

Fiat cura, et pereat mundus: la fenomenología del cuidado y del compromiso en Husserl

Nicolas de Warren
Penn State University
njd15@psu.edu

Resumen: El artículo explora “la importancia de lo que nos preocupa” desde un ángulo fenomenológico, siguiendo el espíritu del ensayo seminal de Harry Frankfurt. El trabajo discute de manera algunos de sus conceptos y asuntos centrales dentro de un marco husserliano de análisis. Mi tesis general es que la distinción tripartita de Frankfurt –conocer, conducta ética, cuidado– es igual de central para la fenomenología de la razón de Husserl y, más directamente, subyace a la ética husserliana de los valores y la vocación que se desarrolla en sus manuscritos de Friburgo de las décadas de 1920 y 1930.

Palabras clave: Frankfurt; Husserl; fenomenología; cuidado; valores

Abstract: “Fiat cura, et pereat mundus. Husserl’s Phenomenology of Care and Commitment”. The present paper explores “the importance of what we care about” from a phenomenological angle in the spirit of Frankfurt’s seminal essay. I shall reflect upon a few of its central concepts and issues within a Husserlian frame of analysis. My overarching claim is that Frankfurt’s threefold distinction – knowing, ethical conduct, caring – is equally central to Husserl’s phenomenology of reason and, more directly, underlies Husserl’s phenomenological ethics of values and vocation in his Freiburg manuscripts of the 1920s and 1930s.

Keywords: Frankfurt; Husserl; phenomenology; care; values

La novedad debe ser inspirada
para Jonathan Imber

I

En un ensayo que sirvió de catalizador para mi presente esfuerzo de motivar y delinear una ética fenomenológica del cuidado y del compromiso, Harry Frankfurt identifica lo que él llama una “tercera rama de investigación” concerniente a un “asunto fundamental de la existencia humana”, a saber, “*qué debe preocuparnos*”¹. Esta rama de investigación se distingue de las investigaciones sobre cómo actuar de acuerdo con lo que es correcto o incorrecto y de las investigaciones acerca de qué creer con respecto a lo que es verdadero o falso sobre el mundo². Mientras que la última interrogante se ubica dentro del ámbito de la epistemología y las preguntas sobre lo correcto y lo incorrecto pertenecen al dominio de la ética, los asuntos que caen bajo el rótulo “la importancia de lo que nos preocupa” no pueden ser subsumidos en ninguna de estas áreas tradicionales del pensar. Mientras que la ética lidia, en primer lugar, con la acción en relación con otros seres humanos (así como con otras formas de vida sintientes) en términos de lo que yo *debo* hacer, la arena del cuidado, de aquello que nos preocupa y de quienes nos preocupan, involucra “decidir qué hacer con *nosotros mismos*”. No todo lo que a una persona le preocupa necesariamente posee o implica una relevancia o una conducta éticas. De hecho, mucho de lo que nos preocupa no es distintivamente ético en su significado. En efecto, con frecuencia nos vemos conflictuados cuando nos enfrentamos a los imperativos de las obligaciones éticas, por un lado, y a las demandas de nuestras preocupaciones, por el otro. La relación entre “ética” y “cuidado” es tanto compleja como variable (a veces directa, a veces indirecta) y parecería ser asimétrica en el siguiente sentido. Si bien no todo lo que me importa mucho posee una relevancia ética, aspirar a actuar de acuerdo con deberes y normas –*desear* vivir una vida ética– debe representar algo que me preocupa, a saber, debo preocuparme por actuar con rectitud moral. Pese a este entrelazamiento, Frankfurt sostiene de modo sugerente que “la pregunta con respecto a lo que es más importante puede distinguirse de la pregunta con respecto a lo que es

moralmente correcto”³. Lo que estos tres dominios de investigación comparten, pese a todo, es que el “proporcionar un análisis plenamente articulado” de sus “nociones definitorias” respectivas resulta sumamente difícil. En el caso del tercer ámbito, lo que supone un desafío es comprender los significados operativos del *cuidado* y de la *importancia* sin caer en la circularidad (es decir, sin afirmar que nos preocupamos por lo que es importante porque lo que es importante define a aquello que nos preocupa) o en la petición de principio con respecto a qué es preocuparse por algo, qué supone e implica preocuparse, así como de qué modo nos vemos compelidos a preocuparnos por algunas cosas, o personas, antes que por otras (o no). En otras palabras, con respecto a la pregunta acerca de cómo lo que nos preocupa nos plantea una exigencia. Estas y otras preguntas revelan la profundidad existencial del cuidado o, como señala Frankfurt, que el cuidado “guía a la persona en lo que ella hace con su vida y su conducta”⁴. Lo que nos preocupa da forma al modo en que disponemos de nuestras vidas, nuestra conducta y nuestros propósitos, definiendo quiénes somos en nuestro modo particular de ser. Al abordar el significado fundamental de nuestras preocupaciones e intereses, nos reconocemos como “seres que cuidan”, seres para quienes las cosas y otras personas importan en una diversidad de modos. Esto con tal centralidad en nuestras vidas que pone en acción e incluso en juego el tipo de persona que aspiramos a ser.

En lo que sigue, me propongo explorar “la importancia de lo que nos preocupa” desde un ángulo fenomenológico, siguiendo el espíritu (aunque no necesariamente los pasos) del ensayo seminal de Frankfurt. Como en las reflexiones de Frankfurt, discutiré “de manera algo tentativa y fragmentaria algunos de sus conceptos y asuntos centrales”⁵ dentro de un marco husserliano de análisis. Mi tesis general es que la distinción tripartita de Frankfurt –conocer, conducta ética, cuidado– es igual de central para la fenomenología de la razón de Husserl y, más directamente, subyace a la ética husserliana de los valores y la vocación que se desarrolla en sus manuscritos de Friburgo de las décadas de 1920 y 1930. Es posible trazar una ética fenomenológica del cuidado y del compromiso a partir de la ética husserliana de los valores y de la vocación. La ética material de valores de Husserl, junto con su concepción de la persona y otras nociones asociadas, articula en clave fenomenológica la dimensión fundamental del cuidado. Husserl busca fundar la acción con respecto a lo correcto

³ *Ibid.*, pp. 81-82.

⁴ *Ibid.*, p. 82.

⁵ *Ibid.*, p. 80.

y lo incorrecto –y, por tanto, a las normas y obligaciones– en la experiencia vivida del valorar, de lo que significa encontrar algo importante por lo que *vale la pena* preocuparse, así como en la asunción de tales valores por una persona dentro de una trayectoria propia o de una manera particular (que, como Husserl señala, presupone agencia, responsabilidad y autoconciencia). El argumento en cuestión sostiene que lo que nos preocupa está bajo el operador del valorar. El preocuparse está indexado fenomenológicamente bajo la afectividad de los valores. No nos preocuparíamos por algo, y menos aún defenderíamos la importancia de lo que nos preocupa (o de quien nos preocupa) si es que no fuese *valioso* preocuparse, si es que las cosas y las personas que me preocupan no fuesen *experimentadas como* valiosas –cargadas de valor– en cierto modo. Sin embargo, es esta dimensión del valor la que, puede argumentarse, permanece en buena parte ignorada en mucha de la literatura sobre la ética del cuidado, aunque resulta esencial para el pensamiento ético fenomenológico –de hecho, lo define y distingue–. En este sentido, podemos hablar del olvido del problema del valor en lo que comúnmente se llama “ética del cuidado”. En contraste con ello, Husserl fundamenta su fenomenología del cuidado –el término “*Sorge*” aparece repetidamente en sus manuscritos– en una teoría de los valores, sin la cual las relaciones de dependencia y las actitudes frente a la vulnerabilidad carecerían de una base axiológica. Una ética del cuidado debería proveer una explicación robusta de los valores, de su ordenamiento, su modo de dación experiencial y de las formas de su asunción en nuestras vidas. Lo que nos preocupa, o quien nos preocupa, se ubica bajo un operador de valor. Los valores, en jerga husserliana, son operativos (“intencionalidad funcional”) en nuestras vidas cotidianas y pueden volverse un tema de reflexión, evaluación y crítica, abierto a adjudicación racional y deliberativa.

Incluso en la forma de un esbozo, Husserl ofrece en sus manuscritos las herramientas para una explicación sugerente del valorar como un nexo del experimentar que involucra la afectividad de los valores, el cuidado de los otros y la autovaloración –valorarse a sí mismo como el tipo de persona para quien los valores son importantes, para quien preocuparse por algo, o por alguien, da sustancia y significado a la propia vida–. Dentro de este marco, existe un vínculo entre preocuparse por alguien bajo el operador del valor y disponer de la propia vida, *tener una vida antes que meramente estar vivo*. Dada la defensa de Husserl de los valores del amor como los valores más altos, preocuparse por otros se ubica por encima de todas las otras formas de cuidado y, por lo tanto, las relaciones con otros son fundamentales para el dominio del cuidado

y de la autovaloración. La valoración es así constitutiva de las relaciones interpersonales, *a la vez* que establece una relación consigo mismo. Uno no solo se preocupa por los otros, sino también por sí mismo; de hecho, por los valores como tales en términos de qué relaciones con los otros son constituidas como axiológicamente destacadas, es decir, valiosas. Preocuparse por algo (o alguien) es, más aun, inherentemente algo prospectivo y dirigido hacia el futuro. En palabras de Frankfurt, lo que nos preocupa define aquello a lo que “la vida de una persona está *dedicada* en su totalidad o en parte”⁶; o, en términos de Husserl, lo que nos preocupa (o quien nos preocupa) está atado a una *vocación*. Bajo la guía de la direccionalidad de la vocación, la búsqueda de la personalidad se temporaliza de una manera distintiva: “los momentos en la vida de una persona que se preocupa de algo, sin embargo, no están meramente vinculados inherentemente por relaciones secuenciales formales. La persona necesariamente los vincula, y en la naturaleza del caso también los construye como estando vinculadas, de formas más ricas”⁷.

Para Frankfurt, preocuparse “presupone algún grado de persistencia”⁸, tal como se inculca en el compromiso de devoción que afianza la importancia sostenida de lo que nos preocupa o de quienes nos preocupan. En el pensamiento de Husserl, esta dimensión crucial de la “persistencia” se aborda en el marco de una concepción de la búsqueda ética como “conservación de sí” (*Selbsterhaltung*) y el correspondiente desafío de “corroborar” o “confirmar duraderamente” (*Bewährung*) los valores que orientan y dan forma a nuestras vidas. En sus reflexiones éticas, Husserl subraya la dimensión temporal del cuidado como un asunto que implica preservar los valores instanciados precipitadamente en el cuidado en un futuro fundamentalmente marcado por la falta de certeza y la contingencia. Esta exposición de la importancia de lo que nos preocupa (o de quien nos preocupa) a la falta de certeza básica del futuro provee un punto de contraste para la paradoja, mencionada por Frankfurt, según la cual “ciertamente no puede asumirse que lo que a una persona le preocupa está generalmente bajo su control voluntario inmediato”⁹ y, más aún, “el hecho de que alguien se preocupe acerca de una cierta cosa está constituido por un conjunto complejo de disposiciones y estados cognitivos, afectivos y volitivos”¹⁰.

⁶ *Ibid.*, p. 83

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹⁰ *Ibid.*

Para Husserl, debemos ser “afectados” o “impactados” de alguna manera, de un modo que no equivale meramente a una emoción (no todas las emociones están asociadas a valores), pero que, pese a ello, es experimentado a la manera de una afectividad sentida, la cual, a su vez, no es equivalente a sensaciones como el dolor o el placer. Un desafío fenomenológico fundamental consiste en caracterizar y trazar los diversos modos en los que los valores se revelan en las experiencias afectivas. Dada esta función reveladora de la afectividad, la asunción de la preocupación depende de la curiosa situación en la que lo que nos resulta cercano y querido, sean otras personas, objetos, valores, ideas, etcétera, no tiene generalmente como su punto de inicio nuestra elección o deliberación voluntaria. Por el contrario, somos primero, de una u otra manera afectiva, tocados o impactados por aquello o aquel que nos preocupa. Nuestras preocupaciones no están primero “bajo nuestro control inmediato”, como observa Frankfurt; los valores, en jerga husserliana, nos “llaman” y se anuncian en nuestra vida a la manera de una exigencia. Al hablar de la “afectividad” de los valores, debemos hablar igualmente del apego de los valores *a nosotros*, de la manera en que nos poseen, a tal punto que, en la medida en que estamos obligados por este apego, difícilmente experimentamos el vínculo del valor, como los vínculos del amor, como una infracción o un constreñimiento con respecto a nuestra libertad; más bien, por el contrario, como la condición de la libertad y su enriquecimiento. Como con el amor, nos vemos “deslumbrados” por una persona, pero esto no es experimentado como una coerción o un constreñimiento con respecto a la libertad y, de hecho, requiere el ejercicio de la autorreflexión, la deliberación y la elección para poder arraigarse en nuestras vidas. Así en un doble sentido: no bajo nuestro control inmediato en términos de origen y futuro, no bajo nuestro control en términos de destino; sino enmarcado en un horizonte de futuro más allá de nosotros mismos. Esta paradoja constitutiva del cuidado, en tanto a la vez afuera y adentro de nuestra libertad, como a la vez *dado* y *exigido*, es capturada en la expresión husserliana “*Vernunftglaube*” con la que, entre otros alcances, Husserl caracteriza la peculiaridad de “los valores absolutos” en relación con su replanteamiento del “hecho de la razón práctica” de Kant.

516

II

Los estudios acerca del pensamiento ético de Husserl –todavía fragmentarios y relativamente incipientes comparados con la abundante literatura

sobre otras facetas características de la fenomenología husserliana– tienen aún pendiente la tarea de situar el pensamiento ético de Husserl dentro del panorama cultural más amplio de finales del siglo 19 y de inicios del siglo 20. Tres consideraciones, expuestas aquí al paso, son especialmente importantes para una contextualización apropiada de la ética fenomenológica de Husserl: los ideales del *Bildungsbürgertum*, el rico debate acerca de la “vocación” entre los contemporáneos de Husserl (a uno le viene a la mente las celebradas lecciones de Weber) y la concepción de los valores como un dominio definido de investigación filosófica¹¹. Husserl comparte con otros pensadores contemporáneos, como Scheler, la ambición de establecer una alternativa fenomenológica a la ética deontológica kantiana y al consecuencialismo, así como al utilitarismo y al eudaimonismo. En sus lecciones previas a la Guerra, Husserl sitúa sus esfuerzos, en buena parte en la línea del pensamiento ético de Brentano, entre el *formalismo* kantiano, con su defensa del comportamiento moral en tanto determinado por la legalidad formal de la voluntad, y el sentimentalismo moral británico, con su investigación de los sentimientos como la base de las distinciones o valores morales. Husserl acepta la función fundante de los sentimientos morales para la formación y la dirección de la acción moral. Sin embargo, con Kant, Husserl permanece comprometido con la idea de que la obligación moral y las demandas normativas no pueden ser reducidas al capricho subjetivo o a los meros sentimientos. Lo que caracteriza a un grupo diverso de éticas fenomenológicas (Scheler, Hildebrand, Stein), incluyendo a la del propio Husserl, es la relevancia indispensable que se le adjudica a la experiencia y a la asunción de valores para la formación de la vida ética. Sin embargo, los valores no son arbitrarios o relativos a la mera experiencia subjetiva, sino que, dentro de la argumentación axiológica husserliana, están estructurados en configuraciones esenciales y *a priori*. El dominio del “cuidado”, ubicado según el operador de valores, ancla la disposición y la capacidad para la conducta moral de acuerdo con obligaciones y normas. Preocuparse por algo, o por alguien, es preocuparse según el operador de acuerdo con el cual algo o alguien es valioso.

Las *Investigaciones lógicas* –la primera obra de Husserl que alcanza notoriedad– son elogiadas rutinariamente como el momento de lanzamiento del proyecto de la filosofía fenomenológica, con sus sucesivas evoluciones, iteraciones y correcciones. Menos conocido, sin embargo, es el modo en que

¹¹ Para una sugerente meditación sobre la “vocación” en un contexto más amplio, cf. Imber, J., “The Vocation of Reason: Wallace Stevens and Edmund Husserl”, en: *Human Studies*, v. IX, 1 (1986), pp. 3-19.

el mismo Husserl comprende el significado y la dirección de su *Durchbruch* fenomenológico. Como Husserl escribe en 1906: “en primer lugar, permítaseme declarar la tarea general que debo llevar a cabo por mí mismo si es que alguna vez he de considerarme a mí mismo un filósofo. Me refiero a una *crítica de la razón*. Una crítica de la razón lógica y práctica, *por sobre todo* una crítica de la razón valorativa (*der wertenden Vernunft*)”¹². La racionalidad se manifiesta a sí misma en tres formas irreductibles: los seres humanos pueden conocer el mundo, actuar en el mundo y valorar el mundo. La cognición, la acción y la valoración son las tres orientaciones básicas de la existencia humana en tanto formada por la razón, entendidas aquí como ámbitos de la experiencia humana en los que, en cada caso respectivo, tiene sentido plantear la pregunta por la verdad y en los que, en principio, esta pregunta puede ser respondida con referencia a la evidencia, es decir, al modo en el que el mundo se muestra, o se revela, a sí mismo. La crítica tripartita de la razón proyectada por Husserl no se refiere, sin embargo, a un sistema de facultades. Más bien, el *Leitfaden* de una fenomenología de la razón es la intencionalidad, más específicamente, un análisis de la conciencia como una multiplicidad de formas de intencionalidad. De acuerdo con ello, Husserl conserva las preguntas originales de Kant a la vez que las sitúa sobre una nueva base metodológica: ¿qué puedo saber?, ¿qué debo hacer?, ¿qué puedo esperar? Estas orientaciones de la racionalidad en el mundo son irreductibles las unas a las otras; sin embargo, pertenecen a un sistema concordante de la razón fenomenológica. El cuarto interrogante de Kant (“¿qué es un ser humano?”), que pretendía englobar a la filosofía como tal, es replanteado por Husserl en términos de una concepción englobante de la humanidad; a saber, en la posguerra de la Primera Guerra Mundial, como la renovación de una aspiración a la consecución de una genuina cultura humana. Por encima de todo, la trayectoria del pensamiento de Husserl se mueve hacia –sin llegar a alcanzar esto durante su vida– una serie de temas ético-religiosos que se vislumbran en sus manuscritos de investigación de la década de los treinta. Como Husserl anuncia en su “conclusión” de las *Meditaciones cartesianas*: “la fenomenología, sin duda, *excluye toda metafísica ingenua* que opera con cosas en sí absurdas, pero *no excluye a la metafísica en cuanto tal*”¹³. La posibilidad de una vida humana “auténtica” (*echten*), la cual es “exigida como ‘plena de sentido’ (*sinnvoll*), en una acepción particular” que

518

¹² Husserl, E., “Persönliche Aufzeichnungen”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, v. XVI, 3 (1956), pp. 293-302.

¹³ Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Presas, M. (trad.), Madrid: Tecnos, 1979, pp. 202-203.

“de ningún modo ... se detiene delante de las cuestiones ‘supremas y últimas’”, a saber, “problemas ético-religiosos”, representa el *télos* guía de la aspiración fenomenológica¹⁴. De esta manera, la *Selbstbesinnung* fenomenológica otorga un “nuevo significado” a la máxima delfica “conócete a ti mismo”¹⁵, en tanto imperativo para la reflexión sobre la importancia de lo que resulta más relevante en una era de crisis marcada por el olvido, en primer término, del valor de la reflexión filosófica misma.

Husserl hereda de Fichte y, más ampliamente, del discurso decimonónico sobre la *Bildung*, una concepción de la vida humana en tanto animada por la aspiración. La importancia de los escritos éticos de Fichte para la formación del pensamiento husserliano no debe subestimarse, en especial la de *Die Anweisung zum seligen Leben* y de *Die Bestimmung des Menschen*. Como respuesta a la pregunta acerca de qué o quién es un ser humano, Fichte habla de “destino”, “vocación” e “impulso”. Una persona no es algo dado, sino una tarea (*Aufgabe*). Como Husserl mismo sostiene, de manera semejante, “[t]oda la vida se realiza, en el sentido lato, en el aspirar (*im Streben*)”, en términos de instintos, impulsos y en “actos egoicos como auténtica vida de la voluntad”¹⁶. Ser un sujeto es volverse una persona, no meramente existir, o “ser sujeto”, sino perseguir y obtener una vida en el sentido de constituirse a sí mismo como una persona conocedora, actuante y valoradora dentro de una comunidad de otras personas (de ideas afines y que también aspiran). Este no es el lugar (por motivos de espacio y enfoque) para considerar las complejidades de la concepción husserliana de la personalidad. A lo largo de sus escritos, Husserl habla de la persona trascendental, la persona como el sustrato de la habitualidad, el ego, la comunidad de personas, las comunidades como personas de “orden superior”, la actitud personal y la toma de posición. Lo que está claro, sin embargo, es que es necesario hablar de la persona fenomenológicamente de varias maneras, en las que cada declinación gravita alrededor de la posición básica según la cual lo que significa ser una persona o, mejor, *quien* es una persona, comprende llegar a ser quienes vamos a ser. Diferentes formas de aspiración están implícitas dentro de la configuración fenomenológica de la personalidad: *Trieb*, *Streben*, *Tendenz*. Ocasionalmente, Husserl habla también

¹⁴ *Ibid.*, p. 203.

¹⁵ *Ibid.*, p. 204.

¹⁶ *Hua* XXXVII, p. 248. La sigla *Hua*, con indicación de tomo y página, corresponde a Husserl, E., *Gesammelte Werke-Husserliana*, 40 vv., Biemel, W. y otros (eds.), Dordrecht: Springer (con anterioridad, Kluwer Academic Publishers y Martinus Nijhoff), 1950-2009. Esto corresponde a Husserl, E., *Introducción a la ética*, Chu, M. y otros (trads.), Madrid: Trotta, 2020, p. 250.

de *Tribsintentionalität*. En estas diferentes manifestaciones, la aspiración permanece aferrada a la teleología; las aspiraciones, a su vez, reflejan diferentes acentos de la teleología. El aspirar y el *telos* van de la mano: aspiramos a volvernos quienes “hemos de ser” según la guía de una idea regulativa que se descubre –a la que nos despertamos– de manera *sui generis* en la aventura de volvernos nosotros mismos. Como escribe Husserl, “cada uno de nosotros tiene... su propia Idea, la cual, en un sentido práctico, constituye su tarea vital superior, su determinación superior y su vocación”¹⁷.

Planteada en términos de vocación, la relación entre aspirar “a llegar a ser una persona” y el *telos* de “ser una persona” inscribe la vida en un movimiento hacia adelante y atrás, entre el tira y afloja de la aspiración que impulsa y la Idea que atrae. Nos separamos de nosotros mismos, de lo que *debemos ser* como una función de quien genuinamente llegamos a ser. La noción de vocación conforma la Idea como individualizada para cada persona bajo las configuraciones esquemáticas de los ideales normativos. Aspirar a ser esta o aquella *clase* de persona está motivado en términos del tira y afloja de una vocación –cuya llamada atrae nuestras vidas–, vocación que a su vez se ve clarificada en la aspiración a su logro –impulsando de este modo nuestras vidas–. Nos estiramos y configuramos a lo largo del curso de la vida, calibrando y navegando con respecto a qué hacer con uno mismo en el mundo, en una tensión perpetua entre aspirar a “llegar a ser” y ser llamados “a ser”. A lo largo de este constante tira y afloja, Husserl defiende que el ideal de la personalidad supone aspirar a lograr “concordancia” (*Einstimmigkeit*) con uno mismo, reconociendo implícitamente una pluralidad en la personalidad y en su búsqueda de unidad consigo misma. Este énfasis en la unidad y la concordancia da cuenta del sentido central en el que una persona busca estar en casa consigo misma, aunque, igualmente, en casa en el mundo, así como en casa con otros. La concordancia es aquí un asunto de integridad y autoconcordancia, y supone manejar los diferentes compromisos y preocupaciones de valor en un proyecto de vida unificado. El ideal de la vida como un *logro*, fundamental para buscarse a sí mismo en el autodevenir, informa la orientación filosófica de Husserl, incluyendo la concepción de sí mismo como filósofo. En términos de Husserl, la unidad de la vida representa una mónada, aunque ella no está privada de ventanas, sino atravesada completamente por estructuras de intencionalidad. Apropriadamente de los términos de Leibniz, Husserl concibe a su propio modo la unidad de la vida en términos de unidad

520

¹⁷ *Hua* XXV, p. 289.

y completitud. La unidad de la vida, según el operador de la vocación, no está pre-dada o pre-determinada; yace delante de uno como una tarea (*Aufgabe*) y, por lo tanto, como un desafío. Resulta especialmente central la temporalización de la autoconstitución de la vida como un todo único. Una vida lograda se forma a través de la temporalización de experiencias y episodios en un todo –no en una mera secuencia cronológica, sino, lo que resulta más notorio, un flujo vivo o un cursar de vida con distintas temporalidades, ritmos y vectores–. En su análisis de la conciencia íntima del tiempo, por ejemplo, Husserl habla de la sedimentación de los pasados propios (en plural) como diferentes huellas y trayectorias del devenir propio que forman una profundidad con textura. ¿Está mi pasado simplemente detrás de mí o también delante de mí, o, de hecho, permanece en mí, como la génesis no terminada de mi presencia en el mundo? Dejando de lado consideraciones adicionales sobre la sofisticada concepción husserliana de la “conciencia íntima del tiempo” –la temporalización integral de una conciencia como viviente–, la idea de una “vida genuina” supone aspirar a alcanzar una *unanimidad sintonizada* (*Einstimmigkeit*) con sí mismo y, por lo tanto, en ese sentido, una “genuina satisfacción” consigo mismo. Este *ideal* de unanimidad sintonizada consigo mismo acentúa los sentidos plurales o la falta de unanimidad y, por lo tanto, los diferentes vectores del yo en juego en el desarrollo de una vida. Los diferentes sentidos y vectores del yo se vinculan a vocaciones respectivas y, con frecuencia, conflictivas, las cuales, de acuerdo con el pensamiento de Husserl, se correlacionan con una jerarquía de valores, en cuya cima se ubican los valores y las vocaciones intelectuales y espirituales (*geistige*).

En la aspiración a encontrar unanimidad consigo mismo, el curso de la vida necesariamente se escinde de sí mismo. Husserl anota que “en la vida vocacional (*Berufsleben*) hay una escisión, por así decirlo, dentro de la persona de la persona-vocación (*Berufsperson*)”¹⁸. Esta escisión dentro de sí mismo, aspirando según el operador de una vocación, se puede entender en dos sentidos relacionados: como una escisión entre quien uno es y quien uno ha de llegar a ser –entre, en otras palabras, el *aspirar a llegar a ser* y el *llamado a ser*–; y como una escisión entre un sentido vocacional determinado del yo (como padre, maestro, etcétera) y sí mismo como una totalidad determinada en unanimidad sintonizada. A lo largo de una vida, una persona alterna yendo y viniendo entre diferentes identidades vocacionales: profesor en la universidad,

¹⁸ *Hua* XLII, p. 416.

padre en el hogar, etcétera. Cada una de estas disposiciones y orientaciones vocacionales están afinadas con y situadas en diferentes espacios de demandas y obligaciones normativas, pero también con y en diferentes escenas de valor. La evocación que hace Husserl de la “escisión” en este contexto recuerda a su concepción de la *Ich-Spaltung* en sus análisis fenomenológicos de la fantasía (*Phantasie*). A diferencia de lo que sucede cuando imagino que soy Superman –donde la conciencia se divide a sí misma en el sujeto que imagina y en el objeto imaginado, experimentándose a sí misma a distancia de sí misma, como otra de sí misma–, cuando me llama la vocación de “ser un padre” y aspiro a ella, estoy distante de mí en un sentido constitutivo diferente, pues abro un espacio (y un tiempo) dentro de mí mismo que soy capaz de atravesar y, con suerte, de tener éxito, de llegar a mí mismo, como el futuro padre que quiero ser. Una vocación sitúa a la vida en una trayectoria de un devenir determinado. Al aspirar a ser el tipo de persona que no soy en el presente, apunto a mí mismo, a ser yo mismo, en el horizonte de mi aspiración vocacional. Podemos hablar aquí de virtudes de exactitud, destreza y aptitud para evaluar las condiciones dichas para alcanzarse a sí mismo: exactitud en el sentido de alcanzar la idea de sí mismo; destreza al cultivar las capacidades requeridas del propio carácter; y aptitud para hacer calzar la exactitud y la destreza. El padre que no logra apreciar los *valores* implicados en la vocación de paternidad, incluso mientras su conducta satisface formalmente las normas y deberes de la paternidad, puede ser llamado “estúpido”: por ejemplo, en tanto gasta su ingreso modesto en miniaturas de Warhammer antes que en proveer a su hijo. En este caso, el padre habría confundido el orden de los valores (los placeres de un juego de estrategia *versus* el cuidado del bienestar del niño) y, puede decirse, por tanto, que ha actuado estúpidamente. Un padre, por otro lado, que fuese indiferente a los valores implicados en la vocación de la paternidad como tal sería juzgado como “tonto” en su fracaso, sin ser capaz de dar en el blanco (exactitud) ni ejercitar grado alguno de competencia (destreza)¹⁹. En la perpetua evaluación de uno mismo en términos de quién quiero llegar a ser, la fantasía debe necesariamente ejercer un rol crítico para la autoformación o *Selbstbildung* (en buena parte como sugiere Fichte), dado que una vocación abre un espacio de posibilidad *para mí* que yo debo, a través del empleo de la

522

¹⁹ Para esta distinción entre estupidez y tontería, así como para la distinción tripartita entre exactitud, destreza y aptitud (tomada prestada de la epistemología de la virtud de Ernest Sosa), cf. Engel, P., “The Epistemology of Stupidity”, en: *Performance Epistemology: Foundations and Applications*, Oxford: Oxford Academic, 2016.

variación eidética y la autorreflexión (*Besinnung*) –de hecho, de una reducción eidética–, explorar y cartografiar al imaginar *quién* debo llegar a ser al aspirar a ser un padre bueno y cariñoso. Sobre esta base, el ideal ético de Husserl tiende hacia la *Seligkeit*, en tanto mucho más que la satisfacción o la felicidad. Esto supone que uno aspira a realizar la mejor persona posible que uno puede ser, dado el rango de posibilidades (de uno mismo) que uno puede llegar a alcanzar frente a condiciones históricas y culturales dadas, pero, más significativamente, según los operadores de valor de la vocación elegida por uno. Una persona debe cultivar el “yo puedo” (*Ich kann*) de competencias y habilidades dentro de un rango disponible de posibilidades, en vistas del objetivo de normas y deberes de las vocaciones a las que es llamado. La obtención de la *Seligkeit* representará, por tanto, un estado de *dicha*, al haber vivido una vida lograda y valorada en el marco de relaciones significativas con otros. En la felicidad del cuidado, hay dicha sin límites y una oda a la relevancia de aquello que nos importa o de quien nos importa.

En tanto las vocaciones están afinadas con relación a los valores, están dirigidas a relaciones con otros (como padre, maestro, etcétera). En tanto tales, son constitutivas de la intersubjetividad en sus dimensiones axiológicas y prácticas. Dado que Husserl considera a los valores del amor como los valores más altos, en tanto indispensables para alcanzar la *Seligkeit*, el personalismo de Husserl se encuentra firmemente arraigado en una ética del amor, en la que el “amor realizado” no solo supone que yo me valoro a mí mismo como siendo la mejor persona posible que yo puedo ser (como autovaloración), sino como siendo, en tanto guiado por un llamado vocacional, la mejor persona posible en relación con aquellos que me importan. Al ser medido con la idea-vocación de quién debo ser, y por lo tanto aspirando a devenir quien yo “voy a llegar a ser”, puedo (más o menos) fallar en alcanzarme a mí mismo, pero de la misma manera puedo ser (más o menos) exitoso en alcanzarme a mí mismo. La vida genuina requiere cultivar el propio “estilo” de existencia como un modo distintivo de entender el sentido de la vida, en tanto un todo dentro del cual las experiencias y episodios, incluso si son fallidos, distorsionados o decepcionantes, encuentran pese a ello lugar en uno, en la medida en que uno se encuentra “satisfecho” con respecto a la vida como un todo. Los remordimientos y las decepciones son “borrados” o “tachados”; con ello no son expulsados de la propia vida, sino que, por el contrario, se les asigna un lugar y una perspectiva, como las cicatrices del propio pasado, dentro de la concordancia de la vida consigo misma. Uno vive *con* las propias fallas y fracasos, no contra ellos.

Como escribe Husserl: “Mi vida como un todo debe conformarse a este estilo que yo libremente he formado para mí, de tal modo que todas las decepciones particulares puedan ser incorporadas (*einfügen lassen*) en este estilo que yo tengo, sea en términos de ser-tachadas (*Durchstreichungen*), distribuidas en el sentido de estilo (*Stilsinn*) y funcionar para la forma del todo”²⁰. Al apelar a la noción de “estilo”, Husserl evita cualquier acusación de formalismo o intelectualismo. La vida genuina no consiste meramente en vivir formalmente de acuerdo con la legalidad. Más bien, supone cultivar la propia manera y el propio curso (“que fluye”) de volverse una persona, de encontrarse y lograrse a uno mismo, y, por tanto, de la posibilidad de no acertar y fallar con respecto a sí mismo. Así como la ética de Husserl insiste en los “valores materiales” (es decir, valores como contenidos de volición, decisión y conducta), esta noción de estilo insiste en una “materialidad” de la personalidad, es decir, los valores y vocaciones que configuran de manera única mi vida como un todo. En estos varios aspectos encontramos la inscripción fenomenológica que hace Husserl de la idea de *Bildung*, con su énfasis en que *llegar a ser* una persona debe ser algo “libremente formado por mí”²¹.

III

La *Bildungsphänomenologie* implícita de Husserl se enmarca en una distinción entre “ética” y “axiología”, o, en términos de Frankfurt, entre el ámbito de la investigación ética y el “tercer ámbito” de la investigación sobre la relevancia de lo que nos preocupa. Esta distinción, central al pensamiento de Husserl, representa una versión de una distinción entre “moralidad” y “valores” que estaba ampliamente vigente en su época y que puede encontrarse en otros pensadores contemporáneos a Husserl. En su ensayo de 1913, “Fertilidad moral”, Robert Musil, por ejemplo, polemiza con el “esquema” del imperativo categórico kantiano, “dignificado de mala gana”. En este sentido, afirma, “obra de tal modo que tu actuar pueda ser una receta para todos –esta moralidad kantiana es la moralidad alemana, es la escrupulosidad personificada”²². Frente a este fariseísmo kantiano, Musil propone lo siguiente: “No obres de tal modo que tu actuar sea una receta para todos, sino de tal modo que sea valioso”. Lo que es valioso, en contraste con lo que es moral (en términos de legalidad formal), se

²⁰ *Hua* XLII, p. 491.

²¹ *Ibid.*

²² Musil, R., *Precision and Soul*, Chicago: University of Chicago Press, 1995, p. 39.

refiere a la búsqueda de la *Seligkeit*, la cual, como Musil retrató en la relación entre Ulrich y Agathe en *El hombre sin atributos*, está fundada en experiencias de lo místico-erótico –“la otra condición”–. Sin duda, la concepción husserliana de *Seligkeit* está distante de la “otra condición” de Musil. Sin embargo, este punto de contacto entre ambos con respecto a la *Seligkeit* como el ápice de la *existencia valiosa* resulta instructivo para situar el pensamiento de Husserl dentro de su contexto cultural centroeuropeo. Husserl, por su parte, distingue entre la “actitud ética” y la “actitud axiológica” al contrastar la pregunta “¿soy una persona ética?” con la pregunta “¿soy una persona valiosa?”. La actitud ética se predica del actuar y de la volición junto con la autoevaluación reflexiva y la toma de decisión. Como escribe Husserl, “*al querer y al actuar ético pertenece sobre todo el no ser un actuar ingenuo*, tampoco un querer racional ingenuo, sino que el mismo querer y actuar racional es querido en la *conciencia de su normatividad*, mediante la cual es también motivado”²³. De modo significativo, la actitud ética se refiere a otras personas, ya que, de acuerdo con el pensamiento de Husserl, adoptar una actitud ética frente al mundo y, por lo tanto, con respecto a sí mismo (autoconsideración y autovaloración), supone no solo la “volición ética genuina” propia –querer ser ético y decidir de acuerdo con ello, es decir, por mor de las normas–, sino que implica también “la empatía vivida por dicha voluntad (de otro)” –y, por lo tanto, con respecto a cualquiera y todas las personas éticas–, “con lo que nos ponemos en el lugar de aquel que desea éticamente, y deseamos con él, por así decirlo”. Esta disposición para deliberar y decidir de acuerdo con normas éticas llega más allá del horizonte de la propia vida, pues, como una “mónada” –una vida única y entera en devenir– estoy inextricablemente *implicado* (en términos técnicos de Husserl, “implicación intencional”) en la vida de los otros y, por lo tanto, entretejido en un nexo de otras mónadas. Este entretejido (*Verwebung*) intersubjetivo lleva a que mi propia aspiración busque lograr concordancia conmigo mismo en el escenario en el que se contribuye con la concordancia de la humanidad consigo misma, es decir, la comunidad de *todas las otras* personas que aspiran (o “mónadas”).

Para Husserl, “el ser primero intrínseco, el ser que precede toda objetividad mundana y la porta, es la intersubjetividad trascendental: el universo de mónadas, que realiza su comunión de diversas maneras”²⁴. Anclada en una descripción de la actitud natural desde las orientaciones del valorar y el actuar

²³ Hua XXXVII, p. 247; Husserl, E., *Introducción a la ética*, p. 249.

²⁴ Husserl, E., *Meditaciones Cartesianas*, p. 156. Con respecto a la intersubjetividad de Husserl como el verdadero sujeto trascendental, cf. Zahavi, D., *Husserl and Transcendental Intersubjec-*

(axiológicas y prácticas), una persona se encuentra a sí misma en relación con otras personas como su “prójimo” (*seine “Nächsten.”*). La otra persona se ubica como ante mí (*gegenüber*) no en la misma manera en que lo hacen los objetos perceptuales. De hecho, las otras personas no son “objetos” (*Gegenstände*), sino prójimos, en el sentido de estar al lado mío, como otro miembro (*Mitglied*) de una comunidad (la familia, el equipo, etcétera) a la que yo mismo pertenezco. En tanto otra persona es miembro de una “comunidad próxima” –el horizonte cercano de la comunidad de mi familia, mis compañeros de equipo, mi tribu, etcétera–, esa persona *también* pertenece a la comunidad como su “vínculo-cero” o “elemento-cero” (*Nullpunkt*) de orientación. Cada persona-miembro se entiende a sí misma como el centro de la comunidad o, en otras palabras, como la perspectiva de primera persona. Sin embargo, en tanto cada persona-miembro entiende igualmente a las otras personas-miembro como “elementos-cero”, cada una se entiende a su vez a sí misma como “*Mit-Glied*”. Me entiendo como “siendo-con” los otros miembros de la comunidad al punto que entiendo a los miembros como siendo ellos mismos “elementos-cero” junto conmigo. De esta manera, una persona *no solo* se sitúa frente a su prójimo (*hat sich gegenüber*), sino, al mismo tiempo, a su comunidad próxima como un todo. Dentro de la familia, por ejemplo, me coloco como ante “mi prójimo” (hermano, etcétera) –y apropiadamente (no de manera opuesta)– *y* coloco a la comunidad de la familia como tal (o lo que Sartre llamaría “lo tercero”²⁵). La comunidad no es tanto un objeto de mi conciencia como un punto cardinal de soporte en mi orientación en el mundo: pienso, actúo y valoro con respecto a la familia en tanto me entiendo como un miembro de *esta* familia junto con mis hermanos, padres, etcétera. El modo en el que la familia es construida sigue siendo un asunto variable y cultural; sin embargo, *el que* una persona se coloque en relación con su familia (o tribu, equipo, etcétera), así como en relación con sus miembros, representa una estructura formal de lo que supone existir en el mundo como un ser intersubjetivo. Cada miembro es a la vez un centro de orientación (“punto-cero”) y una parte (o miembro) (*Mit-Glied*). Una comunidad próxima puede, a su vez, ubicarse como un “vínculo-central” (*Zentralglied*) dentro de una comunidad englobante, la cual, a su vez, puede situarse como vínculo

tivity, Ohio: University Press, 2001; De Warren, N., “The Only Refuge: Refutations of Idealism in Kant and Husserl,” en: *Acts of the XI International Kant Congress*, Berlin: Walter de Gruyter, 2013.

²⁵ Cf. De Warren, N., “We Are, Therefore I am—I am, Therefore We Are: The ‘Third’ in Sartre’s Social Ontology”, en: *Embodiment, Enaction, and Culture*, Fuchs, T. y C. Durt (eds.), Cambridge: MIT Press, 2016.

central en una comunidad todavía más englobante: mi familia puede situarse como un vínculo-central en la comunidad de neoyorquinos; ser un neoyorquino puede, a su vez, situarse dentro de la comunidad de ser un estadounidense; ser un estadounidense puede situarse dentro de la comunidad de la humanidad.

Estas observaciones sobre la actitud natural, caracterizadas desde el ángulo del actuar y del valorar, tienen como objetivo establecer las consideraciones básicas propuestas por Husserl acerca de lo que nosotros reconoceríamos como el ser social, o la existencia social, en términos de orientación, membresía y punto de vista. La actitud natural está estructurada de acuerdo con una topología social: orientación hacia el mundo en tanto determinada por la membresía en una comunidad; los términos del encuentro con otros en tanto determinados por demarcaciones de inclusión y exclusión (mi familia y tu familia, nosotros y ellos, etcétera); y puntos de posición con respecto al mundo de la existencia social en tanto arraigados en órdenes sociales. Resulta particularmente notable la tesis de Husserl según la cual cada persona individual, en tanto a la vez “vínculo-cero” y miembro (es decir, en tanto se reconoce como perteneciente a la comunidad y es reconocida por los otros como un miembro, y, por lo tanto, se reconoce a sí misma como un miembro junto con otros miembros), está investida como un miembro hablante, que puede hablar por sí misma así como por la comunidad como tal. Ser un ser social es *eo ipso* ser un ser hablante. Y es en la capacidad de hablar *por* la comunidad *a* los otros miembros de la comunidad y *de* sí mismo como miembro de la comunidad, que el individuo es a la vez “sujeto” y “objeto”. Más aún, la comunidad gana “objetividad” a través de actos de habla que constituyen objetos sociales. Así como el cuerpo-vivido es tanto un “punto-cero” de orientación *y* un “objeto” en el mundo en relación con otros cuerpos, y, en ese sentido, un “vínculo” o “parte” del mundo en su nexo espacial (y causal), el ser social de la persona es a la vez un “punto-cero” de orientación *y* un “objeto” (es decir, un miembro en el sentido figurativo y literal) de orientación. Como escribe Husserl: “Por lo tanto, el mundo humano en tanto individual y comunal es objetivo en orientación subjetiva para el individuo, así como para sí mismo”²⁶.

La distinción entre la actitud axiológica y la actitud ética –entre los valores de nuestro cuidado y las acciones de nuestra decisión– enmarca la concepción husserliana de un ordenamiento jerárquico de los valores, que va desde los valores sensuales (inferiores) hasta los valores espirituales (superiores). No

²⁶ *Hua* XLII, p. 298. Se habla de la estructura homóloga de pertenecer a una comunidad y la configuración sujeto-objeto del cuerpo-vivido. Lo primero no se deriva de lo último.

todos los valores tienen la misma posición con respecto a cada uno de los otros. Al adoptar una partición tradicional de los valores en “bajos y altos”, Husserl entiende que los valores superiores “absorben” a los valores inferiores, es decir, cuando los valores entran en conflicto entre sí. De esta manera, Husserl moviliza una jerarquía de valores contra el hedonismo y el utilitarismo, dada su adherencia respectiva a valores bajos. Husserl sostiene, sin embargo, que una teoría de los valores no es suficiente para una teoría de la ética, dado que esta última se refiere a asuntos vinculados a deberes y obligaciones, cuya forma general es la pregunta “¿qué debo hacer?” (*Was soll ich tun?*)²⁷. Lo ético opera según el imperativo del “deber” (*Sollen*). La tesis básica de Husserl es que la legalidad formal de la voluntad ética –la autonomía autodeterminada por mor del “deber”– está basada en una aprehensión afectiva de un valor. La disposición a actuar de acuerdo con una norma o un deber presupone, de acuerdo con esta posición, la afectividad de un valor correspondiente. Solo cuando me siento afectado por el valor de las vidas negras (*Black Lives*), sobre el trasfondo de su sujeción histórica a la opresión y al racismo, llego a estar dispuesto a actuar ante la exigencia “¡las vidas negras importan! (*Black Lives Matter!*)”. Para Husserl, la pregunta “¿qué debo hacer?” implica la pregunta “¿qué es lo más valioso (*das Wertvollste*) de entre lo que aquí puedo hacer?” y, por lo tanto, “¿cuál de estas decisiones sería la de un ser humano valioso y del máximo valor?”²⁸. En este sentido, la pregunta de la conciencia “¿soy un hombre moral?” es distinta de la pregunta “¿soy un hombre valioso?”, es decir, “¿soy un hombre significativo?”²⁹. No todas las preguntas por el significado, por lo que da valor a mi vida, son de importancia ética. Por otra parte, aspirar a volverse una persona ética supone colocar mi vida bajo un operador de valor, potenciando mi vida en tanto que valiosa y, de hecho, aspirando a obtener *Seligkeit*, la forma de existencia humana más valiosa y, por lo tanto, significativa –auténtica– con mi propio y exclusivo estilo.

Resulta importante notar el énfasis de Husserl en la aspiración de volverme “la mejor persona posible” que pueda en relación conmigo mismo, es decir, mi yo considerado desde el punto de vista de una Idea. Esto no requiere tan solo el ejercicio y la habitualidad de la autorreflexión, sino también –y más aún–

²⁷ *Hua* XXXVII, p. 245; Husserl, E., *Introducción a la ética*, p. 248.

²⁸ *Hua* XXXVII, p. 246; Husserl, E., *Introducción a la ética*, p. 249.

²⁹ *Ibid.*

que haga inventario de mi vida como un todo en términos de lo que Husserl llama “*Überschau*”³⁰. La autorreflexión debe ser ejercitada junto con la efectucción de un inventario de la propia vida en el horizonte de la idea propia o la vocación. Ello supone cartografiar las propias posibilidades, a saber, las posibles versiones del tipo de persona que uno puede y debe llegar a ser. Llevar una vida es, por tanto, aspirar a tornarse la mejor persona entre posibles narrativas de vida, formadas a través de elecciones, adversidades y consecuencias diversas. Husserl reconoce que una vida persigue diferentes vocaciones simultáneamente, cada una con demandas, valores y normas diferentes (padre, científico, esposo, amigo, etcétera), de tal modo que vivir una vida no se reduce a la conducta adecuada, sino que implica tornarse cierto tipo de persona, llegar a ser la mejor persona que puedo ser dentro del espacio y el tiempo que me han tocado en suerte, circunscrita por la idea de cómo puedo llegar a ser, como si en cada decisión estuviese eligiendo no solo “ser esta persona”, sino también “no ser esta persona”: no otra persona, sino yo. Guiones y versiones posibles diferentes de mí, de los cuales yo debo ser el autor, informan e invalidan el curso elegido de vida, junto con, notablemente, los fantasmas descartados de mi yo, de quien pude ser, o de quien no pude elegir, dadas las fortunas del mundo, no ser.

Husserl sugiere que, al aspirar a llegar a ser una persona completa, este devenir expansivo requeriría transformar la propia “vocación especial” –ser un científico, por ejemplo– en una “vocación universal completa” (*vollen Universalberuf*). Husserl entiende esta “vocación universal” como una vocación “de ser un ser humano, el humano más completo, auténtico y verdadero”³¹. Como quiera que una vocación sea deseada, debe ser deseada “para toda la eternidad”, por así decirlo; es decir, debe tener un sustento tal en su importancia y adquisición que la decisión de ser este tipo de persona no sea algo impulsivo o un asunto de momento. La decisión por una vocación debe tornarse *devoción*; una persona debe dedicarse a los valores que le importan y comprometerse con ellos; y así también debe hacerlo la persona que encarna y vive a través de estos valores y en ellos. Es verdad que la decisión para “ahora y siempre”, basada en el llamado vocacional de los valores, puede en el futuro ser abandonada, descuidada y traicionada. Al comprometerme con quien yo debería ser, me comprometo de antemano con una idea de mí mismo en el futuro. Así,

³⁰ Cf. Staiti, A., “A Grasp From Afar: *Überschau* and the Givenness of Life in Husserlian Phenomenology”, en: *Continental Philosophy Review*, v. XLVI, 1 (2013), pp. 21-36.

³¹ *Hua* XXXVII, p. 252.

debo anticiparme a mí mismo y, al aspirar, tender hacia mí mismo. En última instancia, la temporalidad husserliana de la vocación y el compromiso (o devoción) va de la mano con su fenomenología de la volición, en la que desear supone la decisión de actuar, la representación de la acción y el consiguiente actuar.

La personalidad se autoconstituye en términos de *Selbst-Erhaltung* – conservación de sí o autopersistencia–, lo cual supone elegir repetidamente (y sostenidamente) llegar a ser yo mismo según el operador de valores y vocación; a saber, elegir tornarme cierto tipo de persona (padre, maestro, etcétera), a través de cuyos pensamientos y obras gana fuerza y presencia en el mundo (en relación con otros) un conjunto de valores correspondientes. Cimentar la importancia sostenida de lo que me preocupa (o de quien me preocupa) debe ser una elección existencial con respecto a lo que hago conmigo mismo, con respecto a quién quiero y debo llegar a ser. Todo esto implica autoevaluación y cuidado de sí mismo. En este punto, Husserl habla de responsabilidad para con sí mismo, en vista de la propia vocación, y de lealtad con respecto a sí mismo, en vista de las preocupaciones y compromisos propios. Cuando no acato el llamado de los valores y la vocación, me he traicionado a mí mismo. Opero irresponsablemente *tanto* con respecto a mí como con respecto a los otros implicados³². La autoevaluación (*Selbstwertung*) y la autorresponsabilidad son constitutivas de la actitud autodirigida de “preocuparme por la vida”, es decir, la mía propia, o lo que Husserl llama *die Einstellung der Lebenssorge*³³. Asumir la responsabilidad por uno mismo es preocuparse por sí mismo y darse a sí mismo importancia en tanto alguien que cuida y valora; es hacerse cargo uno mismo de sí mismo en el llevar a cabo su propio devenir, es decir, su *libertad*.

IV

Una de las transformaciones más sustanciales en la ética fenomenológica de Husserl ocurre con su introducción de los “valores absolutos” en la posguerra de la Primera Guerra Mundial³⁴. Una diferencia crucial entre los

³² *Hua* XLII, p. 488.

³³ *Ibid.*, p. 472.

³⁴ Cf. Melle, U., “Edmund Husserl: From Reason to Love”, en: Drummond, J. y L. Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2002, pp. 229-248; De Warren, N., “Husserl and Phenomenological Ethics”, en: Golob, S. y J. Timmerman (eds.), *The Cambridge History of Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 562-576. Para el impacto de la Guerra en el pensamiento de Husserl, cf. De Warren, N., *German Philosophy and the First World War*, Cambridge: Cambridge University Press, 2022.

“valores objetivos” y los “valores absolutos” consiste en que estos últimos están adheridos a las vocaciones. Un valor absoluto “llama” a una persona “a ser” y, en este sentido, podemos hablar de un “deber ideal” implícito expresado en la interpolación de los valores absolutos: la afectividad del amor por el propio hijo llama al yo como “padre” a la existencia. La asunción de valores absolutos toma así la forma de una respuesta al llamado de una vocación asociada –a saber, volverse el *tipo* de persona que se ha dedicado a configurar su vida, a pensar y a actuar, de acuerdo con un valor absoluto–. Por oposición, fallar en responder al llamado de la vocación representa un fracaso con relación a sí mismo y una abdicación, tanto de la capacidad de responder a un valor absoluto, como de la responsabilidad para con quien uno *debe ser*. El ejemplo paradigmático que da Husserl de un valor absoluto es el del amor de una madre por su hijo. El amor de una madre por su hijo involucra condiciones entrelazadas. Pese a que está arraigado en la afectividad del amor, necesariamente supone dimensiones o condiciones cognitivas y éticas. El valor absoluto “preocuparse por el niño y cuidarlo” no surge solamente de una decisión racional ni es reducible al mero instinto; y esto es así porque Husserl considera que los instintos, como el hambre, carecen de una guía o dirección inherente hacia un objeto *determinado*: cuando siento dolor en el estómago por hambre y necesito comer, el instinto de comida puede dirigirse a cualquier tipo determinado de nutrición³⁵. Sin embargo, si yo deseo un filete tártaro, hay un deseo determinado, no solo un instinto indeterminado de comida. Pese a responder a un instinto básico, se constituye como un deseo dada su direccionalidad hacia un tipo particular de objeto o rango de objetos. Esto puede ilustrarse con la experiencia de la decepción: si mi deseo de disfrutar cordero se ve decepcionado, una alternativa podría, pese a ello, satisfacer mi hambre y, por lo tanto, mi instinto, pero no mi deseo *de cordero*. Mi deseo instintivo por la comida se ve satisfecho y, sin embargo, sigo descontento e insatisfecho en términos de lo que deseo, incluso si es que estoy saciado por lo que respecta a la comida. Para Husserl, el amor materno es tanto un instinto como un deseo. Estoy a pesar de mí mismo asombrado, por así decirlo, por la afectividad del amor por mi hijo; sin embargo, los valores absolutos son irreductibles, no solo a mi propia subjetividad, sino, en un sentido diferente, también a los valores objetivos –es decir, no pueden ser colocados en un ordenamiento jerárquico y comparados racionalmente: el amor de una madre por su hijo no puede ser evaluado en contraposición al

³⁵ Hua XLII, p. 86.

amor de otra madre, pese a que ambas madres aman a sus respectivos hijos “absolutamente”. El absoluto, como singular, no puede ser declinado ni en términos de “universalidad” ni en términos de “particularidad”, o en una relación de tipo-caso.

Una peculiaridad de lo que Husserl llama “valores absolutos” consiste en la manera elusiva en la que dichos valores no pueden ser colocados en ningún lado de la distinción convencional entre sentimientos subjetivos y estados de cosas objetivos. Los valores absolutos, además, no deben confundirse con las atribuciones perceptuales de color, tamaño, etcétera a objetos. En sentido estricto, no percibimos valores del mismo modo en el que percibimos colores; sin embargo, Husserl argumenta que la incorporación de valores es intuitiva o afectiva, o, mejor, afectivamente intuitiva, para lo cual adopta el término “*Wertnehmung*”. Como en otros casos de intencionalidad, la “incorporación-valorativa” experiencial acontece de acuerdo con la estructuración de la intencionalidad “vacía” o “plenificada”. Preocuparse por un niño aún no nacido y cuidarlo, esperando su nacimiento (o su llegada, como en una adopción), representa, en términos husserlianos, una “intención vacía”. Puede que solo tengamos el nombre del niño, como una intención significativa, o un conjunto de expectativas y emociones que se refieran al niño aún no nacido. Una madre puede sentir dentro suyo las patadas y las sacudidas del bebé; podemos ver una imagen del niño; podemos escuchar el latido de su corazón. Todos estos ejemplos representan diversas “intenciones vacías” que se “plenifican” con el nacimiento del niño; y, sin embargo, incluso una vez que ha nacido, el niño es aún, en un sentido fenomenológico crucial, alguien “por encontrar”, dado que, en la teoría de Husserl, el ego del otro nunca se nos da “en carne y hueso” y, por lo tanto, estamos, por así decirlo, siempre tendiendo de un modo que está aún “por plenificarse”. Los valores absolutos son por lo tanto irreductibles al yo, pues plantean una exigencia sobre el yo para que este “sea”. Dejando de lado los múltiples problemas y complejidades que se agrupan alrededor de esta concepción (y que, hay que admitirlo, Husserl mismo no exploró adecuadamente), la afectividad de un valor absoluto puede ser fructíferamente caracterizada como una impresión original que abre una trayectoria de autotemporalización. Como con una impresión original, la llegada inicial, por así decirlo, de un valor que se muestra en la afectividad es inmotivada, pero al mismo tiempo no es ni recibida pasivamente ni autocolocada activamente. El anuncio afectivo de un valor absoluto es, más aún, más cercano a una “institución originaria” (*Urstiftung*) que abre no solo un espacio de razones y acciones, sino también un curso

determinado de devenir dentro del cual existe una amplitud de posibilidades. Como observa Frankfurt: “Si consideramos que la voluntad de una persona es aquello por medio de lo cual ella se mueve a sí misma, entonces lo que le preocupa es más cercano al carácter de su voluntad que las decisiones que toma o las elecciones que hace. Esto último puede corresponder a lo que *tiene la intención* que sea su voluntad, pero no necesariamente a lo que su voluntad verdaderamente *es*”³⁶. La paradoja aparente es que aquello que nos preocupa más (o que debería preocuparnos más) no es en su inicio, normalmente, algo que decidamos de antemano o escojamos a la manera en que tienen lugar elecciones subsecuentes, abiertas y situadas dentro de un espacio de deseo y acción por la institución original del valor absoluto. Y, sin embargo, por otro lado, no somos, como escribe Husserl, meras máquinas morales que registran y siguen los impactos de los valores; debe haber una asunción genuina del valor en nuestras vidas en términos de una dedicación de nuestra parte. Un valor absoluto debe ser *reclamado* durante todo el tiempo en que un valor absoluto nos *llama*. En este sentido, es posible decir que un valor absoluto *nos elige* al anunciarse –para tomar prestado un término de Scheler–, como una suerte de unción. Hay, por tanto, una cualidad bautismal en la afectividad de un valor absoluto. Podemos fallar al responder al llamado, fallar en persistir en nuestra preocupación o entender mal lo que se nos pide, pero, en un sentido crítico, el “llamado del valor absoluto” está ahí desde el comienzo. Por lo tanto, a diferencia de un deseo cuya génesis radica en un nexo de motivaciones, es “inmemorial” en cierto sentido. Sin embargo, está anclado en una “impresión originaria”, por lo cual implica un coeficiente de sorpresa y contingencia. Un valor absoluto se torna “dado” como una tarea futura (*Aufgabe*) de que yo llegue a ser, pastoreando su realidad hacia el mundo, por así decirlo, incluyendo la mía.

Un amanecer del tomar conciencia acompaña al despertar afectivo de un valor absoluto. Bajo el hechizo, por decirlo así, de la sollicitación de un valor, el yo se vuelve consciente de sí mismo en términos de su vocación directiva o llamado. Dentro de esta toma de conciencia, o de ese darse cuenta –“yo soy un padre”, por ejemplo–, el yo empieza a prestar atención a un objeto o a una persona a la luz de su valor. Afectado por el amor a su hijo, un padre empieza a prestar atención al niño en su dependencia y vulnerabilidad. Diversas formas de atención se sitúan dentro de una toma de conciencia englobante y, de hecho, son sostenidas y cultivadas a través de la habitualidad y la reflexión a lo largo

³⁶ Frankfurt, H., *The Importance of What We Care About*, p. 84.

del tiempo, es decir, del curso de la relación de cuidado con respecto al niño. En la toma de conciencia vocacional correspondiente a “yo soy un padre”, el yo *presta atención* al niño de ciertas maneras, antes que no hacerlo: la taza al borde de la mesa es un posible derrame, el cruce en una avenida es visto como una amenaza potencial, las preferencias y placeres del niño se vuelven más saltantes, etcétera. Hablando proverbialmente, tenemos ojos para el niño *a través* de nuestro cuidado y, por lo tanto, de nuestra valoración. Por ello, adquirimos la disposición de ver cosas, prestar atención a cosas y responder a cosas por las cuales, de otro modo, no tendríamos un interés tan marcado. En el pensamiento de Husserl, el valor de la atención es inseparable de prestar atención a los valores que nos han afectado y tender a ellos. Sin embargo, al prestar atención a las cosas o personas que nos preocupan, valoramos no solo el bienestar (en este ejemplo) del niño, sino también el valor intrínseco del valorar mismo con relación al valorarnos como el tipo de persona para quien es importante valorar y preocuparse por cosas o personas. Prestar atención es, en este sentido, una relación triple: prestar atención al bienestar del niño; prestar atención al valor de preocuparse por el niño y cuidarlo; y prestar atención a sí mismo como autovaloración. En un sentido importante, el yo se vuelve responsable no solo del niño “que debe ser cuidado”, sino del valor mismo de “preocuparse por el niño y cuidarlo”, así como de cuidarse a sí mismo como una persona que valora y cuida. De hecho, los valores solo ganan fuerza y peso en el mundo –en la “realidad”– en términos de nuestro prestarles atención y tender a ellos, del mismo modo que aquellos por los que nos preocupamos solo tienen fuerza y peso en el mundo –presencia real– como una función de su valor.

Lo más sorprendente es que aquellas personas y cosas por las que más nos preocupamos son aquellas personas y cosas por las cuales nunca decidimos deliberadamente *preocuparnos*. Este es el sentido en que debe entenderse que un valor absoluto es en sí mismo “inmotivado”, es decir, sin génesis y, en este sentido, inmemorial (no está ahí desde el comienzo, pero una vez ahí, ahí desde el comienzo); y, sin embargo, funciona como una “*Urstiftung*” que abre espacio para motivaciones y a la que las motivaciones se refieren retrospectivamente. Un valor absoluto puede ser entendido, por ello, tanto en términos de una “impresión originaria” como de una “institución originaria”, pues yo mismo he sido “instituido”, es decir, investido, “para preocuparme”. En esta temporalización, un valor absoluto no es ni recibido pasivamente desde fuera ni es activamente postulado desde dentro. Un valor absoluto abre una línea de tiempo para vivir. Una vez afectado por el impacto del amor por el niño, un curso y una versión

de quién voy a llegar a ser se me revela y, por lo tanto, una forma de autotemporalización en conjunción con la temporalización del niño. Frankfurt observa que “hay ocasiones en las que una persona toma conciencia de que aquello que le preocupa no solo le importa mucho, sino que lo hace de tal modo que le resulta imposible abstenerse de un cierto curso de acción”. De manera reveladora, Frankfurt se refiere en este sentido a la declaración de Lutero: “Aquí estoy, no puedo hacer otra cosa”. Así, podemos afirmar que Husserl adopta el lenguaje protestante del “llamado” para referirse a la capacidad que tiene el valor de afectarnos, como una “llamada” a la madre. Deslumbrado por mi amor por el niño, soy llamado a ser padre, y, por lo tanto, un curso para mi vida y una versión de quién soy yo se me vuelve conocida. Como Frankfurt anota, “un encuentro con la necesidad de este tipo característicamente *afecta* [mi énfasis]” a la persona, no “obligándola a seguir un cierto curso de acción, sino haciéndole evidente, de algún modo, que toda alternativa aparente a dicho curso de acción resulta impensable”³⁷. Un valor absoluto impulsa a la persona a un curso de acción y a una versión de sí misma sin *prescribir o dictar* un curso particular de acción o una instanciación particular de sí mismo. Más bien, la persona se ve impulsada a “ser un padre” dentro de un espacio de posibilidades, impulsada a realizarlo “lo mejor posible”, aunque dentro de un horizonte circunscrito en el que una alternativa (“no ser un padre”) es *impensable*.

Si bien una alternativa es impensable, la vocación puede ser traicionada por nosotros mismos. Todos albergamos secretos sobre nosotros mismos que nos acechan espectralmente desde dentro, retornando como fantasmas de nuestro pasado con una fuerte sensación de haberse traicionado a sí mismo, cuando, bajo las circunstancias que sea, en el pasado hemos renunciado a nuestra propia vocación. Aunque en el momento resultase impensable que hubiese una alternativa a la importancia de lo que nos preocupa o de quienes nos preocupan, la toma de conciencia de que nos hemos traicionado a nosotros mismos, o de que hemos instigado o causado la ruina de nuestra vocación, revela dolorosamente cómo lo que alguna vez fue impensable se vuelve, pese a ello, posible. Al traicionar aquello que ha sido lo más importante, nos culpamos a nosotros mismos y sentimos que nos hemos fallado de una manera íntima. La profundidad de este sentido de haber cometido una traición con respecto a nosotros mismos (así como con respecto a las personas traicionadas: amantes, amigos, etcétera) no puede ser medida en términos puramente éticos de lo correcto y lo

³⁷ *Ibid.*, p. 86.

incorrecto, pese a que los incluye también (engañar a un cónyuge, etcétera). Se trata del dolor de haber atentado contra uno mismo y violado no solo normas morales, sino nuestras preocupaciones y compromisos; esta es solo otra manera de llegar a la distinción entre lo correcto e incorrecto moralmente (normas y deberes) y el valorar lo que es importante para nosotros –la relevancia de lo que nos preocupa–, nuestras preocupaciones y compromisos. Encontramos esta distinción entre lo moralmente correcto e incorrecto, por un lado, y el cuidado y la importancia, por el otro, en la diferenciación husserliana entre deberes y obligaciones morales hacia los otros (y los valores objetivos asociados) y lo que Husserl llama “valores absolutos”, los cuales no conciernen directamente a nuestras relaciones con otros, sino –para adoptar aquí la feliz expresión de Frankfurt– a lo que hacemos con nosotros, el tipo de vida que queremos vivir, el tipo de persona que queremos ser. Aquí, entonces, la idea es que “atentar” contra sí mismo en este sentido fundamental de traicionarse –cuando traicionamos lo que nosotros mismos consideramos importante y lo que nos preocupa, cuando, en primer lugar y principalmente, nos traicionamos a nosotros mismos– no puede ser entendido meramente en términos de *atentar moral*, sino de un atentar contra la importancia de lo que nos preocupa, un atentar contra nuestra propia esencia singular. Esta herida no es fácilmente reparable; y parecería que excede los límites o el alcance de la justicia. Así, nos podemos preguntar qué tipo de expiación podría conjurar aquí a los fantasmas de nuestra autotraición, como si fuésemos acechados espectralmente por la persona *que podríamos haber sido y que podríamos haber querido continuar siendo*, una persona comprometida con preocupaciones fundamentales –preocupaciones que nos definían de una manera esencial y singular–. Somos acechados espectralmente no solo por las posibilidades que nunca se materializaron –lo que pudo ser–, sino también por ser el tipo de persona que queríamos ser, una persona que hemos abandonado y traicionado. Me causan sorpresa estos fantasmas que no pueden ser expiados de nuestras vidas y que nos devuelven, frecuentemente con fuerza vengativa, los pedazos rotos (y fragmentos de memorias) de quien podríamos haber sido, pero no hemos llegado a ser, debido a nuestra propia acción.

536

La gravedad y severidad del traicionarse a sí mismo revela el sentido íntimo en el que una vocación abre un espacio y un tiempo para llegar a ser cierto tipo de persona de acuerdo con el estilo propio y único de ser de cada uno. La madre se ve “llamada” a ser “una madre” a través de una interpolación de valor en relación con el niño específico que se sitúa frente a ella. El yo como “madre” no preexiste a la interpolación de valor y, por lo tanto, de cuidado. Al responder

a la exigencia de valorar a su hijo, inseparable del ser singular de su amado, una trayectoria temporal de posibles versiones y narrativas de uno mismo se abre, así como un espacio de normas y deberes. El llamado a ser del yo, o la interpolación de la subjetividad, no es, sin embargo, experimentado como un constreñimiento o una coerción a la propia libertad. Frankfurt está en lo cierto al reconocer que “la sugerencia de que una persona pueda en cierto sentido ser liberada a través del acceso a un poder que no está sujeto a su control voluntario inmediato es uno de los temas más antiguos y persistentes de nuestras tradiciones morales y religiosas”³⁸. Esta sugerencia se refleja directamente en el vocabulario husserliano de afectividad, llamado y vocación: debemos acceder a una vocación y someternos a ella, estar sujetos a ella; una vocación en términos de la cual me torno un sujeto: subjetivación en el sentido doble de acceder y alcanzar, pues al acceder al llamado del valor debo obtenerme a mí mismo a través de su peso en mi vida. Mi vida está atada a la dedicación del cuidado. Como Frankfurt observa: “La formación de la voluntad de una persona es más fundamentalmente un asunto de su llegar a preocuparse acerca de ciertas cosas, y de su llegar a preocuparse por algunas de ellas más que por otras”³⁹.

Una vez desarrollada plenamente en términos de la concepción husserliana axiológica y ética del yo, una persona no es meramente reducible a un polo egológico en términos de un “sustrato muerto”, vacío o formal, “para atributos”. Además de entenderse uno mismo como un ego o un “yo”, en términos de un centro de acción (*Ich kann*) y volición, así como en términos de “carácter”/“disposición”/“temperamento” (*Gemüt*)⁴⁰, el yo posee *intimidad* (*Innerlichkeit*) al cuidar y valorar absolutamente. La intimidad del yo –en la típica imagen cristiana del “corazón”– es entendida como el centro del amor y, en este sentido, es considerada por Husserl como “personal” en un sentido excepcional. El yo que responde al llamado de su vocación (bajo el operador del valor absoluto) accede a la profunda interioridad de la autorresponsabilidad. Una vocación (*Berufung*) habla y de hecho revela esta intimidad de la personalidad, pero, como Husserl estipula, es el valor lo que nos llama: “Lo que nos llama son valores ya barruntados o vislumbrados (*Das Rufende sind schon geahnte oder erschauten Werte*)”⁴¹. Uno escucha una llamada al Ego (*ein Ruf an das Ego*), una llamada

³⁸ *Ibid.*, p. 89.

³⁹ *Ibid.*, p. 91.

⁴⁰ Esfera emocional en general, como fundante de la esfera del querer (*N. del T.*).

⁴¹ *Hua* XLII, p. 359.

para tomar una decisión final, absolutamente vinculante⁴². Frankfurt nota que una persona que se preocupa acerca de seguir un cierto curso de acción debe preocuparse también acerca de preocuparse acerca de ella: esto es lo que Husserl llama “autovaloración” y “deber (*Sollen*) personal”, lo que forma el auténtico centro gravitacional de la individualidad. Como observa Husserl: “El yo, que como tal dispone de un yo íntimo que porta las vocaciones –las cuales son vocaciones tuyas, de este yo– tiene individualidad (*Das Ich, als welches ein solches innerstes Ich hat, an das Berufungen ergehen, die seine, dieses Ich, Berufungen sind, hat Individualität*)”⁴³. Debo valorarme a mí mismo como el tipo de persona que valora cuidar a mi hijo. Y este es el sentido en el que esta “necesidad volitiva” (el término es de Frankfurt) o llamada-vocación no es experimentada como ajena o coercitiva, dado que la persona se identifica con ella en la autorresponsabilidad absoluta. Me veo *a mí mismo* como el padre que debo llegar a ser y no como otro. Aquí estoy, y no puedo *ser* otro.

V

Husserl, a su manera, ofreciendo mayor variedad de texturas que Frankfurt, establece que lo que caracteriza la *importancia* de lo que nos preocupa o de quienes nos preocupan, según el operador de valores absolutos y vocaciones correlativas, consiste en la “conservación de sí” (*Selbst-Erhaltung*). Una persona comprometida con preocupaciones valorativas –en su configuración tripartita (cuidado de valores, cuidado de otros, cuidado de sí mismo)–, debe ejercer, habitual y reflexivamente, consistencia y constancia en sus compromisos (“devoción”, para Frankfurt). Aquello que nos preocupa o quien nos preocupa debe obtener más asimilación y peso que un mero impulso fugaz, una decisión ocasional o un entusiasmo momentáneo. Lo que nos preocupa o quien nos preocupa debe animar continuamente nuestra esfera emocional (*Gemüt*), es decir, afectarla. Sin embargo, además de la descripción que ofrece Husserl con respecto al impulso de *Selbst-Erhaltung*, él reconoce que la aspiración ética, conformada dentro del molde axiológico de valores absolutos y vocaciones, permanece acechada espectralmente por la inseguridad y la contingencia generales del devenir futuro del mundo⁴⁴. La experiencia de la guerra, la muerte de

538

⁴² *Ibid.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ Para un análisis más detallado, cf. De Warren, N., “*Mag die Welt eine Hölle sein*. Husserl’s Existential Ethics”, en: Cavallaro, M. y G. Heffernan (eds.), *The Existential Husserl. A Collection of*

su hijo menor, así como el hecho de haber visto a los estudiantes combatiendo, afectaron profundamente el pensamiento de Husserl a este respecto: “¿Puedo vivir en un mundo ‘sin sentido’? (*Kann ich leben in einer ‘sinnlosen’ Welt?*)”, se pregunta repetidamente en los manuscritos de Friburgo. Y también se plantea la siguiente interrogante: “¿Y qué sucede si no puedo tener ninguna esperanza de que la situación sea distinta? ¿Y qué sucede si tengo que juzgar el mundo como un mundo irracional, si la belleza de la naturaleza se desploma en revoluciones naturales y pierdo mi aprecio por la humanidad como resultado de una tal guerra...?”⁴⁵.

Como respuesta a esta pregunta planteada repetidamente, Husserl argumenta que una madre “sabe con certeza” que, incluso si mañana se anunciase el fin del mundo (*Weltuntergang*), si una inundación devastase la tierra, sería tonto e inútil insistir en que la madre debería abandonar a su niño. ¿Le diríamos a dicha madre que deje de atender a las necesidades del niño, que deje de cuidarlo –en suma, que deje de amar activamente a su hijo–? ¿Acaso la madre, pese a todo, sostendrá de manera íntima, pese al fin de los tiempos en curso, con absoluta convicción y compromiso, la importancia de cuidar a su hijo? Como Husserl declara dramáticamente: “Que el mundo sea un infierno... yo resisto a ese infierno y cumplo con mi ‘deber’⁴⁶. Radicalmente lejos de la posición de Husserl estaría aquel que dijese: “el deber de cuidar al hijo triunfa sobre determinaciones empíricas”. Esto es, sin duda, parte de lo que ocurre con los valores absolutos, es decir, que anclan al sujeto en un espacio de razones y obligaciones, y le revelan dicho espacio –de hecho, lo insertan en él–. Pero esto representaría lo que Husserl llama una “máquina de producir” (*Leistungsmaschine*) que cumple con los deberes basada en la legalidad formal de la volición⁴⁷. La madre resiste frente al infierno porque ha sido afectada, y esta afectividad, por así decirlo, la ha elegido o escogido a ella; ella se levanta para continuar siendo la persona preocupada que ha elegido ser (o para ser la persona que se ha elegido que sea). Hemos visto que preocuparse por alguien y darle importancia, vivir esta importancia de lo que nos preocupa y de quienes

Critical Essays, Dordrecht: Springer, 2022, pp. 65-86.

⁴⁵ *Hua* XLII, p. 307, que corresponde a Husserl, E., “Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad”, en: Rizo-Patrón, R. y A. Zirión (eds.), *Acta fenomenológica latinoamericana*, Lima/México D.F.: Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, v. III, 2009, pp. 789-821; p. 801.

⁴⁶ *Hua* XLII, p. 310.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 309. Cf. Husserl, E., “Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad”, p. 803.

nos preocupan, demanda una cierta disposición del yo a persistir en su cuidado y, por lo tanto, orienta a la persona hacia el futuro. El cuidado se vuelve un proyecto en la aventura del yo. Pero ahora llegamos al nexo de preocupaciones de Husserl: ¿cómo podemos estar seguros de que el futuro se alinearán con el sostenimiento de nuestras preocupaciones e importancias? ¿Qué ocurre si el futuro distorsiona nuestros proyectos de cuidado? Cuidamos a nuestro hijo, pero nuestro hijo puede morir. Husserl sostiene que, pese a ello, resistimos al infierno de este mundo y “cumplimos nuestro deber”, es decir, insistimos en la importancia de lo que nos preocupa o de quien nos preocupa, pase lo que pase. El cuidado se vuelve, de esta manera, un principio trascendental y la condición para que la vida misma resulte significativa, más allá de las contingencias empíricas. ¿Qué ocurre, sin embargo, con el imperativo categórico reformulado de Husserl: “Obra siempre de tal modo que tu acción contribuya tanto como sea posible a lo mejor (lo más valioso) que tú mismo reconoces que eres capaz de lograr en tu vida, dadas tus habilidades individuales y tu entorno”⁴⁸? Esta pregunta es especialmente pertinente dada la insistencia husserliana en un “horizonte futuro abierto” hacia el cual este imperativo está primeramente orientado. ¿Qué pasaría con este imperativo de actuar por amor de “lo más valioso” una vez que nos encontremos situados al final del mundo? Si, por decirlo así, el espacio de acción práctica posible es suspendido y destruido, ¿qué queda del cuidar y del valorar, de su importancia?

Como se evidencia con la referencia paradigmática que hace Husserl al amor de la madre por su hijo y su emotiva declaración *Mag die Welt eine Hölle sein*, más allá de que yo pueda actuar a partir de un valor absoluto o vocación y, por lo tanto, sostenerlo, este sigue siendo, pese a ello, importante, no solo para mí sino en tanto tal. Incluso si supiese “con certeza” que el mundo terminaría mañana, o que mi hijo perecerá mañana, el *valor* del cuidado no disminuiría; de hecho, por el contrario, podríamos incluso afirmar que el valor del cuidado se ve *potenciado*. La medida de la importancia de lo que nos preocupa es su persistencia más allá del curso empírico del mundo. Así, si por un lado Husserl subraya este aspecto de conservación de sí a lo largo del tiempo hasta el futuro, dado que el futuro es inherentemente contingente e incierto, esta dimensión temporal se extiende, por decirlo así, “hasta el infinito”⁴⁹. En la fenomenología

540

⁴⁸ Hua XXXVII, p. 251. Cita no es de Hua 37. Lo más parecido, es Hua 27: p. 36

⁴⁹ Esto supone, entonces, no la primacía de la actitud práctica, sino la primacía de la actitud axiológico-teórica. En este sentido, como escribe Cassirer, “el término ‘prudencia’... equivale a la capacidad de prever eventos futuros y prepararse para necesidades futuras. Pero la idea teórica

del cuidado y del compromiso de Husserl, la declaración *fiat iustitia, et pereat mundus* se transforma en *fiat cura, et pereat mundus*.

¿A dónde llegamos, entonces, al delinear los contornos de una fenomenología del cuidado y del compromiso? Estas reflexiones exploratorias, debe entenderse, son presentadas con el objetivo de abrir un camino al pensamiento ético de Husserl, dejando mucho por elaborar, explicar y examinar. En lugar de una afirmación definitiva a la manera de una conclusión o de un punto de llegada, podemos voltear la mirada hacia el camino y el campo recorridos en estas reflexiones y destacar, o anotar, las cualidades características de la condición *problemática* de la vida humana, una vez ancladas en el “tercer ámbito de investigación” sobre la importancia de lo que nos preocupa o de quien nos preocupa. Las reflexiones de Husserl sobre sostener y cultivar la *importancia* de lo que nos preocupa –o, en su terminología, la *Bewährung* (corroboración) persistente de la asunción de valores absolutos y de nuestras vocaciones asociadas en nuestras vidas– apuntan a la tragedia del destino: ¿cómo podemos instaurar la confianza en nosotros, en nuestras preocupaciones y compromisos, dada la contingencia inevitable del mundo? ¿Cómo podemos *esperar* que nuestros valores sigan siendo sostenidos y corroborados dada la incertidumbre y la indeterminación del mundo; dado, en otras palabras, que el mundo puede no marchar como quisiéramos y, de hecho, puede tornarse contra todo lo que atesoramos y apreciamos? Además de esta tragedia del destino –es decir, un desafío a la concordancia de nuestros valores y sentidos de la vida en tanto logrados, como un todo–, está lo que Husserl explícitamente identifica como la “tragedia de la persona”. Mientras que, por un lado, Husserl insiste en la concordancia consigo mismo como el ideal de una “vida bienaventurada” (*Seligkeit*), reconoce igualmente, por otro lado –y derivándose directamente de su noción de (pluralidad de) valores absolutos–, el carácter irreconciliable de los valores absolutos y, así, tácitamente, *la imposibilidad* de la concordancia completa de uno mismo con respecto a lo que uno (y a quienes uno) valora más. Dos dimensiones de imposibilidad acechan espectralmente la búsqueda de la

del futuro –la idea que es un prerequisite para todas las actividades culturales superiores del hombre– es de una índole muy distinta. Es mucho más que una mera expectativa, se torna un imperativo para la vida” (Cassirer, E., *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Londres: Yale University Press, 2021, pp. 54-55). Cassirer llama a esto “el futuro profético” (no empírico), pero en términos husserlianos podríamos llamarlo “el futuro vocacional”: el futuro al cual estoy dedicado devotamente pese a la devastación del mundo. Esto se conecta con la esperanza, la importancia de tener esperanza con respecto a lo que nos preocupa y a quienes nos preocupan.

felicidad (*Seligkeit*): la imposibilidad de la concordancia entre la relevancia de lo que *me* importa y el mundo, y la imposibilidad de la concordancia dentro de mí entre las múltiples cosas y personas que son importantes *para mí* en términos de cuidado y compromiso.

Es aquí donde la importancia existencial de los problemas gemelos de la confianza y la esperanza se asienta. La confianza nos importa como una función de sostener la relevancia de lo que nos preocupa; la esperanza se vuelve un imperativo para nosotros como una función de la tragedia del destino. En sus reflexiones escuetas sobre Dios, Husserl explora la noción de esperanza como un postulado práctico de la razón, referido a la idea de Dios, como instancia que provee la concordancia de los valores absolutos que nosotros, los seres humanos, somos incapaces de reconciliar para nosotros y dentro de nosotros. Pero esto deja en nuestras manos –es decir, como una función de nuestras aspiraciones persistentes y duraderas– el problema de la confianza, pues, como escribe Husserl, “[p]uedo ser feliz en el sentido de que sobre la base de una confianza en mí mismo, ganada rectamente (*recht*), soy capaz, al mismo tiempo, de confiar en el mundo, [y] esta conciencia que gano, de pertenecer al mundo humano en el marco del mundo objetivo, abre paso a posibilidades infinitas de aspiración ética y a una configuración racional del mundo, una configuración en la que la humanidad pueda lograr sobre la base de su propio trabajo una felicidad continua y la mejor posible”⁵⁰. Esta piedra angular de la ética fenomenológica está ejemplificada en la ética de la fenomenología misma, de la importancia de la preocupación por la verdad y de la *Seligkeit* para el significado de la vida humana misma.

(Traducción de Rodrigo Ferradas Samanez y Alexandra V. Alván León.

Revisado por Mariana Chu y Rosemary Rizo-Patrón)

Bibliografía

- 542 Cassirer, E., *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Londres: Yale University Press, 2021.
- De Warren, N., “The Only Refuge: Refutations of Idealism in Kant and Husserl,” en: *Acts of the XI International Kant Congress*, Berlin: Walter de Gruyter, 2013.

⁵⁰ *Hua* XLII, p. 331.

- De Warren, N., “We Are, therefore I am—I am, therefore We Are: The ‘Third’ in Sartre’s Social Ontology”, en: Fuchs, T. y C. Durt (eds.), *Embodiment, Enaction, and Culture*, Fuchs, Cambridge: MIT Press, 2016.
- De Warren, N., “Husserl and Phenomenological Ethics”, en: Golob, S. y J. Timmerman (eds.), *The Cambridge History of Moral Philosophy*, Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 562–576.
- De Warren, N., “*Mag die Welt eine Hölle sein*. Husserl’s Existential Ethics”, en: Cavallaro, M. y G. Heffernan (eds.), *The Existential Husserl. A Collection of Critical Essays*, Dordrecht: Springer, 2022.
- De Warren, N., *German Philosophy and the First World War*, Cambridge: Cambridge University Press, 2022.
- Engel, P., “The Epistemology of Stupidity”, en: Fernández, M. (ed.), *Performance Epistemology: Foundations and Applications*, Oxford: Oxford Academic.
- Frankfurt, H., *The Importance of What We Care About*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Husserl, E., “Persönliche Aufzeichnungen”, en: *Philosophy and Phenomenological Research*, v. XVI, 3 (1956), pp. 293-302.
- Husserl, E., *Meditaciones cartesianas*, Presas, M. (trad.), Madrid: Tecnos, 1979.
- Husserl, E., “Valor de la vida. Valor del mundo. Moralidad (virtud) y felicidad”, en: Rizo-Patrón, R. y A. Zirión (eds.), *Acta fenomenológica latinoamericana*, Lima/México D.F.: Pontificia Universidad Católica del Perú/Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, v. III, 2009, pp. 789-821.
- Husserl, E., *Gesammelte Werke–Husserliana*, 40 vv., Biemel, W. y otros (eds.), Dordrecht: Springer, 1950-2009.
- Husserl, E., *Introducción a la ética*, Chu, M. y otros (trads.), Madrid: Trotta, 2020.
- Imber, J., “The Vocation of Reason: Wallace Stevens and Edmund Husserl”, en: *Human Studies*, v. IX, 1 (1986), pp. 3-19.
- Melle, U., “Edmund Husserl: From Reason to Love”, en: J. Drummond y L. Embree (eds.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy*, Dordrecht: Springer, 2002, pp. 229-248.
- Musil, R., *Precision and Soul*, Chicago: University of Chicago Press, 1995.
- Staiti, A., “A Grasp From Afar: *Überschau* and the Givenness of Life in Husserlian Phenomenology”, en: *Continental Philosophy Review*, v. XLVI, 1 (2013), pp. 21-36.
- Zahavi, D., *Husserl and Transcendental Intersubjectivity*, Ohio: University Press, 2001.