sujetos morales*

Ya vimos en el capítulo anterior cómo, después de que un sujeto realiza un acto, perdura en él algo de ese acto; algo que solo puede ser su correlato intencional. Así, tras mi convencimiento de algo, ya no puede permanecer el acto correspondiente, pero sí el estar-convencido dirigido habitualmente hacia el objeto de la convicción. Por eso, recordemos, se esconde una cierta ambigüedad en términos como “convicción”, “valoración” o “volición”, pues designan tanto el acto temporal pasajero como la formación objetiva unitaria que sobrevive más allá del acto.

37 Así lo ejemplifica A. Schütz: “Cuando tomo un tren, mi conducta está orientada hacia la anticipación de que ciertas personas realizarán ciertos actos que, con toda probabilidad, me llevarán a mi destino (...). No sólo oriento mi conducta hacia cierto tipo, sino que también otros orientan su conducta hacia este tipo, es decir, hacia un tipo complementario (persona que viaja). Esto significa que atribuyo a mi copartícipe en la relación social un esquema de expectativas e interpretaciones que *me* contiene como cierto tipo. En este ejemplo queda clara la índole relativamente anónima del tipo funcionario: yo y mi contemporáneo orientamos nuestra conducta menos hacia tipos individualizados que hacia una tipificación de conductas, o, como también podemos decir, hacia *tipos de cursos de actos*”, SCHÜTZ, A. y LUCKMANN, T., *Strukturen der Lebenswelt*, I, Suhrkamp, Frankfurt, 1979, p. 115). Sobre los niveles en la intersubjetividad y su relación con el mundo de la vida en Schütz, puede verse FERRER, U., “Mundo de la vida e intersubjetividad en Alfred Schütz”, *Signo, intencionalidad, verdad*, MÁRQUEZ, C. y MINGO, A. (eds.), Universidad de Sevilla, 2005, pp. 357-67.

“En el sujeto singularizado se suceden las formaciones unitarias. O sea, frente a los actos singularizados de convicción, que se suceden en su multiplicidad, se mantiene la unidad ‘mi convicción’, que queda en mí aunque no realice este acto con su contenido determinado. Cada nuevo acto con el mismo contenido es aprehendido como un nuevo caso en el que se actualiza mi convicción (...). Igual ocurre con mi evaluación, mi tendencia, mi volición”³⁸.

Lo que ahora queremos resaltar es que esas formaciones unitarias se presentan muchas veces como adquisiciones comunitarias. Unas formas que pueden ser actualizadas reiteradamente por distintos sujetos, y precisamente mediante las cuales se sustenta la comunidad. Los ejemplos más sencillos de esto son la lengua, el derecho o la ciencia como objetividades a disposición de la comunidad. Pero también puede tratarse de la unidad de un fin pretendido, en la medida que aglutina distintas voluntades y funda comunidades; así, una corporación se mantiene cuando sus miembros se adhieren conjuntamente al fin y cooperan en su realización.

“Tanto en formas sociales delimitadas como en las corporaciones, tenemos la unidad del fin corporativo, la unidad del rendimiento de la respectiva corporación, que se inscribe en el sistema de los rendimientos que cabalgan unos sobre otros y están motivados por la unidad del fin”³⁹.

Y aún vemos un tercer caso de formas unitarias cuando los fines perseguidos individualmente son puestos en práctica por medio de otras voluntades, las cuales se comportan como simplemente ejecutivas en relación con las primeras. Esto es lo que ocurre, por ejemplo y por partida doble, en los contratos comerciales, donde cada cual pone una parte de la acción con sus respectivas y complementarias motivaciones.

“El emisor informa, y eventualmente comunica descriptivamente, el deseo o la voluntad de que ocurra esto o aquello, con la expectativa de que ello motivará al destinatario. La situación objetiva es, por tanto, semejante a la de la mera comu-

38 ZPhI II, p. 195.

39 ZPhI II, p. 194.

nicación, sólo que ésta se convierte en medio para la ejecución de una acción ulterior (frente a la toma de conocimiento ínsita en la comunicación, la cual —la comunicación— es ya una acción)”⁴⁰.

En todos estos casos aparece el sujeto colectivo. Un auténtico sujeto que es idéntico en los distintos sujetos individuales, pero que contiene unas posibilidades cognoscitivas y un entorno propios, así como unos horizontes de indeterminación característicos. En realidad, basta con que haya una pluralidad de personas en comunicación para que se haga presente la comunidad como sujeto.

“La pluralidad comunicadora funciona análogamente a un sujeto, que adquiere la unidad de experiencia a través de los sujetos singulares y de sus sentidos”⁴¹.

Estamos, pues, ante un sujeto comunitario que posee las características de una auténtica persona moral. Es decir, una unidad personal que se comporta de modo paralelo a la persona singular; que posee una existencia sincrónica (en los individuos que la integran y en los que ella adquiere conciencia) y a la vez diacrónica (como sujeto desarrollándose en la historia).

“No estamos ante ninguna pluralidad, sino ante una unidad —fundada en la pluralidad— que es sustrato de actos singulares y de actos que permanecen, actos que son ellos mismos unidades constitutivas de grado superior, las cuales tienen sus capas inferiores fundantes en los actos correspondientes de las personas singulares (...). (La comunidad) tiene convicciones, deseos, decisiones voluntarias, realiza acciones, puede ser una corporación, un pueblo o un Estado. Y también podemos hablar, en sentido estricto, del correspondiente grado superior, del haber de la comunidad, de su carácter, de sus actitudes (...)”⁴².

“La personalidad comunitaria, resultado de la vinculación y ‘sujeto’ de un rendimiento comunitario, es, por un lado, lo análogo del sujeto individual; pero, por otro lado, no es un

40 ZPhI II, p. 169.

41 ZPhI II, p. 197.

42 ZPhI II, p. 201.

mero análogo, es pluralidad de personas vinculadas que en su vinculación tiene unidad de conciencia (unidad comunicativa). Dentro de la pluralidad de las voluntades distribuidas en personas singulares, (la personalidad comunitaria) tiene una voluntad constituida idénticamente para todas ellas, con ningún otro lugar ni ningún otro soporte sino la pluralidad comunicativa de personas; e igual los otros actos constituidos 'unitariamente' de modo social"⁴³.

"El hecho más significativo es, en fin, que sobre los sujetos individuales y los sujetos de distinto nivel hasta llegar a la personalidad libre en sentido genuino, se construye una subjetividad colectiva que se funda en ellos. (...) Una colectividad como colectividad tiene una conciencia, pero puede también tener, como colectividad, una autoconciencia en el sentido genuino: puede valorarse a sí misma y tener una voluntad dirigida sobre sí misma, una voluntad de autoconfigurarse. Todos los actos de la colectividad se fundan en 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 volición, otro tanto ocurra con la colectividad"⁴⁴.

Además, la comunidad tendrá también, como poseía la persona individual, su personalidad moral típica y peculiar, su carácter o "estilo" axiológico.

"Precisamente en este proceso (de construcción activa y pasiva de la subjetividad) se desarrolla a la vez el yo mismo como personalidad, adquiere su hábito relativamente duradero y sin embargo continuamente cambiante, su carácter, con las más variadas propiedades de carácter, conocimientos permanentes, habilidades, etc. (...) Esto vale tanto para el ser y desarrollo de personas individuales y sus mundos circundantes individualmente personales, como para el desarrollo de personalidades de orden superior, para sociedades, para asociaciones, para co-

43 ZPhI II, pp. 200-1.

44 RHC, p. 53 (48-9); cf. también pp. 22-3 (22).

comunidades, para pueblos, Estados, etc. y sus respectivos mundos circundantes sociales”⁴⁵

“Y es claro en particular que las formas de vivir, actuar y crear cultura que dan concreción a una colectividad y que en conjunto poseen determinado estilo, un estilo típico, han de revestir la máxima significación axiológica”⁴⁶.

Un estilo esencial – un *eidos* – que se capta, como en todos los casos, por reducción eidética, por libre variación (según vimos al principio).

“Todo campo de experiencia posible cerrado en sí mismo permite *eo ipso* la transición universal de la facticidad a la forma esencial (*eidos*). Así también aquí. Si la facticidad fenomenológica se vuelve irrelevante y sirve *sólo* ejemplarmente como soporte para una variación libre pero intuitiva de las almas singulares fácticas y las comunidades fácticas de almas en almas y comunidades de almas posibles a priori (concebibles), y la mirada teórica se dirige ahora hacia lo que necesariamente se mantiene invariante en la variación, entonces surge, mediante un proceder sistemático, un dominio propio de lo ‘a priori’. Resalta con ello el estilo formal esencialmente necesario (el *eidos*) que tiene que atravesar a todo ser anímico posible en las singularidades, en las agrupaciones sintéticas y las totalidades cerradas, si es que en general ha de poder ser ‘lógicamente posible’, esto es, intuitivamente representable”⁴⁷.

En definitiva, son los actos comunicativos y sociales los que constituyen, en sus diversas formas, las diferentes comunidades humanas como verdaderos sujetos morales. Y ya vimos que esos actos entrañan una intención comunicativa percibida como tal por el otro.

“El hecho comunicado es el contenido de mi intención de que el otro tome conocimiento de él, y por cierto de *mi* inten-

45 EE, p. 105.

46 RHC, p. 52 (48).

47 AEB, p. 65 (284). Este programa de una psicología fenomenológica sería en buena parte llevado a cabo por A. PFÄNDER, especialmente en sus obras *Fenomenología de la voluntad* (Avarigani, Madrid, 2011) y *Zur Psychologie der Gesinnungen I y II* (Max Niemeyer, Halle, 1922-30).

ción, que le es dada a conocer. La forma de la comunicación es inteligible por el llamamiento previo y eventualmente también por la forma lingüística, a la cual se adhiere esta comunicación en tanto que tal”⁴⁸.

Y, mirando más de cerca, advertimos que eso comunicado puede ser también un contenido solo implícito o latente, como por ejemplo los rasgos de la personalidad o las disposiciones anímicas del otro. De ello dependen el mantenimiento y la continuidad de una comunidad en constitución o ya constituida, en la que cada uno sabe de los demás sin comunicación actual o expresa.

“Pero a la situación objetiva pertenece también que el yo, al querer ahora de tal modo, funde con ello una disposición voluntaria, una voluntad habitual permanente y que, al menos en general, permanezca en esa voluntad. Y así se le entiende. Por ejemplo, el receptor toma al emisor como un hombre no presente, pero que, viviendo en su presente, quería hacerle llegar esta comunicación entonces y sigue queriendo que la reciba; así sucede cuando ningún motivo habla en contra de un cambio en la voluntad o en la disposición anímica”⁴⁹.

Todo esto se acusa de modo especial en las comunidades fundadas en el amor. Mediante el amor se conoce y comprende a la persona en su intimidad. Y además, precisamente por ello, el amor no solo establece una comunidad objetiva de fines, sino también una comunidad de aspiraciones y esfuerzos en la que hago propios –muchas veces de modo implícito, pero real– las aspiraciones y esfuerzos del otro.

“Como amante yo sé que lo que quiera que piense, sienta, pretenda o haga, todo ello está necesariamente ‘en el sentido’ de mi amado, es correcto para él; no sólo no es censurado por él y en este sentido reconocido como correcto, sino que es pretendido por mí como estando también en el sentido de sus aspiraciones”⁵⁰.

48 ZPhI II, p. 167; el subrayado es nuestro.

49 ZPhI II, pp. 168-9.

50 ZPhI II, p. 173.

Gracias al amor, se descubre en el otro su yo ideal latente, su ideal moral personal, que puede realizarse o malograrse progresivamente. Así, el amor pone especialmente en primer término a la persona como tal, en su intimidad más honda y moral. Quien ama a otro, ciertamente no hace suyos los movimientos de la voluntad de la persona amada (pues se la reconoce y respeta como ajena), pero sí quiere que la persona se aproxime con sus actos a su verdadero ser, entristeciéndose si camina en dirección contraria⁵¹. Husserl llega a señalar como ejemplo de esto el amor cristiano al prójimo — que se dirige también a los enemigos —; un amor que, por ello, se constituye como fin absolutamente debido.

“Dondequiera que planteamos la cuestión de la absoluta rectitud práctica a nuestras decisiones voluntarias, y por consiguiente también a nuestras acciones, una decisión de la voluntad puede probarse como absolutamente debida sólo si su fin definitivo — por tanto, el determinante último de todo actuar — tiene el título de amor al prójimo, comoquiera que se determine luego más próximamente”⁵².

“El amigo se apena si su amigo decae de su ‘verdadero sí mismo’. El cristiano, que practica el amor al enemigo, no ama el mal en el enemigo y no aprueba con su voluntad la actuación mala”⁵³.

Sobre la base de la comunidad de amor más simple y nuclear que es la amistad, Husserl ve a la familia como la comunidad de amor arquetípica. Los vínculos entre los miembros de la familia no se fundan en actos comunicativos presentes, ni tampoco en la mera cooperación en vista de un objetivo, sino que se asientan en la presencia inmaterial de cada una de las personas en las otras (actualizable, claro está, con su presencia y figura externas).

51 Scheler desarrolló ampliamente esta idea en varios lugares; para él también “el amor es el movimiento en el que todo objeto concretamente individual que porta valores llega a los valores más altos posibles para él con arreglo a su determinación ideal; o en el que alcanza su esencia axiológica ideal, la que le es peculiar”, *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, 2005, pp. 225-6.

52 EE, p. 11.

53 ZPhI II, p. 174.

“Podemos decir: los que se quieren no viven uno junto a otro o uno con otro, sino actual y potencialmente uno en el otro. También comparten todas las responsabilidades, están enlazados solidariamente, incluso en el pecado y en la culpa”⁵⁴.

Además, la comunidad familiar no es el simple resultado del entrecruzamiento de las vivencias de amor y solicitud, sino que dispone de un espacio y un tiempo propios en los que realizarse e insertarse. Es decir, la familia posee un marco espacio-temporal en el que se perfilan las diferencias funcionales (o de rol) características entre sus miembros. Esto dota a la familia de una unidad y consistencia específicas como comunidad, y Husserl lo ve especialmente escenificado en lo que puede llamarse “el estar-a-la-mesa”.

“La comida en común es parte fundamental en la fundación de la familia como una institución social, como una comunidad permanente; como tal se constituye para la conciencia de los miembros de la familia. La familia no es sólo un modo consagrado por la costumbre de vivir juntos, de mantenerse en relación mutua, sino una comunidad de vida con regulaciones vitales que tienen carácter social”⁵⁵.

En el desempeño del rol familiar me objetivo –y soy objetivado por los demás– como “el que se comporta según el rol”, tal como viene adscrito por la unidad institucional de la familia. Los deberes de cada miembro de la familia hacia los otros son asignados desde el todo unitario e institucionalizado de la unidad familiar.

“Cada miembro tiene la función de ayudar a realizar el fin de la familia mediante la realización de su fin especial (...) Los fines están universalmente circunscritos de un modo natural, y esto es lo que designan las expresiones funcionales de padre, hijo, etc. Cada cual tiene su función y –a una con ello– sus deberes de cumplir sus funciones, y esto de la manera más perfecta posible”⁵⁶.

54 ZPhI II, pp. 173-4.

55 ZPhI II, p. 178.

56 ZPhI II, p. 181.

En definitiva, puede decirse que la familia se nutre de actos sociales máximamente personalizados y que incumben a cada uno de sus miembros de acuerdo con el rol relativo a los demás miembros. Por contraste, en las sociedades convencionales es posible que el rol se desgaje —hasta cierto punto— de la persona, y que entonces se haga necesario que la persona asuma libremente su rol distanciándose a voluntad de él. En estas sociedades la persona ingresa por decisión del libre arbitrio, mientras que en la familia (y también en la nacionalidad) la persona se encuentra ya inserta de un modo natural. Algo mixto, por así decir, sucede en el matrimonio, pues si bien tiene en su origen un acto social voluntario, es por otra parte la base de la comunidad familiar natural, y por ello ha de contar con ciertas condiciones naturales en su posibilidad y en su ejercicio.

En el extremo opuesto a la familia, encontramos las comunidades anónimas, donde la distancia entre el rol y la persona es máxima. En ellas, los individuos intervienen meramente como funcionarios, sin desplegar su personalidad propia. La ejemplificación moderna de ello es el Estado con su aparato institucional.

“Un Estado es una totalidad personal, aunque en él no conoce cada uno a cada uno, como tampoco ocurre en una corporación de gran tamaño. El modo como se produce el lazo personal tiene que partir ciertamente de la empatía y del acuerdo actuales o de la subordinación naturalmente creciente, pero fundada en el status de la relación personal o de la comunicación”⁵⁷.

Lógicamente, entre ambos extremos caben diferencias graduales. Lo que falta —o es débil— en la base de las sociedades más o menos anónimas es la empatía entre sus miembros, tan presente en la familia y entre los compatriotas. En esas comunidades, el lugar de la empatía es ocupado por siglas que reflejan los fines identificadores de la asociación o, como dice Husserl, su personalidad colectiva. Otro índice de la diferente cercanía entre las comunidades y la persona es la diversa repercusión que tiene la desaparición de uno de sus miembros. En la familia, esa desaparición es irreparable y pone fin a la comunidad (a lo sumo, un cónyuge puede ser sustituido por otro que asuma el mismo

57 ZPhI II, p. 182.

papel, pero siendo distinto); las personas son aquí irremplazables. En cambio, las sociedades que no se edifican vivencialmente sobre la empatía sobreviven al reemplazo de sus miembros.

“Por otro lado, no todas las vinculaciones sociales son unidades fundadas de ese modo, suprimidas por tanto en el mismo sentido cuando determinados miembros del colectivo se apartan, mueren, etc. Un matrimonio deja de existir si un cónyuge muere, y no sigue siendo el mismo matrimonio cuando el otro cónyuge se casa de nuevo. Una amistad, lo mismo. Ya la cosa es distinta cuando un círculo de amigos pierde miembros y se renueva con otros, pues con ello seguimos hablando del mismo círculo de amigos. Lo que entonces tenemos es una sociedad. Así, una tertulia de lectores es una y la misma, permaneciendo idéntica en su objetividad, cuando son acogidos nuevos miembros y se apartan otros”⁵⁸.

6.3. El origen y el desarrollo moral de las comunidades nacional y universal

La preocupación de Husserl por la comunidad nacional y por la humana universal fue creciente, seguramente a la vista también de las circunstancias históricas que atravesaba (la Primera Guerra Mundial y los primeros años del nazismo). Sin embargo, sus análisis en esta dirección reflejan muy bien el entronque con tesis centrales de la fenomenología desde sus inicios, y se ve con claridad que su propuesta trasciende la concreta situación problemática de su tiempo y país. De hecho, el pensamiento husserliano sobre la nación y la comunidad internacional está en conexión con el tratamiento histórico del nacimiento y consolidación de la actitud científica desde los griegos. Consecuente con el método fenomenológico, Husserl no trata exactamente de indagar la génesis histórica y el desarrollo de las naciones, sino más bien de delimitar sus supuestos y condiciones esenciales de aparición.

58 ZPhI I, p. 101.

Lo mismo que la historia, la nación es para Husserl el ámbito de lo particularizado, pero su crecimiento viviente solo es posible en el intercambio con las otras naciones también particularizadas.

“(La nación) vive su vida nacional en el intercambio con las otras naciones coexistentes”⁵⁹.

Además, no hay nación sin un entronque común, derivado a su vez de la familia, en el sentido más extenso, como unidad primigenia. Así, una nación es inseparable de una memoria histórica compartida, paralela a la memoria familiar; mientras que las primeras formaciones tribales no poseían todavía conciencia de sus remotos orígenes comunes, viéndose como extrañas entre sí y a veces en lucha.

“En las migraciones por un mejor mantenimiento [se produce] el choque de tribus extranjeras, que quizá están emparentadas, pero que no tienen ningún recuerdo efectivo de su origen común, sino que se sienten extranjeras y luchan entre sí”⁶⁰.

Una vez que esa memoria común se disipa, la nación acaba ramificándose en nuevas naciones (bien a través de las migraciones y los asentamientos coloniales, bien por la pérdida de comunicación con la nación-madre, a semejanza de lo que ocurre con los miembros lejanos de una familia o parentela). Cada nación comporta, por consiguiente, una historia propia. Pero no se trata de una historia simplemente recordada, sino comunicada de modo vivo por las generaciones inmediatamente precedentes. Una historia que se reconstruye, pues, por la mediación de las otras personas, las cuales transmiten sus recuerdos y legan testimonios escritos o de otro tipo (a diferencia del estricto recuerdo, que siempre es en primera persona). Estas personas que hacen historia en común son los connacionales o compatriotas. Y la percepción y el recuerdo que les acompañan son la base originaria del tiempo histórico.

Según Husserl, en el nacimiento de las naciones tiene lugar una definición y ampliación, tanto de los límites territoriales como de la memoria histórica. En cuanto a lo primero, cada nación ve la necesidad de marcar sus fronteras y de contrastarse con los pueblos limítrofes. Lo cual no solo se realiza con la delimitación física, sino también con

59 KE, p. 10.

60 KE, p. 37.

respecto a los ideales morales, reconociendo lo común y lo distinto a las otras naciones. Así, sin dejar de preservar la propia idiosincrasia, la desconfianza y hostilidad iniciales hacia los pueblos vecinos se sustituyen progresivamente por actitudes morales. Estas se reconocen ahora como universales y compartidas, aunque se hayan desarrollado en el respectivo horizonte patrio.

“Las virtudes humanas de la amistad, la honestidad, la justicia y otras se desgajan de su inculcación en la patria por medio de costumbres, a modo de un núcleo humano que se vuelve a encontrar en naciones completamente distintas como algo humano universal, no obstante tratarse de pueblos diferenciados en sus costumbres”⁶¹.

Y en cuanto a la gestación de la memoria histórica, los recuerdos acaban condensándose o tipificándose en lo ejemplar (los prototipos o modelos, las gestas, los héroes, los himnos, los acontecimientos relevantes y su conmemoración, etc.), que termina caracterizando la unidad nacional. De este modo, a la vez que se asegura la singularidad de una nación, se la diferencia de las otras naciones. Pero esto no significa que la nación esté y haya de estar vuelta al pasado; al contrario, la nación incluye también la voluntad de futuro. Un futuro que empieza por manifestarse en cierto equilibrio de temores y esperanzas, pero donde finalmente la esperanza sobrepasa al temor al lograr cierto nivel de prosperidad. Sin embargo, pasado y futuro no han de entenderse aquí como dos líneas divergentes en la unidad de la nación, sino que, muy al contrario, se apoyan mutuamente. Por un lado, la proyección del futuro —en el orden personal y colectivo— es lo que hace descubrir precisamente la historia (al comienzo como remisión a la autoridad de los más ancianos y luego propiamente como historia). De esta forma, los pueblos pueden sobreponerse a la fatalidad del destino ciego. Por otro lado, inversa y complementariamente, los modelos del pasado impulsan y dan confianza para los desafíos futuros.

“Una nación que ha vivido la dicha, que tiene futuro (y por tanto pasado), (es) una nación con la voluntad de un futuro”⁶².

61 KE, pp. 42-3.

62 KE, p. 39.

Pues bien, esta paulatina formación de la nación — como modelo de comunidad social más amplia que la familia — confirma la tesis de que se trata de un auténtico sujeto moral. Un sujeto moral que, por una parte, camina él mismo hacia su progreso moral, y que, por otra parte, posibilita y favorece el progreso moral de las personas que integran esa comunidad. Atenderemos ahora a la primera de estas dos vertientes éticas de la comunidad — la referida a su propio progreso moral —, para terminar después con el progreso moral del individuo en comunidad.

Con respecto a la comunidad misma, Husserl ve la nación como un entorno cultural en el que cada cual se encuentra ya inserto antes de todo ejercicio racional. Por eso la nación es patria, y el exilio significa desarraigo. Un entorno donde, al principio, las enseñas y leyendas propias dan en cada caso, como distintivos culturales, una interpretación nacional concreta a unos elementos naturales comunes a todos los pueblos. Estos elementos comunes son:

“(…) los mismos hombres, animales, árboles, ríos, montes; la misma tierra, el mismo cielo, las mismas estrellas (...). Surge así una nueva idea de ente”⁶³.

Después, mediante las diversas interpretaciones de esos elementos naturales, los fenómenos físicos y los estados orgánicos y psíquicos se sustantivan como fuerzas míticas animistas (así, en Grecia y Roma se fabularon distintas mitologías antropomórficas en relación con la fecundidad de la tierra, el océano, las iras o furias que poseen a los hombres, etc.). Se pierde de vista entonces la identidad esencial de los apareceres naturales originarios en un mundo que también es uno. Pero a través de los intercambios culturales entre las naciones, se vuelven a destacar las unidades mundanas objetivas respecto de las interpretaciones míticas diferenciales. Y lo que finalmente queda es el mundo objetivo como lo natural invariable y tipificado en sus apareceres; algo en lo cual convergen las diferentes proyecciones nacionales.

“Por tanto, hay que separar el núcleo objetivo idéntico del modo múltiple mítico-nacional de concebirlo”⁶⁴.

63 KE, p. 44.

64 Ibidem.

En esta dirección se da un paso más con el nacimiento de la razón científica y universal en la Grecia clásica. En ese periodo, las meras costumbres y los poderes míticos se transforman en la conducción racional de la vida. Proceso que sedimenta en las instituciones políticas, el derecho, las técnicas — frente a la magia — y, desde luego, en las evidencias cognoscitivas siempre reiterables. Se opera así el paso de lo meramente rutinario y convencional a una racionalidad vinculante para todos los hombres de todas las naciones. Por tanto, empieza a ser posible y a tener sentido hablar de una comunidad humana universal. De este modo, los vínculos entre las naciones de matriz europea — en cuanto receptora primera de la herencia griega — ya no son meramente externos, sino que proceden de la razón universal ejercida en común.

“Con esto se ha caracterizado lo fundamental en la transformación de la vida de un pueblo a partir del momento fundacional de la filosofía griega, pero también (se ha caracterizado) lo que es fundamental en la cultura europea total, relativamente completa, como constituyendo una unidad de internacionalidad racional”⁶⁵.

Así pues, según el diagnóstico husserliano, el desarrollo progresivo de los pueblos y naciones se caracteriza por su incorporación al proceso de racionalización universal. Un proceso que se entiende también, por las circunstancias fácticas históricas, como un proceso de “europeización” universal; naturalmente, sin que este ideal signifique la absorción uniformizante de las peculiaridades de cada nación, sino más bien la apertura a los valores universales accesibles a la razón respetando la singularidad de las personas y culturas particulares⁶⁶. En definitiva, no es otra cosa que la humanidad configurada por la ciencia racional universal que es la filosofía.

“Se trata de la humanidad en que la filosofía como sabiduría sobre el mundo ha adoptado ya la figura de la filosofía como

65 KE, p. 16; cf. también, RHC, pp. 80 (73) y 87-98 (79-89).

66 El otro momento histórico de la unidad europea es la Revelación cristiana, examinado por Husserl en RHC, pp. 98 y ss. (89 y ss.); cf. FERRER, U., “Tendencias particularizantes y universalistas al comienzo del nuevo milenio: sus bases europeas”, *Relativismo y convivencia, paradigma cultural de nuestro tiempo*, J. ANDRÉS-GALLEGO (ed.), UCAM, Murcia, 2006, pp. 225-46.

ciencia universal y ciencia estricta; de la humanidad en que la razón se ha cultivado y objetivado en la figura del *logos*⁶⁷.

“Venimos así a la idea última de una humanidad ética universal, idea de un 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”⁶⁸.

6.4. El papel de la sociedad en el progreso moral del individuo

Por último, con respecto al papel de la comunidad en relación al progreso moral de las personas individuales, Husserl entiende que una función decisiva de la comunidad es proponer modelos o tipos de personas moralmente ejemplares (acaso decantados por la historia, como los mencionados antes). Si antes vimos que la motivación pasiva consiste justamente en la influencia de las habitualidades propias en la toma de posición activa, ahora se descubre que este influjo no es menos eficaz cuando procede del ejemplo de otras personas y de costumbres sociales.

“El desarrollo de una *personalidad* está determinado por la influencia de otra, por la influencia de pensamientos ajenos, de sentimientos ajenos sugeridos, de órdenes ajenas. La influencia determina el desarrollo *personal*, sepa o no la persona misma más tarde algo sobre ello, se acuerde o no de ello, sea o no capaz de determinar ella misma el grado y la índole de la influencia”⁶⁹.

En realidad, se trata de una tarea doble, en mutua dependencia. Pues las adquisiciones duraderas del yo concreto constituido constituyen a la vez su mundo circundante, el mundo de sus posibles objetos de consideración, valoración y actuación⁷⁰. De manera que ese yo concreto personal, ya determinado y maduro, y su mundo circundante son dos

67 RHC, p. 60 (55).

68 RHC, p. 64 (59).

69 Id II, pp. 316-7 (268-9).

70 Cf., entre otros lugares, MC, pp. 122-3 (102-3).

realidades que se constituyen y copertenecen mutuamente⁷¹. Y dicho mundo circundante incluye a los demás como otros yoes constituidos y constituyentes a la vez. Es decir, la persona individual influye moralmente sobre la moralidad de la comunidad y, al mismo tiempo, la comunidad influye éticamente en la persona individual, concretamente presentándole modelos.

“Junto a la responsabilidad por cada decisión individual, (el hombre) contrae una preocupación responsable por la preparación de las capacidades y fuerzas que de manera general pueden asegurarle mejores posibilidades de decisión individual en determinadas clases de situaciones. Y el hombre no vive en solitario, con lo que también aquí cuenta la influencia de la observación de los otros, lo que se aprende de su lucha diaria, la preocupación por contar con modelos nobles, etc.”⁷².

Esos modelos pueden ayudar al individuo a descubrir su ideal personal, y asimismo a seguirlo con la ayuda y el estímulo de su guía. Más aún, la presencia social de esos modelos influye poderosamente, de una manera muchas veces inconsciente, en los miembros de esa colectividad. Es un modo de influencia de los modelos, y de seguimiento a ellos, que abre la vía práctica para la transformación moral de individuos y comunidades enteras, o sea, para personas individuales y colectivas. Husserl reconoce que la reflexión sobre esto abre nuevos y fecundos campos de desarrollo científico. En particular, a las ciencias del espíritu se aparece la tarea de estudiar la génesis y el desarrollo de las personalidades influyentes, sacando a la luz la unidad espiritual de sus disposiciones y motivaciones interiores, esto es, los tipos de persona que reflejan.

“En la totalidad de estas referencias espirituales del sujeto se abre para nosotros un campo para otra especie de ciencias, diferentes por principio de las ciencias de la naturaleza. Aquí se incluye toda observación del hombre y todo saber sobre el hombre, el estudio de las *personalidades*, de las socialidades y de la conformación y transformación de los mundos circundantes

71 Cf. Id II, pp. 237 (191) y 378 (326).

72 RHC, p. 49 (45).

para las *personalidades* — un complejo de ciencias que reunimos bajo el título de ciencias del espíritu⁷³.

“Hay, pues, que distinguir, y luego que desarrollar sistemáticamente las figuras formalmente posibles de colectividades, las cuales se encuentran finitamente determinadas e infinitamente abiertas (por ejemplo: matrimonio, amistad; pueblo, Iglesia, Estado); sometiéndolas tanto a ellas como a las correspondientes formas de vida a norma ética y ofreciendo así una elaboración científica de sus respectivas ideas normativas. (...) Todo esto es asunto de ciencia, asunto de la ética científica una e indivisible que abraza indivisiblemente ética individual y ética social (...)”⁷⁴.

Se trata de una tarea que puede acometerse respecto al presente o bien respecto al pasado histórico. Pero si se quiere lograr un conocimiento apriórico, habrá que trascender la mera descripción y buscar tipos ideales generales de persona⁷⁵. Cada logro en esta esfera contribuirá, evidentemente, al descubrimiento de nuevos y más altos modelos de persona moral. Lo cual, dice Husserl, sucede conforme a la ley general según la cual todo nuevo conocimiento trascendental supone un enriquecimiento del contenido del alma humana y de la historia de la constitución del mundo, en su respectivo campo y contenido.

“Pues todo nuevo conocimiento trascendental se transforma en necesidad esencial para un enriquecimiento del contenido del alma humana”⁷⁶.

6.5. La cultura como vehículo social para las actitudes éticas

Un campo de confluencia entre la persona y la comunidad es la cultura, a la que Husserl dedica algunas consideraciones. ¿Qué lugar le corresponde? Lejos de presentarse como una malla cerrada a los valores y a las realizaciones morales, la cultura manifiesta al hombre como

73 Id II, p. 401 (347-8).

74 RHC, pp. 54-5 (49-50).

75 Cf. Id II, pp. 427 (371-2) y 433-4 (377-8).

76 CCE, p. 300 (267).

ser racional y libre. Sus obras externas — como realizaciones parciales que son — quedan abiertas a su prosecución dentro de los horizontes de la razón, antes de resolverse en las evidencias últimas a que tienden. Por eso, a la cultura le pertenece una historicidad que establezca puentes entre las diversas realizaciones incompletas del ideal racional de humanidad.

“Cultura es un concepto que remite al hombre como ser racional y libre. Todo lo que abraza este concepto está en los horizontes de infinitud, entre ellos, los horizontes de infinitud en las valoraciones y en los posibles rechazos de valores; horizontes éstos que — como todas las infinitudes que están aquí en cuestión — entran en la conciencia e incluso motivan la vida y el obrar humano. Por tanto, la vida humana efectiva es esencialmente vida cultural; y en tanto que no lo es, el hombre es todavía un animal que se alza esencialmente desde formas vida inferiores a otras más altas”⁷⁷.

En la medida en que un pueblo es un sujeto colectivo, con una historia y un horizonte de futuras realizaciones, también la cultura forma parte de él y ofrece cauce a las formas culturales en él insertadas.

“Un pueblo tiene una cultura hasta donde — como pueblo — pone en acción originariamente su espiritualidad creadora, y la plasma llevándola a expresión corporal. Así, movido por este *eros* emprendedor, avanza de unas creaciones espirituales a otras nuevas”⁷⁸.

Pero, ¿cómo se muestra fenomenológicamente la cultura? ¿En qué sentido sirve de vehículo para transmitir actitudes éticas? Es lo que vamos a indagar a continuación siguiendo los análisis husserlianos.

Así como en el orden individual la libre motivación se consolida en unos hábitos que dirigen la conducta, también en el medio humano encuentro unos usos tipificados o costumbres por los que me reconozco perteneciente a un *hábitat cultural*. Usos o costumbres que no proceden de una persona determinada, pero que tampoco determinan unívoca-

77 AV (22-37), p. 99. Cf. SEPP, H. R., “El espacio de la cultura. Dimensionalidad en la fenomenología de Husserl”, *Daimon*, 32 (2004/2), pp. 12-20.

78 AV (22-37), p. 111.

mente la conducta, ya que cada cual puede asumirlos de uno u otro modo.

“Al lado de las tendencias que parten de otras personas están las prescripciones –que aparecen con la forma intencional de universalidad indeterminada– de la costumbre, de la usanza, de la tradición, del ambiente espiritual: ‘se’ juzga así, ‘se’ coge el tenedor así y otras; las exigencias del grupo social, del puesto, etc. Se las puede secundar pasivamente o también se puede tomar posición activamente decidiéndome libremente por ellas”⁷⁹.

El comportamiento individual viene mediado por estos *pattern*, a través de los cuales cada hombre se hace entender por sus afines culturalmente en las libres decisiones que toma, a la vez que muestra con determinados signos culturales sus actitudes éticas: conmemoraciones, agradecimientos, homenajes, ceder el paso a los impedidos, elevación de un monolito a la paz o a los caídos... y tantos otros componentes culturales externos.

Además, en las distintas plasmaciones culturales está implícito un ideal teleológico de la razón, que las abre a otras posibles variantes, en todas las cuales se expresa mundanal e históricamente el hombre como ser racional y libre –según nos decía Husserl en el texto citado al comienzo. De este modo, tras las organizaciones culturales variables está latente la idea de colectividad como comunidad ética, y no solo la noción de sujeto individual que guía en solitario su vida. Las formas culturales adoptadas se convierten así en el vehículo que hace posible la interacción entre los individuos y la colectividad.

“La vida colectiva, y en ella la vida del individuo, va así discurriendo mal que bien y de esta vida ha surgido históricamente la *cultura colectiva* con sus múltiples instituciones, organizaciones y ‘bienes’ culturales de todo tipo, buenos y malos, que se van transformando históricamente o se crean de nuevas. (...) En esta atmósfera histórica colectiva, en un mundo circundante de este orden, que determina y ata la conducta práctica,

79 Id II, p. 317 (269).

es en el que viven los hombres, y entre ellos los que han despertado a la ética⁸⁰.

En la cultura se reproducen trazos éticos individuales, como son los relativos a los hábitos, el carácter y la personalidad. Veámoslos en cada uno de los tres casos. En primer lugar, las sedimentaciones en que consisten las habitualidades o *hábitos* en sentido pasivo se aplican también a los predicados culturales adscritos a las cosas naturales. Pero, así como el sentido más propio de los hábitos o hábitos en sentido activo es el de unificar activamente los distintos actos proyectados, así también la cultura es reactivada por los sujetos cada vez que modifican su entorno conforme a la praxis racional y libre, introduciendo un estilo unitario o típico en su actuación. En segundo lugar, por lo que hace al *carácter*, se vio que responde a la impronta personal inseparable de cada uno; de modo análogo, la cultura no es solo un conjunto de caracteres externos, ni únicamente el modo tipificado de comportarse en el que mínimamente se presenta, sino que también designa el cultivo personal determinado que se opera a partir de los horizontes abiertos de la praxis. Y, tercero, al igual que la *personalidad* tiene a su cargo la regulación ético-normativa de la vida, en sí misma y en el intercambio con los otros, así también las creaciones culturales modelan en un sentido determinado la convivencia, a la vez que dan concreción a los fines e ideales éticos por los que deben regirse las personas y las colectividades congregadas por ellos.

Todo esto ilumina y confirma que la tarea moral de la persona consiste, desde luego, en la autoconformación de su vida según la adecuación racional a lo valioso en general, pero también —según vimos— en la realización en uno mismo de su ideal personal individual. Tarea esta que presupone un cierto conocimiento de tal ideal personal valioso y normativo, pues para dejarse motivar por algo es evidente que hay que tenerlo a la vista. Y estos ideales, por estar configurados por valores del estilo y carácter individuales, únicamente pueden hallarse en sus portadores específicos, en personas concretas que se presentan entonces como modelos. Más aún, solamente viendo esos valores encarnados en personas, puede cada uno intuir no simple-

80 RHC, p. 51 (47).

mente esos valores personalizados, por así decir, sino captar —sobre todo— una forma personal valiosa.

6.6. La necesidad de modelos éticos en la vida social

Como se ve, la ayuda de la sociedad para presentar y proponer modelos, así como para crear un ambiente moral favorable, es decisiva. Lo cual muestra, por cierto, la otra cara de la tarea moral individual, a saber: servir cada uno de modelo o ejemplo para la comunidad. Por eso, en definitiva, dice Husserl que las personas tienen entre sí fuerza motivante.

“Así ejercen los hombres unos sobre otros efectos personales inmediatos. Tienen unos para otros ‘fuerza motivante’”⁸¹.

Y el tipo de actos en los que se capta una personalidad valiosa ajena, una estructura personal de motivaciones —que también puede ser colectiva o comunitaria—, no es otro que la empatía. Una empatía que solo se alcanza co-viviendo las motivaciones del otro, y que a la vez permite interiorizar libremente esas motivaciones, motivarse con la motivación ajena. Se logra, en definitiva, querer con el otro, “seguirle” en sentido estricto⁸².

“Sé lo que es ‘una *personalidad*’, un hombre, en cuanto a lo general, y es cosa de la experiencia por empatía instruirme en su progreso acerca de su carácter, acerca de su saber y poder, etc.”⁸³.

“Yo me pongo en el lugar del otro sujeto: por empatía capto lo que lo motiva a él, y cuán vigorosamente, con qué fuerza. E interiormente llego a comprender cómo él, puesto que tales y cuales motivos lo determinan con tal fuerza, se comporta y se comportaría, de qué es capaz y de qué no lo es. Puedo compren-

81 Id II, p. 238 (192).

82 Como se sabe, esta idea está ampliamente presente y desarrollada en SCHELER, cf. *Ética*, pp. 731-44, y *Modelos y líderes*, en *Amor y conocimiento, y otros escritos*, Palabra, Madrid 2010, pp. 233-69; sobre ello puede verse, SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La persona humana y su formación en Max Scheler*, EUNSA, Pamplona, 2006.

83 Id II, pp. 275 (228).

der muchas correlaciones interiores por haber profundizado de tal modo en él. Su yo está por ello captado: es precisamente yo idéntico de tales motivaciones y de tal modo dirigidas y con tal fuerza. Yo alcanzo estas motivaciones poniéndome dentro de su situación, sus niveles de formación, su desarrollo juvenil, etc., y al ponerme dentro *tengo que co-hacerlos*; no solamente me siento dentro en su pensar, sentir, hacer, sino que tengo que *seguirlo* a él en ellos; sus motivos se convierten en mis cuasi-motivos, los cuales, sin embargo, *motivan intelectivamente* en el modo de la empatía que se cumple intuitivamente. Yo co-hago sus tentaciones, yo co-hago sus inferencias erróneas; en el 'co' radica un co-vivenciar interior de factores motivantes que llevan en sí su necesidad"⁸⁴.

"El espíritu como unidad del yo-de-la-motivación, del yo de las capacidades, se vuelve *objeto* cuando ejecuto, empatizando, la consideración interna y traigo a claridad el yo que está ahí empatizado, con su mundo circundante y con lo que lo motiva en él. Yo mismo permanezco en mi mundo intuitivo; en cuanto yo, tengo mi entorno y tomo lo que ambos tenemos intencionalmente como común, precisamente como común. Así lo hago con todos los hombres que encuentro en el círculo de mi entorno: me vivo en cada uno y co-vivo su hacer y padecer y co-tengo su mundo circundante, poniéndolo en referencia al mío, precisamente en la medida en que subsiste la conformidad. (...) En esta vida de los espíritus, en su ser activo y su padecer, hasta en su subsuelo sordo, en el dormir, etc., se acredita su '*realidad*', su unidad de '*causalidades de libertad*' y falta de libertad espirituales"⁸⁵.

Un auténtico seguimiento que — conforme se acaba de decir — es la mejor prueba tanto de la realidad de las personas, como de su libertad efectiva y a la vez limitada. Y un seguimiento que evidentemente se lleva a cabo con-viviendo con otros, con el modelo o en el ambiente social ejemplares correspondientes.

84 Id II, pp. 322-3 (274-5); cf. también EE, p. 246 (*in fine*).

85 Id II, p. 405 (351-2).

“Además, las realidades individuales, separadas, y respectivamente sus sujetos-yo, entran en relaciones de comprensión mutua (‘empatía’). Mediante actos ‘sociales’ de conciencia, los sujetos instituyen (mediata o inmediatamente) una forma enteramente nueva de enlazarse las realidades, a saber: la forma de la colectividad, que se unifica espiritualmente por medio de momentos íntimos, por medio de actos y de motivaciones intersubjetivos”⁸⁶.

“Pero es que la vida colectiva tiene lugar en actos sociales, en motivaciones personales de las que resultan obras culturales colectivas, a las que cooperan las fuerzas ‘reunidas’ de más personas y de muchas personas, sea en la forma de la volición colectiva y la determinación colectiva de fines, sea en la de la volición individual, la determinación individual de fines y la acción individual que vienen, empero, exigidas por quienes con-viviendo con nosotros se co-interesan en nuestra actitud moral o cuyo ejemplo modélico nos co-motiva”⁸⁷.

De manera que las otras personas son fuentes de influencia moral en el propio sujeto tan decisivas, o incluso más, que el orden general de los valores. Las personas, en cuanto así influyentes, aparecen como ejemplos o modelos; y puede tratarse, como siempre, tanto de personas individuales como de personas colectivas (comunidades en general: instituciones, culturas, civilizaciones enteras, etc.). Por eso aparecía tan importante la tarea científica de describir tales personalidades, de buscar los tipos generales que las inspiran y de idear las metas prácticas correspondientes.

Mirando al futuro, el fenomenólogo advierte que la compenetración empática descubre estructuras esenciales de otras personas posibles y de comunidades siempre nuevas. Lo cual abre una vía para mejorar a los demás y a la propia comunidad de manera indefinida.

“Si yo pongo como válida la empatía (en co-efectuación, según sus correlatos de validez intencionales), entonces se vuelven estructuras esenciales de todo *alter-ego* pensable por mí

86 RHC, p. 6 (8).

87 RHC, pp. 51-2 (47-8).

(...) precisamente las mismas que en la observación natural del mundo ingresan como objetivadas, esto es, como familia, pueblo, comunidad de pueblos, y a partir de allí, como estructuras esenciales de la historicidad humana; pero aquí, reducidas, se producen las estructuras esenciales de la historicidad absoluta, vale decir, aquellas de una comunidad (...) tal que (...) tiene en sí el mundo como correlato intencional de validez y lo recrea continuamente, en formas y grados siempre nuevos de un mundo cultural”⁸⁸.

En realidad, no es otra la función del amor: el descubrimiento y fomento de nuevas y mejores configuraciones personales —*ethos*—, tanto individuales como colectivas. El mismo amor que vimos que funda y cohesiona las relaciones intersubjetivas, el amor que lleva a querer el verdadero y mejor ser personal propio y ajeno, es el motor de la vida moral en necesario progreso. Como señala Melle, Husserl se da cuenta progresivamente de que la razón sola no basta para explicar el movimiento moral individual y social: hace falta el amor y la comunidad amorosa⁸⁹. Además, ese dinamismo ético, teleológico y universal, impulsa a personas y comunidades, como perfectibles que son, hacia sendos ideales de suyo infinitamente perfectos. Perfección ideal en la que se dibuja Dios como horizonte personal y comunitario; un ideal al que tendemos relativamente, es decir, en la medida de nuestras posibilidades finitas.

“Si avanzamos aquí hasta el límite ideal (...) se destaca por sobre el ideal *relativo* de perfección un ideal *absoluto*. No es otro que el ideal de la perfección personal absoluta: absoluta perfección teórica, axiótica y en todos los sentidos de la razón práctica. Se trata, pues, del ideal de persona como sujeto de *todas* las facultades personales que se dejan potenciar en el sentido de la razón absoluta; ideal de una persona que, de pensarse simultáneamente como omnipotente o ‘todopoderosa’, poseería todos

88 CCE, pp. 295-6 (262-3).

89 MELLE, U., “Husserl’s personalist ethics”, *Husserl Studies*, 23 (2007), pp. 12-5; cf. también, IDEM, “Edmund Husserl: From Reason to Love”, *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, DRUMMOND, J. J. y EMBREE, L. (eds.), Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Londres, 2002, pp. 229-48.

los atributos divinos. En todo caso, y excepción hecha de esta diferencia suprarracional, podemos decir: *el 'limes' absoluto*, el polo que trasciende toda finitud, al que todas las aspiraciones auténticamente humanas se dirigen, es *la idea de Dios*. La idea misma de Dios es el 'yo auténtico y verdadero', que — como habrá que mostrar — todo hombre ético lleva en sí mismo, que anhela infinitamente y ama infinitamente y de la que se sabe siempre infinitamente lejos. Frente a este ideal absoluto de perfección, se encuentra el *ideal relativo*, ideal del ser humano perfectamente humano, que hace 'lo mejor' que está en su mano, que vive según la 'mejor' conciencia moral que le es dada — un ideal éste que lleva ya impreso el sello de la infinitud⁹⁰.

Asimismo, según Husserl, Dios no es solo ideal al que tendemos; es también origen y garantía tanto del ideal personal como del progreso moral hacia él.

“Para poder creer en mí mismo, en mi verdadero yo y en el desarrollo en su dirección, tengo que creer en Dios; y, en la medida en que hago esto, veo la bendición divina, el consejo de Dios y la intención de Dios en mi vida⁹¹.”

Tal infinitud o perspectiva divina, por así decir, abona la idea de que el amor y el interés moral por el otro se dirige ya no solo a familiares y amigos, sino a toda persona miembro de la sociedad, pues todos están llamados a ese ideal de perfección, y de todos somos responsables en alguna medida.

“En el trato social, este 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; tiene un interés personal de principio en que el otro hombre dé cumplimiento en todo lo posible a sus buenos deseos, en que conduzca su vida con rectitud. De suerte que en la voluntad ética de este individuo ha de

90 RHC, p. 35 (33-4).

91 Ms A V 21, 24b-25a. Cf. MELLE, U., “Husserl’s personalist ethics”, p. 15; y VARGAS BEJARANO, J. C., “La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la ‘renovación’ y ética personal”, p. 89.

entrar también el poner cuanto esté de su parte en la empresa ética del segundo. También esto es exigencia categórica: el mejor ser y el mejor querer y obrar posibles del otro forman parte de mi propio ser y querer y obrar, y a la inversa. 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”⁹².

Husserl sentía hondamente la responsabilidad y la urgencia de una renovación de la Europa de su tiempo. Una renovación cuyo protagonista es la persona individual, pero con la vista puesta también en la comunidad. De cada persona, como sujeto libre, depende que la sociedad toda y cada uno de sus miembros mejore moralmente. También hoy, sin duda, hemos de examinar nuestra situación respecto a ese ideal globalmente racional y amoroso; también hoy corresponde a la conciencia de cada cual advertir y seguir la llamada de este filósofo:

“*Algo nuevo tiene que suceder; tiene que suceder en nosotros y por medio de nosotros, por medio de nosotros como miembros de la humanidad que vive en este mundo, que da forma a este mundo, como también él nos da forma a nosotros. ¿O es que acaso hemos de aguardar a ver si esta cultura sana por sí sola en el juego azaroso entre fuerzas creadoras y destructoras de valores? ¿Asistiremos acaso a ‘la decadencia de Occidente’ como a un fatum que pasa sobre nuestras cabezas? Este fatum sólo existe si pasivamente lo contemplamos..., si pasivamente pudiéramos contemplarlo. Pero ni siquiera quienes nos lo pregonan pueden así hacer.*

“Somos seres humanos, somos sujetos de voluntad libre, que intervienen activamente en el mundo que los rodea, que constantemente contribuyen a configurarlo. (...) La fe que nos embarga es que a nuestra cultura *no le es dado* conformarse; es la fe de que la cultura puede y debe ser reformada por la razón del hombre y por la voluntad del hombre”⁹³.

92 RHC, pp. 49-50 (46).

93 RHC, pp. 2-3 (4-5).

6.7. Alcance y límites de las unidades comunitarias

La forma más elemental de voluntad comunitaria es cuando dos o más voluntades cooperan parcialmente: por ejemplo, una da una orden, otra la transmite, una tercera la ejecuta..., y resultando del concurso de voluntades la acción unitaria, correlativa de un querer común, edificado sobre las voluntades particulares. También se empieza por crear comunidad con la comunicación, entendida como intercambio personal. Pero tanto una como otra modalidad comunitaria no serían posibles sin la unidad de la voluntad en común, proporcionada por un fin unitario que unifique las voluntades singulares, en vez de dejarlas dispersas.

Esta unidad colectiva se manifiesta en convicciones, valoraciones, decisiones, realizaciones en común, etc., en que los individuos tienen vivencias y actuaciones vicarias por la comunidad, presentándose como *funcionarios* de ella (según la expresión husserliana). Edith Stein comenta el ejemplo de la tristeza que recorre comunitariamente a los miembros de una tropa cuando el capitán ha muerto: el individuo afectado por la vivencia de tristeza no está turbado a título individual, sino como miembro de este colectivo, en representación suya⁹⁴. De este modo, la unidad comunitaria se comporta como un cierto análogo de las personas individuales, a saber, con unos recuerdos comunes, con una experiencia vivida en común, con un mundo abierto comunitariamente provisto de sus horizontes de indeterminación, etc., sobre la base de las vivencias inconfundibles de cada cual.

“La pluralidad comunitaria funciona análogamente a un sujeto que a través de los sujetos individuales y de sus sentidos (internos y externos) obtiene su unidad de experiencia”⁹⁵.

Para ello no basta con el ponerse empáticamente en el lugar de los antecesores, como en las unidades históricas, sino que una comunidad en sentido pleno es la que se forma bilateralmente, con actos de ida y vuelta.

94 STEIN, E., *Individuo y comunidad*, en *Obras Completas II*, Monte Carmelo, Burgos, 2005, pp. 348 y ss.

95 ZPhI II, p. 174.

Las formaciones comunitarias van, desde aquellas en que los particulares intercambian sus experiencias por medio de la empatía y de acuerdo con las funciones respectivas (como en la familia o en el círculo de amigos), a aquellas otras en que los particulares permanecen inno-
minados, actuando todos en nombre de la comunidad a la que representan (una asociación cultural, un club, una empresa...). Mientras que en las primeras no hay siglas, sino interacción funcional, las segundas se reconocen exteriormente por el nombre cifrado de la corporación, que les otorga personalidad jurídica. En ambos casos,

“(la pluralidad personal comunicativa) no es ninguna pluralidad, sino una unidad fundada en pluralidades y es sustrato de ‘actos’... singulares... que permanecen; actos que son unidades constitutivas de orden superior, las cuales tienen sus capas inferiores fundantes en los actos concernientes de las personas singulares”⁹⁶.

En cambio, el tipo común no alcanza personalidad ética comunitaria, ya que carece tanto del fin común como de los deberes asociados a las funciones en el todo (así sucede en la comunidad lingüística o en cualquier otra comunidad basada en las semejanzas).

“Una comunidad lingüística no es un enlace personal en un todo que reposara en la unidad del establecimiento de un fin madurada voluntariamente o a partir de ‘condiciones naturales’, ni que haya experimentado su vinculación por la unidad del fin y la coordinación de función y deber”⁹⁷.

En suma, en la comunidad lingüística y similares no puede tratarse de una comunidad ética por estar falta de la unidad interior advertible en actos propios e imputables; los meros rasgos similares, en efecto, son insuficientes para fundar una personalidad de orden superior sobre la base nutricia de las personas singulares.

96 Idem, p. 201.

97 Idem, p. 182.

Apéndice

VISIÓN PANORÁMICA Y CRÍTICA DE DIVERSAS DOCTRINAS ÉTICAS

En opinión de Husserl, la aprioridad de la ética se ha tenido que abrir paso a lo largo de la historia de la filosofía en pugna con las tendencias psicologistas, hedonistas, empiristas y naturalistas de distinto signo. A todas estas se han opuesto, en su respectivo momento, aquellos autores que han propugnado de diverso modo la universalidad axiológica y práctica a priori —es decir, necesaria—. En su *Einleitung in die Ethik*, Husserl examina, a través de ejemplos significativos, esta contraposición que de hecho ha atravesado la totalidad de las épocas del pensamiento. Lo cual le sirve, además, para resaltar mejor el alcance de las leyes éticas a priori iluminadas por él, como ahora podemos ver bien¹.

1. Diversas formas de hedonismo

a) El hedonismo empirista en general

Sócrates fue el primero en poner las bases de una ética científica con su descubrimiento de los universales también en el área del comportamiento. Ya Aristóteles le atribuyó tal mérito. Mientras en el hedonismo sofista (y asimismo en la escuela cirenaica posterior a Sócrates) el placer es entendido como un hecho sin más, ajeno a toda legitimación,

1 Muchos de estos argumentos husserlianos encuentran precedentes análogos en BRENTANO (cf. *Grundlegung und Aufbau der Ethik*). Por su parte, J. IRIBARNE también ha recogido este recorrido histórico de Husserl en *De la ética a la metafísica*, pp. 64-81.

para Sócrates la tendencia a la *eudaimonía* —de la que forma parte el placer— está mediada por la razón y por la validez *de iure* de la virtud. El simple tener algo por bueno (como es el caso del placer) no es suficiente para que ese algo sea bueno ni conocido como bueno en sí, sino que se requiere la motivación racional por el bien para que lo bueno concreto pueda ser juzgado correctamente como en realidad tal. A este respecto, el hedonismo como tesis ética confunde la pretendida universalidad de una vigencia (*Allgemeinheit dieser Geltung*) —en concreto la tendencia al placer— con la validez universal (*Allgemeingültigkeit*) de lo normativo.

“(El hedonismo) establece empíricamente: todos los seres vivos tienden al placer y nada más que al placer, con tal que se establezca efectivamente con verdad universal y de modo estricto. ¿Está fundado con ello en lo más mínimo que todo ser vivo deba pretender el placer?”².

El resultado de esta confusión es que la tesis de la tendencia universal al placer tiene, para el hedonista, un sentido simultáneamente fáctico y lógico-normativo. Identificación de sentidos que el hedonista deriva del contrasentido de una tendencia que no acarrearía gozo al ser satisfecha.

“Dice el hedonismo que es moral que, cualquiera que sea lo que los hombres pretendan, estén dirigidos siempre en último término al placer”³.

La crítica de Husserl al hedonismo⁴ pone de manifiesto dos distinciones esenciales que pasan inadvertidas para aquella tesis. La primera es que, aunque ciertamente no es pensable alcanzar un

2 EE, p. 40.

3 EE, p. 65.

4 Una argumentación con una intención semejante se puede hallar, por cierto, en ARISTÓTELES, en réplica a Eudoxo de Cnido: “Eudoxo pensaba que el placer es el bien supremo porque veía que todos los seres aspiran a él, tanto los racionales como los irracionales, y en todos es objeto de preferencia lo que es bueno y lo que es lo más excelente (...). Además, si se añade el placer a cualquiera de los bienes, por ejemplo, a la conducta justa o continente, lo hace más apetecible, y el bien sólo puede ser acrecentado por el bien. Este argumento parece mostrar que el placer es uno de los bienes, y no más que otro cualquiera, pues todo bien es más digno de ser elegido unido a otro bien que por sí solo”, Ética a Nicómaco, 1172b 9-31.

objetivo sin el gozo de haberlo alcanzado, el gozo al que se tiende –y que da cumplimiento a la tendencia– no es el gozo que acompaña a la consecución del objetivo. Solo el primer gozo es pretendido (por ejemplo, la satisfacción en el aprendizaje de un idioma), no el segundo (el reposo en lo ya logrado). Y ese primero es pretendido porque, en realidad, es pretendido su correlato, el valor que cumple la tendencia.

“Ahora entendemos también que al hedonismo le es lícito decir que la tendencia termina en la satisfacción que la cumple y, al producirse el cumplimento definitivo, termina con un percibir afectivo o, como dice, un placer. Pero la tendencia *no se dirige al placer como objetivo suyo, sino al correlato del placer*; no a vivenciar con gozo el valor, sino *al valor mismo*. El objetivo de la tendencia no es otra cosa que aquello a lo que se dirige la tendencia”⁵.

La segunda diferencia esencial consiste en que tampoco son lo mismo el estado afectivo subjetivo y el valor objetivo. El valor es un carácter noemático-objetivo unido a un ser dado como cierto, y no ingrediente alguno del acto, como lo es el estado del sujeto.

“El placer es un estado respectivo o un acto del sujeto que siente. Pero el valor es propio del objeto. Es consciente en el comportamiento afectivo como momento de la cosa, de la cual se dice que tiene valor. Yo, que lo reconozco afectivamente y me es dado en el reconocimiento afectivo, tengo precisamente su percepción afectiva. La percepción afectiva es subjetiva; el valor, objetivo”⁶.

Que el valor es objetivo significa entre otras cosas –como ya sabemos– su identidad atemporal frente a la posible repetición, en distintos instantes, de los actos valorativos. El valor y el valorar se ofrecen a dos direcciones distintas de la mirada.

“Valorar pertenece al sujeto como su vivencia; el valor pertenece al respectivo objeto del que se dice que tiene valor”⁷.

5 EE, pp. 74-5.

6 EE, pp. 68-9.

7 EE, pp. 73-4.

Así pues, ambos aspectos de la argumentación confluyen en la distinción entre las vertientes subjetivo-noética y objetivo-noemática de las percepciones afectivas. Pues no hay tendencia sin la valoración que “pone” su término, que motiva el comportamiento.

“Por nuestros análisis es igualmente claro que *toda tendencia es motivada por un percibir afectivo, pero que no por ello tiene a los sentimientos como fundamentos de determinación, como motivos, lo cual carece de todo sentido justo*”⁸.

La motivación concierne, ante todo, a los términos posicionales de los actos —es decir, al modo en que ponen su objeto—, que se vinculan entonces con un “porque” peculiar. De este modo, cuando decimos “deseo A ‘porque’ deseo B”, A y B no son meras representaciones, sino que son puestos como deseados (lo que deseo es A, no la representación neutralizada de A). Por supuesto, en la racionalidad de la motivación pueden incluirse también actos intermedios (como en “quiero viajar *porque he visto que necesito distraerme*”, donde viajar y distraerme se hallan vinculados motivacionalmente por el acto de ver intelectual)⁹.

Esta racionalidad característica de la motivación es obviada en los diversos subjetivismos, sea el hedonismo, sea el psicologismo individualista de Hobbes.

b) El hedonismo egoísta de Hobbes

El mencionado planteamiento de Hobbes es la versión moderna del hedonismo griego y se inscribe en el ancho marco del empirismo. De acuerdo con él, a partir de ciertos hechos psíquicos (como la búsqueda de algún beneficio, interno o externo, derivado en último término de la tendencia al placer), se transita al deber ético sin pasar por la razón. La facultad intelectual —que enjuicia, discrimina, concluye, etc.— queda convertida aquí, a lo sumo, en meramente calculadora al servicio de aquel móvil empírico. En este tránsito, el juzgar

8 EE, pp. 83-4.

9 Por su parte, A. Schütz elaboró la correspondiente distinción fenomenológica entre los “motivos-porque” y los “motivos-para”.

resulta ambivalente, pues puede ser examinado de dos modos: o bien según circunstancias fácticas psíquicas (¿qué juzga alguien?, ¿qué le ha llevado a juzgar así?, etc.); o bien, además, en el marco de lo normativo a priori (¿es verdadero este juicio?, ¿de qué especie lógica es?, ¿en qué funda su validez?, etc.). Esta ambigüedad fáctico-normativa se hace presente, de manera particular, en la teoría hobbesiana del Estado. Se trata en ella de un intento de construcción a priori de la comunidad racional desde el supuesto de que el hombre se conduce, empírica y exclusivamente, por el incentivo egoísta de la propia conservación. Así, ante el previsible e inevitable conflicto de todos contra todos (*bellum omnium contra omnes*), los hombres delegan la conducción de su vida, por su propio interés, en un poder legislador que les asegure la satisfacción de su impulso individual; de manera que *non veritas, sed auctoritas facit legem*¹⁰.

La confusión entre lo empírico y lo racional a priori se encuentra ya en el punto de partida de esta argumentación. Y se delata al advertir que el egoísmo únicamente es pensable sobre el trasfondo del amor al prójimo — como su negación —, de tal modo que una tesis antropológica basada en el egoísmo como móvil primario resulta ser un contradictorio.

“La palabra ‘egoísmo’ tiene una coloración axiológica depreciativa. Claramente, procede de que a los hombres les asignamos motivos, como igualmente posibles, tanto de amor propio como de puro amor al prójimo; y de que, además, en los casos en que ambos concurren, concedemos prioridad y preferencia absoluta a los motivos de amor al prójimo. Denominamos y calificamos como ‘egoísta’ a aquél que, pese a este deber absoluto, en la práctica se hace determinar por el amor propio”¹¹.

En efecto, el término “egoísmo” perdería su sentido razonable si no fuera igualmente posible el obrar desinteresado.

Por otra parte, y de modo paralelo, el contrato fundante del Estado según Hobbes es, a la vez, una estrategia de hecho generada por

10 Cf. EE, p. 50.

11 EE, p. 61.

el egoísmo y una necesidad mecánico-ideal para la convivencia. Pero en su concepción, en lugar de situaciones fácticas históricamente variables, solo hay individuos pensados como puntos, magnitudes, líneas de fuerza, choques, etc. con los que operar en términos mecanicistas de validez ideal.

c) *El hedonismo del propio agrado (M. Stirner)*

Otra variante del hedonismo ético es la representada por Max Stirner (en *El único y su propiedad*, 1844). Según este autor, el agrado preside todas las motivaciones del comportamiento en la medida en que el único agrado real y viable es el propio. Ante ello, Husserl reconoce que ciertamente no se puede tender a algo, ni gozar de ello, sin adherirse a la vez al propio gozo como expresión de unidad consigo mismo. Pero advierte que esto no elimina la distinción intencional entre estados y actos, por un lado, y, por otro, entre los respectivos términos objetivos a los que se debe el estado o el acto gozoso.

“Naturalmente, yo no podría querer el bien ajeno si no me alegrara de ello, o sin representármelo de antemano como valor con un sentimiento semejante. Ciertamente, en mi percibir afectivo vivo del todo implicado por estos valores extrapersonales, pero no estoy dirigido a ellos; en el valorar estoy dirigido al valor. El sentimiento en que consiste mi valorar no es el valor; éste se me hace consciente por medio de ese sentimiento”¹².

El sentimiento propio solo podría ejercer como motivo en un sentimiento de segundo grado, es decir, en un sentimiento en el que el primero fuera ya valorado, fuera ya tenido por objetivamente valioso. De lo contrario, o sea, si solo hubiera sentimiento valorante y no valor, habría que retrotraerse a un sentimiento anterior hasta el infinito.

“Por tanto, si confundiéramos consecuentemente el valorar y el valor, iríamos a un *regressus in infinitum*”¹³.

12 EE, p. 89.

13 EE, p. 90.

d) *El hedonismo utilitarista (D. Hartley y J. S. Mill)*

Una versión más sincrética del hedonismo es la que aparece en el utilitarismo altruista (D. Hartley, J. Stuart Mill). Según este, a partir de la búsqueda de la propia satisfacción se crea, por asociación, un interés hacia motivos altruistas desligados ya de su origen. Se trata de un proceso análogo a como el interés por lo asequible se desplaza al interés por el dinero; o a como alguien busca la fama aunque no le reporte inmediatamente ningún beneficio. Sin embargo, para que haya traslación asociativa —observa Husserl— el medio, lo que se desplaza o transforma, ha de ser neutral. Por tanto, la misma motivación directriz no puede, sin dejar de ser tal, transformarse o verterse en otra de carácter opuesto. Y esta es la quiebra de la argumentación del utilitarismo altruista.

“El amor propio no es, por cierto, un medio universal para mil fines distintos. Por tanto, aquí habría que esperar precisamente lo inverso de lo que la teoría nos exige. Si yo pienso en mi provecho desde el principio y necesariamente en lo sucesivo, por tanto también durante todo hacer e intercambiar con otros, entonces el efecto de la costumbre sólo puede redundar en un aumento del egoísmo; *no se alcanza a ver cómo íbamos a llegar a olvidar nuestro interés propio*”¹⁴.

Esto lleva a Husserl, de un modo constructivo, a recordar el análisis fenomenológico de la motivación bajo sus modalidades de racional o activa y de prerracional o pasiva. En este contexto, el fenomenólogo reitera que la primera de esas motivaciones es conducida por el yo, estableciendo conexiones del tipo “hago A porque hice B”; mientras que la segunda descansa en asociaciones que escapan al control del yo (como cuando un nombre que me recuerda otro nombre). Por eso, la motivación activa es la esfera de la racionalidad, donde toda posición de la razón admite su porqué, su justificación de derecho. Por el contrario, la asociación de la que habla el utilitarismo psicologista y asociacionista es un estadio pasivo, previo a la razón, donde no se puede hablar de corrección ni de incorrección, de rectitud ni de falta de rectitud. Solo

14 EE, pp. 101-2.

para la primera (la motivación racional) tienen sentido las cuestiones normativas de la verdad o falsedad, de la corrección o incorrección. Aquí, lo que al principio es solo mentado da inicio a un proceso de cumplimiento en el que las tomas de posición, las valoraciones, las conexiones fin-medios, etc. llegan a aparecer justificadas o se revelan vacías si falta un término correlativo que las cumpla o plenifique.

Y lo que ocurre, entonces, con el altruismo de las motivaciones dirigidas a la propia satisfacción, es que confunde ambos géneros de motivación; pues para ser asociativas necesitarían ser pasivas, pero en tanto que establecidas por el yo en un enlace racional han de ser activas.

“Por tanto, también el utilitarismo de Hartley-Mill malentende completamente el sentido del porqué en las ciencias del espíritu, y con ello también el doble sentido que esta pregunta tiene en la esfera de los actos, en la de la actividad mental más alta. Sólo si se es completamente ciego para el sentido de esta pregunta, se puede llegar al contrasentido de creer haber fundado una ética, de creer haber mostrado el fundamento de la motivación altruista por medio de una especie de explicación mecánica y naturalista del surgimiento del actuar social “desinteresado” a partir del autista, de la “virtud moral” a partir del egoísmo”¹⁵.

Una vez más, la actitud naturalista, ciega para las conexiones esenciales, impide aproximarse a lo peculiar de la motivación activa en cuanto presidida por la teleología racional.

2. La ética bajo una legalidad extrínseca

a) La matematización de la ética (R. Cudworth y S. Clarke)

En réplica al naturalismo y sensualismo de Hobbes, el racionalismo de R. Cudworth (1617-1688) propugna la validez incondicionada y necesaria de los enunciados éticos en paralelismo con los enunciados matemáticos. Hasta aquí Husserl no tiene nada que objetar. Pero este

15 EE, pp. 113-4.

paralelismo se resquebraja tan pronto se advierte que ambas razones (la práctica y la matemática) no son estrictamente iguales. La matemática es una razón enjuiciadora referida al ser de las relaciones axiomáticas; la razón práctica, en cambio, se refiere a decisiones y acciones no para constatar su ser o sus relaciones necesarias derivadas, sino para establecer las diferencias entre lo debido y lo no debido. Propiamente, la razón práctica no “versa sobre”, sino que es interna a las decisiones y acciones, pues tanto las debidas como las no debidas son realmente decisiones y acciones.

Esta falta de paralelismo es más patente, si cabe, a propósito de la crítica a la posición de S. Clarke (1675-1729). Este pensador basa los juicios necesarios de la razón teórica y práctica en la naturaleza de las cosas, haciendo consistir la relación moral en la coherencia (*fitness*) con las propiedades y relaciones que las cosas tienen de suyo. La relación debida con Dios derivaría de sus atributos, y la relación de justicia con los otros hombres está en tratarlos como se desea ser tratado por ellos. Prima aquí el paradigma de las relaciones matemáticas, ya que las propiedades y relaciones entre las figuras están concebidas según las definiciones de punto, magnitud, fuerza, etc. Pero con ello — advierte Husserl — se confunden las leyes de las cosas (*Sachgesetze*) con las leyes de la razón, leyes introducidas por ella en su versión práctica (los deberes, los fines de la actuación, los medios, etc. que son asumidos en el correspondiente comportamiento).

“Seducido por el modelo matemático, se vuelve ciego ante el hecho de que las leyes éticas no son leyes meramente empíricas o aprióricas, no expresan conexiones reales o posibles-ideales de la naturaleza, tampoco de la naturaleza del actuar y de los hombres que actúan, sino leyes para el deber de las acciones y semejantes”¹⁶.

Pero, además, en este modelo se pierde el auténtico sentido del infringir ético. Tal transgresión, aparte de ser de naturaleza normativa, no tiene ningún paralelo con el predicado lógico de falsedad, que se determina por una relación incorrecta con la naturaleza y propiedades de las cosas.

16 EE, p. 138.

“El que no actúa éticamente no infringe la naturaleza de las cosas; contra ellas no cabe ninguna ‘infracción’, precisamente porque son naturalezas, esencias y leyes esenciales objetivas. Sólo se puede infringir con sentido frente a normas, en la medida en que se las juzga con un contenido de sentido, que tiene ‘en falso’ el predicado lógico, o se actúa en un sentido, que tiene ‘viciosamente’ el predicado ético. Esto quiere decir ‘infringir’. Esta locución tiene relación esencial precisamente con predicados específicos de la razón. En cuanto se mezclan las leyes objetivas con las leyes normativas (leyes de la razón), la locución de ‘infringir’ pierde su sentido”¹⁷.

b) El esteticismo ético (Shaftesbury y F. Hutcheson)

Otra respuesta a Hobbes es la que viene de los preconizadores del llamado sentido moral. Para el Conde de Shaftesbury (1671-1713), el hombre no solo está dotado de impulsos que sirven a la propia conservación, sino también de afectos desinteresados que facilitan la vida moral (compasión, bondad, ternura, etc.). A su vez, sobre estos sentimientos del primer nivel se montan otros en los que participa la razón (como el aprecio, la aprobación o el respeto, así como sus respectivos opuestos). Del equilibrio y armonía entre unos y otros afectos — los de primer y segundo orden —, proviene una percepción estética de conjunto que se atribuye a un sentido moral específico.

Pero Husserl rebate también esta posición porque, al hacer depender la moral de un sentido pasivo o gusto estético, pasa por alto el papel conformador de la razón en la vida ética.

“Sin embargo, lo que echamos enteramente de menos es una comprensión del macroproblema de la razón: cómo se justifica un sentimiento de aprobación y un sentimiento en general; cómo se puede entender, en conexión con ello, la objetividad de los valores; en qué medida puede ser co-referida ella también a la evidencia del juicio cognoscitivo sobre el valor; y cómo

17 EE, p. 143.

se cumple esta evidencia cognoscitiva. Tales problemas son, en términos generales, pasados por alto”¹⁸.

Se trata de objeciones que afectan también al “*moral sense*” de F. Hutcheson (1694-1746), aunque la doctrina de este aventaja a la de su predecesor. Superioridad que radica en reconocer la virtud como depurada de los afectos referidos a la propia afirmación, haciendo de hecho equivalentes el sentido moral y la disposición natural a la benevolencia.

Pero a juicio del fenomenólogo, lo que se pierde en el esteticismo ético es, sobre todo, la noción de sujeto moral, que ya hemos visto como decisiva. Este sujeto —recuerda aquí Husserl— se pone de manifiesto en que los predicados morales no recaen sobre los actos aisladamente, sino sobre “alguien” que se autodetermina en sus actos y que adquiere, así, los caracteres morales con los que crece, que obran en él como una “segunda naturaleza”.

“El carácter fundamental de la vida moral es sólo el de una ‘segunda naturaleza’, y no el de una primera”¹⁹.

Además, como las cualificaciones morales quedan en el sujeto, se les puede aplicar el concepto de hábito. Pero aquí “hábito” no designa una mera determinación pasiva incorporada (la habitualidad), sino el “plus” de actividad en el sujeto, como hábito activo, que le modifica y renueva en su actuar —según expresa el concepto clásico de virtud—.

“Esta habitualidad significa aquí, como por lo demás respecto del yo y de su vida moral, un carácter fenomenológico acuñador, un sello moral, cuya intencionalidad siempre puede ser desplegada por repetición de los actos correspondientes, los cuales confirman la moralidad”²⁰.

3. El empirismo extremo de Hume

La teoría ética de Hume constituye el exponente de una interpretación empirista extrema. Bajo la influencia de una teoría del conocimien-

18 EE, p. 160.

19 EE, p. 165.

20 EE, p. 163.

to que extrae las últimas consecuencias del empirismo sensista, se compendian en ella los rasgos examinados antes. Pueden resumirse en tres:

En primer lugar, se sostiene aquí la naturalización de la conciencia, donde solo hay atracción y cohesión psíquicas entre los átomos del conocimiento (impresiones e ideas). Y a ello corresponde la mera facticidad de un modo de sentir. Modo fáctico o empírico que determina, a su vez, un modo semejantemente fáctico de querer, sin ninguna verdad propia que lo justifique.

“El sentimiento es (aquí) algo subjetivo, un *factum* de la naturaleza psíquica”²¹.

Y tampoco el deber tendría una razón valorativa interna; al contrario, para explicar su surgimiento se invocan meros mecanismos psíquicos.

“El sentimiento no es (aquí) ninguna sede originaria de la norma”²².

A esto opone Husserl que la asociación en el ámbito de la conciencia no es un saltar mecánico de un elemento de la vivencia a otro. Consiste, más bien, en un remitir intencionalmente a algo otro, en la conocida forma de la motivación. Los estados de ánimo y los sentimientos no se yuxtaponen aditivamente entre sí, sino que albergan leyes de la razón que permiten hablar de corrección e incorrección en ellos y entre ellos. Por eso, en cada percibir afectivo hay un valorar que puede ser correcto o incorrecto. Además, la verdad del valorar se complica porque el valorar está fundado en un conocer, el cual tiene que ser, además, acogido²³.

En segundo lugar, así como en la teoría del conocimiento de Hume no hay un yo unitario al que sean aplicables las categorías de sustancia y causa, tampoco en su teoría de la simpatía cabe el yo ajeno como tal. La simpatía no pasa de ser un mero contagio afectivo donde no hay sujetos originarios.

“Hume confunde la traslación sentimental por sugestión con el verdadero sentir-con. Como él está ciego en general para

21 EE, p. 176.

22 EE, pp. 176-7.

23 Cf. EE, p. 181.

el yo como yo, pasa por alto que el sentir paralelo y de igual dirección de las personas en comunicación (como se ve, por ejemplo, en la sugestión de masas) no es ni de lejos el sentir-con. Compasión no quiere decir padecer lo mismo que otro, sino compadecerle, padecer que él padece y porque padece”²⁴.

La simpatía admite dos variantes: la compasión y la congratulación. Pero cualquiera de ellas —advierte Husserl— incluye un participar en las vivencias ajenas “como ajenas”; es decir, como pertenecientes a otro yo, sin confundirlas con las propias.

Como tercer rasgo, el esteticismo del juicio moral consiste en hacer de este un juicio desinteresado —como ya estableció Kant en su *Crítica del juicio*—, y no guiado por el interés en la realidad de aquello que lo provoca. Y, consiguientemente, en la valoración correspondiente se prescinde del carácter real de aquello que se valora, adoptando una actitud contemplativa. Pero Husserl anota que esto es solo propio del juicio estético, no del ético. Este sí tiene un interés en la realidad.

“No advierte (Hume) que todo enjuiciamiento ético sobre la realidad es necesariamente interesado”²⁵.

Y explica el fenomenólogo que, mientras para el goce estético es indiferente la realidad o irrealidad del objeto, el enjuiciamiento moral sí tiene una intención realista. Así, por ejemplo, incluso cuando a sabiendas se juzga moralmente un personaje literario o ficticio, se pone a prueba la consistencia de dicho juicio; es afirmado “como si” ese personaje fuera real.

“Enjuiciar figuras prácticas quiere decir asentarse en el suelo de la realidad práctica, aceptar esta realidad (de las figuras prácticas) como si fuera realidad. El valor moral participa en este ‘como si’ en el modo de una hipótesis (según el esteticismo). Pero juzgar éticamente no es ningún juzgar ‘como si’, valorando sobre un suelo de realidad ‘como si’; no se refiere a ninguna realidad puesta sólo hipotéticamente o como posible”²⁶.

24 EE, p. 194. SCHELER desarrolla con detalle esta idea en sus análisis fenomenológicos sobre la simpatía, cf. *Esencia y formas de la simpatía*, Iª parte.

25 EE, p. 189.

26 EE, pp. 189-90. Lo cual, por cierto, deshace una vez más el vago y falso prejuicio de que a la fenomenología no le interesa la realidad.

4. La doctrina ética de Kant

a) El apriorismo formal de Kant

En contraste con los diversos empirismos y esteticismos éticos, Kant es un decidido defensor de una ética racional apriórica, como es bien sabido. Pero no por ello comparte Husserl con él dos tesis capitales: primera, que la sede del apriori sea la razón depurada de todo elemento afectivo; segunda y correlativa, la descalificación de los afectos como meros hechos empíricos, renuentes entonces a cualquier examen racional e inservibles para la fundamentación de la ética.

Ante todo, Husserl ve que falta en Kant un análisis fenomenológico del hecho voluntario. En dicho análisis resultaría que el acto de querer implica un acto de valorar, y este requiere a su vez un acto de representar, pues lo querido es una objetividad peculiar valorada positivamente. A juicio de Husserl, Kant no llega a ese análisis sencillamente porque aplica de modo unívoco el concepto de causa — como categoría del entendimiento — a la naturaleza externa y al acto de querer, sirviéndole de este modo de vínculo en ambos casos. Así, según Kant, mientras que en la naturaleza la causalidad enlaza fenómenos, en el querer inicia un movimiento que termina en la acción condicionada empíricamente. Pero Husserl objeta que, de este modo, se incapacita para encuadrar el movimiento voluntario en el orden de la motivación. En esta, la causalidad se ejerce de modo consciente — motivando al yo —, y no de acuerdo con un mecanismo del que no tenemos noticia. Husserl expone así este reparo:

“Es simplemente impensable una motivación en la que el yo como volente no estuviera motivado por ninguna actitud axiológica, o sea, por ningún sentimiento”²⁷.

“No vio (Kant) que es esencialmente impensable un querer en general que no tenga sus bases motivacionales en un percibir afectivo del valor”²⁸.

27 EE, p. 215.

28 EE, p. 233.

Y sobre la falta de diferenciación en Kant entre causalidad y motivación, dice claramente:

“Kant confunde la relación causal psicofísica —que existe entre la cosa de la naturaleza física y psíquica en general y, de otro lado, el hombre— con la relación de motivación —que incide enteramente en la interioridad del espíritu—. Si apetezco un alimento y tiendo a gozar de él, lo que actúa en mí como yo-sujeto apetente y tendente no es el objeto natural ‘alimento’, sino lo percibido por mí y apetecido de este o aquel modo como alimento en tanto que tal”²⁹.

Por este camino se confirma la necesidad de hablar de un contenido apto para ser valorado correctamente sin estar vinculado de suyo a las condiciones empíricas de la afección sensible; esto es, se corrobora la exigencia de un apriori material.

“Si no hubiera ningún apriori material, si no fueran diferenciables especies y géneros de objetos que —con arreglo a su esencia específica— llevaran consigo *a priori* predicados de valor, entonces el concepto de valor objetivo no tendría ningún asidero, ni tampoco lo tendría, en consecuencia, la idea de una preferibilidad diseñada objetivamente ni la idea de algo óptimo”³⁰.

b) El imperativo moral kantiano

Pasando ahora de la axiología a la práctica, al deber, la diferencia fundamental entre las visiones kantiana y husserliana del imperativo categórico es, entonces, que la del fenomenólogo exige una teoría del valor previa. Es decir, mientras que Kant cree que la pregunta por el criterio del deber puede resolverse de modo inmediato apelando a la razón, Husserl entiende que esa cuestión va necesariamente precedida por una axiología (formal y material) que sitúe el valor moral en el marco de una teoría general del valor. Esto no es sino la consecuencia de

29 EE, p. 338.

30 VEW, p. 139.

que el actuar está fundado en un valorar, y de que, por tanto, lo debido encuentra su base en lo bueno.

Sin embargo —argumenta Husserl adelantándose acaso a una posible objeción kantiana—, esto no significa que esa teoría axiológica sea ya suficiente, puesto que el deber apunta intencionalmente a “lo debido”, y no meramente a los bienes, a valores y a sus relaciones de rango.

“Es claro que a la pregunta por lo conforme al deber, por lo que debo hacer, no se puede responder sin más: lo bueno, naturalmente. Pues hacer lo bueno no es ya de ningún modo hacer lo debido. Y ni siquiera hacer lo mejor entre varios bienes, entre los cuales se mueve la elección, es ya hacer lo debido. Sabemos, sin una especial investigación, que *lo bueno y lo mejor puede ser elegido y hecho sin disposición moral*”³¹.

Dicho tránsito del valor al deber es el estudiado por la práctica formal y material, según vimos. Pero la axiología tiene el necesario papel de poner el suelo y despejar el camino hacia la práctica; únicamente dentro y en el marco de la teoría del valor se hace posible el imperativo moral o categórico. Además, los valores que la teoría práctica tiene en cuenta no son —según Husserl— cualesquiera valores en general, sino aquellos a los que el ser humano está llamado o en los que está finalizado. Se trata de una diferencia con Kant muy importante y de largo alcance. Para el prusiano, las máximas (o principios subjetivos de actuación) carecen por sí solas de valor moral, viniéndoles este únicamente del principio de universalización de la voluntad que permite unificarlas como ley. En cambio, para el fenomenólogo, la materia (afectos, tendencias, impulsos, etc.) no es solo el ámbito externo de aplicación del imperativo categórico —según ocurre con las máximas kantianas—, sino que entra a formar parte del propio imperativo como contenido valioso determinante y últimamente especificado por la situación respectiva. Esta es una de las verdades entrañadas en la simbiosis descrita antes entre el subsuelo de la motivación pasiva y el plano de las decisiones de la motivación activa.

El de Husserl no es, por tanto, un imperativo que se pueda generalizar para todo ser racional —conforme lo entiende Kant— al margen

31 EE, p. 245; el subrayado es nuestro.

de la condición específica del determinado ser al que se dirige (en este caso, la persona humana con sus tendencias y afectos). El imperativo que alumbró el fundador de la fenomenología incluye la especificación y restricción de los contenidos valorativos adecuados al ser que los tiene por fines. Esto es, no proporciona solo la forma racional de la universalidad, sino que tiene en cuenta que la voluntad humana está ordenada a determinados bienes (que son lo “debido”, aquello por lo que se especifica el “deber”). Se trata, pues, de una voluntad que no es exclusivamente autonomía o ley de coincidencia consigo misma, sino que se basa en una axiología material manifiesta para la voluntad de fines como práctica material.

Lo cual reafirma que la mera forma lógica de la ley universal es insuficiente para determinar la moralidad; se precisa además otra instancia que sea fuente de contenidos valiosos y, por ello, normativos.

“La capacidad de universalización tomada de modo puramente formal es, sin embargo, algo enteramente vacío. Tenemos que saber por otro medio lo que es relevante y lo que no, qué motivos son correctos y cuáles no, para que fundemos las máximas como correctas y para que las podamos reconducir 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 de la ley misma; y sería un completo trastrueque construir una fórmula por medio de una universalización cualquiera para luego mirar si implica o no alguna contradicción”³².

32 VEW, pp. 417-8.

ABREVIATURAS

- AEB: *El artículo de la "Encyclopaedia Britannica"*
APS: *Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926)*
AV (11-21): *Aufsätze und Vorträge 1911-1921*
AV (22-37): *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*
CCE: *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*
EE: *Einleitung in die Ethik*
EPH II: *Erste Philosophie II*
EU: *Experiencia y juicio*
FTL: *Formale und transzendente Logik.*
GPh: *Grenzprobleme der Phänomenologie*
Id I: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I*
Id II: *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II*
Id III-N: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie III. Nachwort*
IL: *Investigaciones lógicas*
IL-P: *Investigaciones lógicas. Prolegómenos a una lógica pura*
KE: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband*
KB: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Beilagen*
LFT: *Lógica formal y lógica trascendental*
MC: *Meditaciones cartesianas*
Ms: *Manuskripte*
PsPh: *Phänomenologische Psychologie.*
RHC: *Renovación del hombre y de la cultura*
VEW: *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*
ZPhI I: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität I*
ZPhI II: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität II*
ZPhI III: *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität III*

BIBLIOGRAFÍA

OBRAS DE HUSSERL CITADAS:

Analysen zur passiven Synthesis (1918-1926), Husserliana XI, M. Nijhoff, La Haya, 1976.

Aufsätze und Vorträge 1911-1921, Husserliana XXV, Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht/Boston/Lancaster, 1987.

Aufsätze und Vorträge 1922-1937, Husserliana XXVII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Londres, 1989.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlaß 1934-1937, Husserliana XXIX, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/ Boston/ Londres, 1993.

Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924, Husserliana XXXVII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/ Boston/ Londres, 2004.

El artículo de la "Encyclopaedia Britannica", trad. de A. Ziri6n, U.N.A.M., M6xico, 1990 (en *Phänomenologische Psychologie*, pp. 237-301).

Erste Philosophie II, Husserliana VIII, M. Nijhoff, La Haya, 1959.

Experiencia y juicio. Investigaciones acerca de la genealogía de la lógica, trad. J. Reuter, UNAM, M6xico 1980 (*Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. LANDGREBE, L., Felix Meiner, Hamburgo, 1972).

Grenzprobleme der Phänomenologie. Analysen des Unbewusstseins und der Instinkte. Metaphysik. Späte Ethik ()*. Texte aus dem Nachlass (1908-1937), hrsg. Sowa, R. y Vongehr, T., Husserliana XLII, Springer, Dordrecht, 2014.

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica I, trad. de J. Gaos, F.C.E., México, 1993 (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie I*, Husserliana III, M. Nijhoff, La Haya, 1950).

Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica II: Investigaciones sobre la constitución, trad. de A. Zirión, U.N.A.M., México, 2005 (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie II*, Husserliana IV, M. Nijhoff, La Haya, 1952).

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und einer phänomenologischen Philosophie III, Husserliana V, M. Nijhoff, La Haya 1971 (*Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica III: La Fenomenología y los fundamentos de la ciencia*, (no incluye el epílogo), trad. de L. E. González y A. Zirión, U.N.A.M., México, 2000).

Investigaciones lógicas (1 y 2). Prolegómenos a una lógica pura e Investigaciones Lógicas, trad. de M. G^a Morente y J. Gaos, Alianza Editorial, Madrid, 1999 (*Logische Untersuchungen: Prolegomena*, Husserliana XVIII y *Logische Untersuchungen*, Husserliana XIX 1/2, M. Nijhoff, La Haya, 1984).

La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica, (no incluye los apéndices), trad. de J. V. Iribarne, Prometeo libros, Buenos Aires, 2008 (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Husserliana VI, M. Nijhoff, La Haya, 1962).

Lógica formal y lógica trascendental, trad. de L. Villoro, U.N.A.M., México, 2009 (*Formale und transzendente Logik*, Husserliana XVII, M. Nijhoff, La Haya, 1974).

Manuskripte, en *Husserl-Archives Leuven*.

Meditaciones cartesianas, trad. de J. Gaos y M. García-Baró, F.C.E., México, 1985 (*Cartesianische Meditationen*, Husserliana I, M. Nijhoff, La Haya, 1963).

Phänomenologische Psychologie, Husserliana IX, Martinus Nijhoff, La Haya, 1968.

Renovación del hombre y de la cultura, trad. de A. Serrano de Haro, Anthropos, Barcelona, 2002 (*Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, Husserliana XXVII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Londres, 1989).

Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914, Husserliana XXVIII, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Londres, 1988.

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität 1905-1920, I, Husserliana XIII, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973.

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität 1921-1928, II, Husserliana XIV, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973.

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität 1929-1935, III, Husserliana XV, Martinus Nijhoff, La Haya, 1973.

(*) (*Späte Ethik*): Parte IV^a. *Reflexionen zur Ethik aus den freiburger Jahren*, pp. 265-527: N^o. 21. Autonomía y heteronomía en la esfera teórica, práctica y religiosa. N^o. 22. Virtud. N^o. 23. Concepto de deber. N^o. 24. Valor de la vida; valor del mundo; moralidad (virtud) y felicidad. N^o. 25. Decisiones de valor y la vocación que recae en el yo; conflictos de valor y sacrificio de valor. N^o. 26. La naturaleza como esfera de supervivencia teórica y práctica; supervivencia ética ante exigencias absolutas del deber. N^o. 27. Lo absolutamente debido en el desarrollo de la humanidad y en la vida del individuo; el nuevo imperativo categórico. N^o. 28. Vocación individual a la vida en autenticidad personal; vida auténtica como vida en el amor y en el deber absoluto; ser infiel a sí mismo; vida

auténtica ante el destino, la enfermedad y la muerte. N^o. 29. ¿Hay una *consolatio philosophiae*? *Memento mori*; destino; mi deber individual ante poderes del destino adversos; la fe en un mundo razonable como fuerza de Dios que supera lo irracional del mundo. N^o. 30. Los ideales prácticos de la razón y los valores personales del amor; la razón – la ciencia; la razón y la moral – razón y metafísica. N^o. 31. Reflexión trascendental sobre la totalidad de la existencia humana y la teleología que hay en ella; desarrollo de la autonomía como desarrollo de la idea de la razón de la auténtica humanidad. N^o. 32. Ética; historia del arte universal; autoaprendizaje; autorresponsabilidad total y lo absolutamente debido; decidirse por la vocación vital de una existencia auténtica; la norma de vivir éticamente en serio. N^o. 33. Valores personales y valores de cosas; amor en sentido auténtico; valores individuales absolutos y valores relativos; sacrificio de valores y absorción de valores. N^o. 34. Reflexión ética universal sobre la humanidad y el mundo; mundo como campo de praxis de la humanidad y la tarea del desarrollo de una humanidad ética universal. N^o. 35. El ideal de una existencia personal auténtica, de una vida en total satisfacción auténtica. N^o. 36. Situación extrema – catástrofe de la total desesperanza de hacer posible una existencia – angustia de la existencia – posterior desesperación apática, parálisis; un caso de angustia ante la muerte; dormir como escape del mundo, morir como abandono del mundo. N^o. 37. Reflexión práctica universal sobre la vida humana en su pretensión de felicidad y satisfacción vital duradera.

OTRAS OBRAS:

ANSCOMBE, G. E. M., *Intention*, Basil Blackwell, Oxford, 1963.

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2002.

BERNHARD, R., *Kausalität und Motivation. Untersuchungen zum Verhältnis von Perspektivität und Objektivität in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Nijhoff, La Haya, 1973.

- BRENTANO, F., *El origen del conocimiento moral*, Tecnos, Madrid, 2002.
- *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Felix Meiner, Hamburgo, 1978.
 - *Psychologie vom empirischen Standpunkt II*, Felix Meiner, Hamburgo, 1971.
- CESCON, E., (ed.), *Ética e Subjetividade*, Editora Vozes, Petropolis (Brasil), 2016.
- CRESPO, M. y FERRER, U., *Die Person im Kontext von Moral und Sozialität. Studien zur frühen phänomenologischen Ethik*, Verlag Traugott Bautz GmbH, Nordhausen, 2016.
- FERNÁNDEZ BEITES, P., *Tiempo y sujeto*, Encuentro, Madrid, 2010.
- FERRER, U., *¿Qué significa ser persona?*, Palabra, Madrid, 2002.
- *Desarrollos de Ética fenomenológica*, Moralea, Albacete, 2003.
 - *La trayectoria fenomenológica de Husserl*, EUNSA, Pamplona, 2008.
 - *Welt und Praxis. Schritte zu einer phänomenologischen Handlungstheorie*, Königshausen & Neumann, Würzburgo, 2006.
- GARCÍA-BARÓ, M., *Edmund Husserl*, Ed. del Orto, Madrid, 1997.
- *Vida y mundo. La práctica de la fenomenología*, Trotta, Madrid 1999.
- GOTO, H., *Der Begriff der Person in der Phänomenologie Edmund Husserls: ein Interpretationsversuch der Husserlschen Phänomenologie als Ethik im Hinblick auf den Begriff der Habitualität*, Königshausen&Neumann, Würzburg, 2004.
- HOUSSET, E., *Personne et sujet selon Husserl*, PUF, Paris, 1997.
- *Husserl et l'idée de Dieu*, Le Cerf, Paris, 2010.

- INGARDEN, R., *Sobre la responsabilidad*, Caparrós, Madrid 2001.
- IRIBARNE, J. V., *De la ética a la metafísica*, San Pablo, Bogotá, 2007.
- MILLÁN-PUELLES, A., *El interés por la verdad*, Rialp, Madrid, 1997.
- PALACIOS GONZÁLEZ, F. J., *La Idea de la Axiología Formal en las Lecciones de Ética y Teoría del Valor de Edmund Husserl*, Tesis inédita de la Universidad Complutense, Madrid, 1996.
- PALACIOS, J. M., *Bondad moral e inteligencia ética*, Encuentro, Madrid, 2008.
- PFÄNDER, A., *Fenomenología de la voluntad*, Avarigani, Madrid, 2011.
- *Zur Psychologie der Gesinnungen I y II*, Max Niemeyer, Halle, 1922-1930.
- RODRÍGUEZ DUPLÁ, L., *Deber y valor. Investigaciones éticas*, Tecnos, Madrid, 1992.
- ROTH, E., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1960.
- SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., *La ética de Franz Brentano*, EUNSA, Pamplona 1996.
- *La persona humana y su formación en Max Scheler*, EUNSA, Pamplona, 2006.
- SCHELER, M., *Amor y conocimiento, y otros escritos*, Palabra, Madrid, 2010.
- *El Resentimiento en la moral*, Caparrós, Madrid, 1998.
- *Esencia y formas de la simpatía*, Sígueme, Salamanca, 2005.
- *Ética*, Caparrós, Madrid, 2001.

— *Ordo amoris*, Caparrós, Madrid, 1996.

SEPP, H. R., *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens*, Alber, Friburgo, 1997.

SERRANO DE HARO, A., *Paseo filosófico en Madrid. Introducción a Husserl*, Trotta, Madrid, 2016.

SIMÓN LORDA, A., *La experiencia de alteridad en la fenomenología trascendental*, Caparrós, Madrid, 2001.

SOKOLOWSKI, R., *Introducción a la fenomenología*, Jitanjáfora, Morelia (México), 2012.

STEIN, E., *Sobre el problema de la empatía*, Trotta, Madrid, 2004.

— *Individuo y comunidad*, Obras Completas II, Monte Carmelo, Burgos, 2005, pp. 343-520.

SCHÜTZ, A. y LUCKMANN, T., *Strukturen der Lebenswelt I*, Suhrkamp, Frankfurt, 1979.

URABAYEN, J., Sánchez-Migallón, S., *Reflection on Morality in Contemporary Philosophy*, Olms Verlag, Hildesheim, 2014.

VARGAS BEJARANO, J. C., *Phänomenologie des Willens. Seine Struktur, sein Ursprung und seine Funktion im Husserls Denken*, Peter Lang, Frankfurt, 2006.

WALTON, R., *Horizontalidad y horizonticidad*, Aula de Humanidades, Universidad de San Buenaventura (Cali/Bogotá), 2015.

ARTÍCULOS Y COLABORACIONES:

ALES BELLO, A., "Teleología y teología en Edmundo Husserl", *Husserl y la teleología: Anuario Filosófico*, XXVIII/1 (1995), pp. 41-60.

ALVES, P.S.M., "Razón práctica. Reflexiones husserlianas", *Investigaciones Fenomenológicas*, Número monográfico sobre la razón política, 2011, pp. 11-33.

BERGMANN W., HOFFMANN, G., "Habitualität als Potentialität: Zur Konkretisierung des Ich bei Husserl", *Husserl Studies*, 1 (1984), pp. 281-305.

CABRERA, C., "Sobre la racionalidad de la esfera afectiva y su vínculo con la razón teórica de la ética de Edmund Husserl", *Revista de Filosofía (Universidad de Buenos Aires)*, 39 (2014/1), pp. 73-94.

CONDE SOTO, F., "Las etapas en el estudio del concepto de teleología en Edmund Husserl: la evidencia y sistematicidad en la teoría del conocimiento, la renovación ética y la razón en la historia", *Pensamiento*, 69 (2013), pp. 233-56.

— "Una discusión de algunos aspectos de la ética de Husserl", *Convivium*, 26 (2013), pp. 73-92.

CRESPO, M., "El paralelismo entre Lógica y Ética en los pensamientos de Husserl y Scheler", GARCÍA DE LEÁNIZ, I. (ed.), *De nobis ipsis silemus. Homenaje a Juan Miguel Palacios*, Encuentro, Madrid, 2010, pp. 207-24.

— "El amor como motivo ético en la fenomenología de Edmund Husserl", *Anuario Filosófico*, 45/1 (2012), pp. 15-32.

— "Grundlagen einer phänomenologischen transzendentalen Gefühlsmoral bei Edmund Husserl", *Reflection on Morality in Contemporary Philosophy. Performing and Ongoing Phenomenology*, SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., y URABAYEN, J. (eds.), Olms, Hildesheim, 2014, pp. 27-44.

— "Husserl on Personal Aspects of Moral Normativity", *Ethical Perspectives*, 4 (2015), Louvain, pp. 699-722.

– “Edmund Husserl”, *Philosophica: Enciclopedia filosófica on line*.

FERNÁNDEZ BEITES, P., “Sobre la intencionalidad secundaria de las emociones”, *Dianoia*, Vol. 58, 70 (Mayo 2013), pp. 3-34.

– “Tipos de motivación y vida moral: la propuesta de Edmund Husserl”, *Investigaciones fenomenológicas*, 11 (2014), pp. 81-97.

FERRER, U., “La ética en Husserl”, *Revista de Filosofía*, 3ª época, IV (1991), pp. 457-67.

– “De la Teoría general del valor a una ética de fines en Husserl”, *Husserl y la teleología: Anuario Filosófico*, XXVIII/1 (1995), pp. 41-60.

– “Del yo puro a la persona en la fenomenología”, *Fenomenología y Ciencias humanas*, Universidad de Santiago de Compostela 1998, pp. 241-52.

– “Mundo de la vida e intersubjetividad en Alfred Schütz”, *Signo, intencionalidad, verdad*, MÁRQUEZ, C. y MINGO, A. (eds.), Universidad de Sevilla, 2005, pp. 357-67.

– “De la fenomenología a una teoría de la persona”, *Hacia una definición de la filosofía personalista*, BURGOS, J. M., CAÑAS, J. L. y FERRER, U. (eds.), Palabra, Madrid, 2006, pp. 45-57.

– “Tendencias particularizantes y universalistas al comienzo del nuevo milenio: sus bases europeas”, *Relativismo y convivencia, paradigma cultural de nuestro tiempo*, ANDRÉS-GALLEGO, J. (ed.), UCAM, Murcia, 2006, pp. 225-46.

– “Razón axiológica y práctica en Husserl”, *Veritas* (Valparaíso) 27 (2012/2), pp. 77-95.

– “Ethics on the Renovation in Husserl”, *Reflection on Morality in Contemporary Philosophie. Performing and Ongoing Phenomenology*,

SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., y URABAYEN, J. (eds.), Olms, Hildesheim, 2014, pp. 11-26.

— “Intelección y conciencia en Husserl”, *Thémata*, 50 (2014/2), pp. 201-14.

— “Hábitos, carácter y personalidad en Husserl”, *Investigaciones Fenomenológicas, en asociación con Escritos de Filosofía-Segunda Serie* (3), 2015, pp. 119-34.

FERRER, U., Sánchez-Migallón, S., “O ideal moral individual e a dimensao moral da comunidade”, *Ética e subjetividade*, CESCUN, E. (org.), Ed. Vozes, Sao Paulo, 2016, pp. 274-294.

HART, J. G., “The absolute ought and the unique individual”, *Husserl Studies*, 22 (2006), pp. 223-40.

HOYOS Vásquez, G., “La ética fenomenológica”, *Husserl: Filosofía primera*, Bogotá, 1998, pp. 59-130.

MELLE, U., “Zu Brentanos und Husserls Ethikansatz: Die Analogie zwischen den Vernunftarten”, *Brentano Studien I* (1988), pp. 109-20.

— “Objektivierende und nicht-objektivierende Akte”, *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Londres, 1990, pp. 35-49.

— “The development of Husserl’s Ethic”, *Études phénoménologiques*, 1991 (7, 13/14), pp. 115-35.

— “La fenomenología de la voluntad en Husserl”, *Ideas y valores*, Bogotá, 95 (Agosto 1994), pp. 75-84.

— “Edmund Husserl: From Reason to Love”, *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, DRUMMOND, J. J. y EMBREE, L. (eds.),

Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Londres, 2002, pp. 229-48.

— “Husserl’s personalist ethics”, *Husserl Studies*, 23 (2007), pp. 1-15.

MORAN, D., “The Ego as Substrate of Habitualities”, *Phenomenology of Mind*, 6 (2014), pp. 27-45.

POMMIER, E., “Aportes de la Fenomenología de Husserl a la Filosofía Moral”, *Revista de pensamiento político*, Universidad Diego Portales (México), 7 (Julio 2016), pp. 111-127.

QUEPONS RAMÍREZ, I., “Vida afectiva y conciencia de valor: observaciones sobre la genesis constitutiva de la objetividad axiológica en la fenomenología de Husserl”, *Revista del Centro de Investigación (Universidad de La Salle, México)*, 46 (2016/2), pp. 91-115.

SAKAKIBARA, T., “Das Problem des Ich und der Ursprung der genetischen Phänomenologie bei Husserl”, *Husserl Studies*, 14 (1997), pp. 21-39.

SÁNCHEZ-MIGALLÓN, S., “La constitución de la persona moral en Edmund Husserl”, *Diálogo Filosófico*, 80 (2011), pp. 257-70.

SÁNCHEZ MUÑOZ, R., “El problema de la crisis desde la fenomenología de Husserl”, *Escritos (Medellín-Colombia)*, 50 (2015/1), pp. 157-77.

— “Ética y amor en la filosofía de Husserl”, *Revista Javierana, Universitas Philosophica*, vol. 32, 64 (2015), pp. 179-196.

— “De la ética a la teología. Una mirada desde la fenomenología de Edmund Husserl”, *Estudios*, Universidad Pontificia Bolivariana, 119 (2016/1), pp. 33-52.

SEPP, H. R. “Teleología y Ética en la obra tardía de Edmundo Husserl”, *Husserl y la teleología: Anuario Filosófico*, XXVIII/1 (1995), pp. 19-39.

— “El espacio de la cultura. Dimensionalidad en la fenomenología de Husserl”, *Daimon*, 32 (2004/2), pp. 12-20.

SERRANO DE HARO, A., “Actos básicos y actos fundados”, *Husserl y la teleología: Anuario Filosófico*, XXVIII/1 (1995), pp. 61-89.

— “Fundamentos del análisis fenomenológico del cuerpo”, *La posibilidad de la fenomenología*, SERRANO DE HARO, A. (ed.), Universidad Complutense, Madrid, 1997, pp. 185-216.

TENGELYI, L., “Lebensgeschichte als Selbstkonstitution bei Husserl”, *Husserl Studies*, 13 (1997), pp. 155-67.

TRINCIA, F. S., “The ethical imperative in Edmund Husserl”, *Husserl Studies*, 23 (2007), pp. 169-86.

VARGAS BEJARANO, J. C., “La ética fenomenológica de Edmund Husserl como ética de la ‘renovación’ y ética personal”, *Estudios de Filosofía* (Universidad de Antioquia, Colombia), 36, (2007), pp. 61-93.

VICUÑA, E., *Para una fenomenología de la acción*, Cuadernos de Anuario Filosófico, n° 231, 2010.

— “La estructura de la razón instrumental según Edmund Husserl”, *Ideas y Valores* (Bogotá), 151 (2013/1), pp. 143-67.

— “Horizonticidad y tipicidad en la praxis y proto-praxis husserliana”, *Anuario Filosófico*, 46 (2013/3), pp. 565-92.

VIGO, A., “Persona, hábito y tiempo. Constitución de la identidad personal”, *Anuario Filosófico*, XXVI (1993), pp. 271-87.

VONGEHR, T., “Husserl: Über Gemüt und Gefühl in den Studien zur Struktur des Bewusstseins”, *Fenomenologia della Ragion Pratica. L’etica di Edmund Husserl*, CENTI, B. y GIGLIOTTI, G. (eds.), Bibliopolis, Napoli, 2004.

WALTON, R. J., "Imperativo categórico y *kairós* en la ética de Husserl", *Tópicos* (Universidad Católica de Santa Fé), 11 (2003), pp. 5-21.

— "Teleología y Teología en Edmund Husserl", *Estudios filosóficos*, Universidad de Antioquía (Colombia), 45 (Junio, 2012), pp. 81-103.

ZIRIÓN, A., "El resplendor de la afectividad", *Acta fenomenologica latinoamericana*, 3 (*Actas del IV Coloquio Latinoamericano de Fenomenología*), Lima/Morelia (México), 2009, pp. 139-53.



Este libro se terminó
de imprimir el día 17 de ene-
ro de 2018, festividad de San
Antonio Abad.