

Edmund Husserl: *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester (1920/1924)* editado por Henning Peucker, *Husserliana XXXVII*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004, 502 pp.

Intencionalidad y evidencia son conceptos fundamentales de la fenomenología husserliana. Pero, ¿cuáles son sus límites?, ¿podemos hablar de la intencionalidad y la evidencia de nuestra vida emocional, de la validez de nuestros sentimientos? En las *Ideas* de 1913, Husserl sostiene que la evidencia es un asunto que concierne a todos los tipos de actos, es decir, no solo a la esfera de la creencia, sino también a las esferas del sentimiento y de la voluntad¹. Pero en *Ideas I*, en el marco de una fenomenología de la razón, Husserl se limita a señalar las direcciones que deberían tomar los análisis fenomenológicos de estas esferas “paralelas” a los actos dóxicos y sus correlatos. Esta limitación no es gratuita. El interés de Husserl en este texto se dirige a la esfera dóxica o teórica en tanto estrato fundante de las esferas axiológica y práctica. Es, más bien, en sus lecciones sobre ética que Husserl se ocupa del sentir y del querer. Este es el caso de las lecciones sobre ética y teoría del valor publicadas en el volumen XXVIII de la *Husserliana*², que reúne textos de lo que se conoce como la “ética de la pre-guerra”³. Ciertamente, el tema de la intencionalidad de los sentimientos ya es abordado en las *Investigaciones lógicas*⁴; sin embargo, no es suficientemente desarrollado porque está subordinado al tema del carácter de acto de las vivencias en general. Es en virtud de una idea presente, tanto en *Hua XXVIII* como en el volumen que reseñamos aquí, que la vida emocional encuentra su lugar en la ética: todo querer reposa en un valorar (*Werten*) y todo valorar reside en un sentir (*Fühlen*).

¹ Husserl, Edmund, *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, traducción de José Gaos, Madrid: FCE, 1993, p. 334.

² Husserl, Edmund, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908/1914*, editado por Ullrich Melle, *Husserliana XXVIII*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988 (en adelante, *Hua XXVIII*).

³ Melle, Ullrich, “The Development of Husserl’s Ethics”, en: *Études phénoménologiques*, VII (1991), p. 115.

⁴ Cf. Husserl, Edmund, *Investigaciones lógicas*, traducción de Manuel García Morente y José Gaos, Barcelona: Altaya, 1995, tomo II, “Quinta investigación”, § 15, pp. 505-511 (en adelante, *II*); *Logische Untersuchungen*, editado por E. Ströker, *Gesammelte Schriften 3*, Hamburgo: Meiner, 1992, tomo II, “H. Vorlesungen über intentionaler Erlebnisse und ihre Inhalte”, § 15, pp. 401-410 (en adelante, *LU*).

El volumen XXVIII de la *Husserliana* pertenece a la primera fase de la ética. Entre los textos complementarios que reúne, encontramos manuscritos de las lecciones sobre ética de 1897 y 1902. Pero el texto principal de este volumen está constituido por las lecciones dictadas en Gotinga entre 1908 y 1914, es decir, alrededor de los años de consolidación de la fenomenología trascendental. Bajo una fuerte influencia de Brentano, el objetivo de Husserl en la última lección es fundamentar científicamente una ética formal que refute el escepticismo y el relativismo éticos. Esta fundamentación consiste en mostrar la correlación esencial entre la objetividad de los valores y los actos del sentir y del querer. Así, Husserl presenta, en el marco de una fenomenología estática y siguiendo el hilo conductor de la analogía entre la lógica y la ética, una axiología y una práctica formales. La primera se ocupa de las leyes de los valores comprendidas como expresión objetiva de las leyes de motivación. La segunda tiene como conceptos centrales el imperativo categórico y la rectitud de la voluntad (*die Willensrichtigkeit*).

La ética tardía o de la post-guerra es, con frecuencia, presentada bajo la influencia de Fichte, cuyo ideal de la humanidad es tema de lecciones para Husserl en 1917 y 1918. La poca bibliografía existente sobre este periodo de la ética husserliana⁵ suele dar un salto⁶ a los artículos preparados entre 1922 y 1924 para la revista japonesa *Kaizo*⁷, cuyo tema central es la renovación (*Erneuerung*) y la vida ética en

⁵ Hay que señalar que, aunque los especialistas coinciden en general en dividir la reflexión husserliana sobre la ética en dos etapas, en su introducción al presente volumen, Peucker habla de un nuevo desarrollo de la ética a partir de los años 30. Se trata del grupo de manuscritos ético-metafísicos E III 1-11. En su libro *Praxis und Theoria. Husserls transzendentalphänomenologische Rekonstruktion des Lebens* (Friburgo/Munich: Alber, 1997, pp. 125-130), Hans Reiner Sepp habla en general de dos fases de la ética. Pero en el artículo "Mundo de la vida y ética en Husserl" (en: San Martín, Javier (ed.), *Sobre el concepto de mundo de la vida. Actas de la II Semana española de fenomenología*, Madrid: UNED, 1993, pp. 76-77), se refiere a este grupo de manuscritos como una tercera fase de la ética, constituida por desarrollos diversos que no se unifican de modo sistemático. Allí la caracteriza del siguiente modo: "Apenas habla ya Husserl de 'ética', casi solo de 'ético', de las condiciones de una vida ética (individual o comunitaria), frecuentemente también del giro 'ético-religioso', en una perspectiva, por tanto, metafísica. Esto es una indicación de que la cuestión ética en absoluto habría perdido relevancia en el Husserl tardío, sino que por fin ha encontrado acomodo en un marco teleológico-metafísico que la engloba".

⁶ Una excepción en castellano es el artículo de Javier San Martín, "Ética, antropología y filosofía de la historia. Las Lecciones de Husserl de *Introducción a la ética* del Semestre de verano de 1920", en: *Isegoría*, 5 (1992), pp. 43-77.

⁷ Publicados en: Husserl, Edmund, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, edición de Thomas Nenon y Hans Reiner Sepp, *Husserliana XXVII*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1988; *Renovación del hombre y de la cultura*, traducción de Agustín Serrano de Haro e introducción de Guillermo Hoyos, Barcelona: Anthropos, 2002.

tanto posibilidades esenciales de una vida auténticamente humana. La publicación del volumen XXXVII de la *Husserliana* es, pues, fundamental para quien quiere hacerse un panorama de la ética de Husserl. Se trata de las lecciones de introducción a la ética que Husserl dictó en 1920 y repitió en 1924 en Friburgo. Sin romper con la ética de la pre-guerra, ellas muestran cómo la fundamentación estática de validez conduce a la fundación genética también en el campo de la ética y, cómo, en consecuencia, los conceptos de persona e historia toman un lugar que no tenían en las lecciones de Gotinga.

El curso corresponde al manuscrito F I 28 y tiene diez capítulos así como una serie de textos complementarios, entre los cuales destaca un excursus sobre la distinción entre naturaleza y espíritu, y las ciencias correspondientes⁸. El primer capítulo, dedicado a la determinación de la ética, se distingue claramente del resto por su carácter conceptual y sistemático. Desde el segundo hasta el noveno capítulo, Husserl toma una estrategia histórico-crítica en la que busca apropiarse de la historia de la ética y, así, tomar de ella el material necesario para una fundamentación de la ética filosófica. El procedimiento será, pues, semejante al camino en zig-zag que ulteriormente tomará, por ejemplo, la *Crisis*. Las lecciones se terminan con un capítulo que, en conexión con la idea de auto-renovación de los artículos de *Kaizo*, propone una ética de la mejor vida posible.

El primer capítulo es una determinación sistemática de la ética en tanto teoría universal de las reglas (*universale Kunstlehre*). Husserl se guía por la idea de que, así como la lógica se concibe como teoría de las reglas del pensamiento y prescribe normas científicamente fundadas para juzgar la verdad o falsedad, la ética es concebible como teoría de las reglas del querer y del actuar racionales. Y su carácter universal abarca a la lógica, en la medida en que el juzgar científico es un modo particular de la acción humana en general (p. 4). En tanto universal, la ética no puede reducirse al establecimiento de las leyes formales de la consecuencia y contradicción prácticas, sino que se pregunta por la legitimidad y rectitud de los fines de nuestra voluntad, por las normas de la preferencia y la acción, se pregunta, finalmente, si cada ser humano está sujeto a la exigencia de un deber absoluto que, en tanto fin último, dirige la totalidad de su vida. Husserl termina, así, el primer párrafo estableciendo como punto de partida la posibilidad de una disciplina práctica y normativa que, a partir de lo respectivamente debido (*das Gesollte*) en cada caso, “siguiendo la típica

⁸ No vamos a ocuparnos aquí de los textos complementarios, pero remitiremos a ellos cuando sea pertinente. Sobre el sentido y la función del excursus, cf. San Martín, Javier, “Ética, antropología y filosofía de la historia. Las *Lecciones* de Husserl de *Introducción a la ética* del Semestre de verano de 1920”.

de las situaciones prácticas posibles, nos provea prescripciones prácticas sobre cómo regir nuestra vida según ellas y que nos acerque lo más posible a la idea de una vida ética buena y a cómo podemos realizarla según su posibilidad” (p. 7). El segundo párrafo completa esta caracterización de la ética con tres ideas: a) los juicios éticos tratan sobre la persona en tanto sustrato de habitualidades del querer, desear, valorar, etc.; b) la ética no coincide con la filosofía moral, pues ello significaría que el deber, la exigencia absoluta de la razón práctica, se limitaría al amor al prójimo como fin último; c) en la medida en que nuestros juicios éticos se refieren no solo a los individuos sino a la comunidad misma, la ética no es solo individual sino también social.

En los §§3-5, Husserl quiere mostrar, tomando distancia de Brentano, en qué sentido el concepto de teoría de las reglas (*Kunstlehre*) es adecuado para la determinación de la ética. Esta discusión tiene como trasfondo a los *Prolegómenos* de las *IL*. Puede sorprendernos que, habiendo deslindado en los *Prolegómenos* la lógica pura de la lógica en tanto teoría de reglas, ahora Husserl se sirva de esta última para determinar el carácter de la ética. Sin embargo, aquí están en juego dos sentidos del concepto de teoría de las reglas, que ya se insinúan en los *Prolegómenos*⁹. En su primer sentido, se trata de un sistema de prescripciones prácticas. Pero en la medida en que todo enunciado práctico puede orientarse teóricamente, podemos hacer de la praxis un tema teórico. Cuando la actitud práctica deja de ser la determinante y se impone la teórica, las teorías de las reglas pueden convertirse en disciplinas científicas. Husserl reserva para este segundo sentido el término de *Technologie*. Así, se mantiene la idea de una ética científica eliminando el error de la tradición, que se comete tanto en el caso de la ética como en el de la lógica, de considerarlas como disciplinas determinadas por el interés práctico y de fundarlas en la psicología a partir de enunciados empíricos. Como en los *Prolegómenos*, Husserl esboza aquí rápidamente una refutación del psicologismo lógico para señalar que ella vale también para el psicologismo ético, de tal suerte que, de modo análogo a los actos dóxicos, se puede afirmar que “un acto de la voluntad bien dirigido y el buen propósito en él (por así decir, la verdad de la voluntad) no es bueno porque yo, este hombre contingente, haya llegado a ser causalmente en el nexo psicofísico de la naturaleza, sino que es bueno por lo que reside en él mismo en tanto su contenido ideal...” (p. 31). Incluso si se encuentran determinadas por un interés práctico, estas disciplinas requieren fundamentos

⁹ “Todo arte [*Kunstlehre*] implica evidentemente, pues, una disciplina normativa, pero no práctica... Y a la inversa, toda disciplina normativa en que la valoración fundamental se convierta en la fijación del fin correspondiente se amplía en un arte” (*IL*, tomo I, §15, p. 64; *LU*, tomo I, *Gesammelte Schriften* 2, p. 59).

teóricos *a priori*, provistos por la lógica pura en un caso y, en el otro, por la ética pura en tanto “*disciplina fundamental a priori de la razón en el valorar y en el querer en general*” (p. 32).

A partir del segundo capítulo, la refutación anterior se traslada a la historia de la ética. Husserl la interpreta como una lucha de la ética por convertirse en ciencia estricta y ubica su nacimiento como ciencia en la oposición de Sócrates al escepticismo de los sofistas. Husserl ve en Sócrates y en la idea de conocimiento platónico el esfuerzo hacia la plenificación intuitiva de la esencia de los valores éticos sin que, no obstante, la ética alcance en esta figura la forma de una ciencia sistemática (§ 7). Al contrario, se ve amenazada por el hedonismo antiguo que, por no distinguir las cuestiones de hecho de las de derecho, confunde lo “normal” –nuestra aspiración práctica al placer– con lo normativo, tomando así el sentido del bien y del deber de los hechos de experiencia (§ 8). Esto le impide ver que en los conceptos éticos tratamos con ideas normativas que remiten a sujetos posibles que juzgan, valoran y quieren, y que implican una noética cuyos conceptos expresan el querer y actuar justos o reprochables desde el punto de vista ético (p. 44). Los motivos del hedonismo antiguo reaparecerán en la historia de la ética moderna, que Husserl caracteriza a partir de la oposición entre el empirismo y racionalismo ético, caracterización con la que el § 9 cierra el segundo capítulo.

La tercera lección retoma, entonces, los motivos hedonistas en la filosofía de Hobbes y señala su repercusión en el utilitarismo egoísta y en el altruista. Esta presentación tiene la finalidad de mostrar en qué sentido la ética y la teoría del Estado de Hobbes tienen el valor de un experimento teórico. Si le quitamos su vestidura empirista y, con ella, la unilateralidad de la idea de un hombre por esencia egoísta, resulta la idea de un sujeto personal en general y una teoría pura del Estado (p. 58). Pura, dice Husserl, en el sentido de una idealización como la que opera en la geometría. En esa medida, se refiere a ella como una matemática de la socialidad, cuyo valor consiste en ser un primer bosquejo de una consideración pura y *a priori* de la esencia del hombre en tanto actor que se comunica con sus semejantes a partir de motivos prácticos posibles *a priori* y en formas racionales de acción y de vida en comunidad.

Los capítulos cuarto y quinto se ocupan del hedonismo. El primero de ellos consiste en una crítica al hedonismo en tanto escepticismo ético, crítica que le da a Husserl la ocasión de presentar la estructura esencial del aspirar. Este análisis se completará en el quinto capítulo, dedicado a las diferentes formas de hedonismo moderno. Ambas lecciones preparan el camino para el tema del ser espiritual en tanto reino de la motivación que se abordará en el sexto capítulo.

El análisis del aspirar está orientado a mostrar que, por necesidad esencial, a todo aspirar –y, en general, a las formas del desear– le pertenece, en tanto intencionalidad *a priori*, la idea de plenificación del valor. Los hedonistas no distinguen entre la mención del valor y su plenificación, de modo que confunden el valorar y el valor, el acto de amar y lo amable, el placer y lo que produce placer; es decir, confunden el aspecto subjetivo con el objetivo. El placer, aclara Husserl, pertenece al sujeto sintiente (*fühlendes Subjekt*) y que, en ese sentir, se hace consciente del valor en tanto momento de la cosa. Dicho de otro modo, el hedonismo no distingue lo temporal de lo ideal. Es verdad que los valores reales, los bienes, son, como el sentir y el valorar, temporales; sin embargo, en un caso se trata del tiempo real y, en el otro, del tiempo de la conciencia (p. 73). Los valores ideales, en cambio, como la belleza de una obra de arte, son supratemporales y deben distinguirse de los sentimientos originados por la dación del objeto valioso. El hedonismo tiene razón en que el aspirar se plenifica en un placer, pero no está dirigido al placer, a la alegría surgida por alcanzar la meta aspirada, sino al valor; de lo contrario, habría que aceptar un regreso al infinito (p. 90).

Hay que distinguir, entonces, en la esencia del aspirar, por un lado, el acto en el que consideramos un valor (*Werthalten*), mentado este último en la conciencia de la no realidad; el valor mismo (estético, teórico, relativo, personal, etc.) y, finalmente, el estimar (*Wertnehmen*) en tanto conciencia que siente el valor dado en persona, tal como en la percepción (*Wahrnehmung*) el existente es experimentado en persona (cf. pp. 85-86). Y así como en la percepción la mirada del fenomenólogo se dirige del objeto a la vivencia, en el caso de la vida emocional, debemos retornar del valor al valorar. Es en este sentido que Husserl reclama al hedonismo la falta de un retorno a las fuentes originarias de los conceptos éticos y a ello apunta cuando sostiene que “una ética filosófica y, en tanto su fundamento, una teoría científica del valor, exige una fenomenología *a priori* de la conciencia que está en correlación con ella, a saber, aquí, la conciencia que siente, desea, quiere en la totalidad de sus múltiples variaciones, pero delineadas siempre *a priori*” (p. 77). Así pues, para Husserl, la ética exige una “teoría trascendental de la razón valorativa y de la razón práctica” (p. 91).

Las diferentes formas de hedonismo comparten esta falta de fundamentación. Husserl se ocupa del subjetivismo ético de Stirner, del hedonismo egoísta (Lametrie, Helvetius, Bentham) y del hedonismo altruista de Hartley y John Stuart Mill. Además de la confusión entre el valor y el sentimiento de alegría que lo capta¹⁰, Husserl le

¹⁰ Distinción que conduce al tema de los sentimientos sensibles en tanto materiales para la unidad de una apercepción axiológica y a su repercusión en el estado de ánimo (*Stimmung*). Cf. anexo III, pp. 326-327.

reprocha a Stirner la identificación de dos sentidos de la subjetividad del sentimiento, pues que el sentimiento sea subjetivo, en tanto que se trata de mi vivencia, no significa que sea “meramente subjetivo”, en el sentido de opuesto a lo “objetivamente válido”. Esta identificación errónea nos impide reconocer que las vivencias emocionales también implican principios de legitimidad e ilegitimidad, lo que alimenta el prejuicio de que “el sentir es en sí algo irracional” (p. 92). Y si aceptamos dichos principios, no debemos comprenderlos de modo psicológico-asociacionista como hace el hedonismo o utilitarismo altruista. Fundado en el hedonismo egoísta, esta forma de utilitarismo explica el surgimiento de la benevolencia desinteresada derivándola, de modo mecanicista y a partir de hechos de la experiencia psicológica, del motivo egoísta.

El capítulo sexto se dirige contra esta perspectiva naturalista y unilateral de la vida espiritual. Husserl denuncia allí el mecanicismo de la psicología sensualista y naturalista que impide ver que la espiritualidad remite a un sujeto personal que, en correlación con el desarrollo del mundo circundante y en la unidad de un desarrollo constante, deviene yo en tanto personalidad, personalidad individual y de orden superior (p. 105). Recordando a Dilthey, Husserl opone a la “explicación” de las ciencias naturales la “comprensión” de la génesis espiritual, que consiste en reconducir lo espiritual a su origen mostrando las conexiones de motivación que lo determinan. La pregunta por nuestras motivaciones conduce a la distinción entre espiritualidad activa y espiritualidad pasiva y afectiva¹¹. Esta última es el trasfondo constante de lo psíquico, que transcurre en la forma de la asociación y sin actividad del yo. De esta pasividad primaria se nutre la esfera de los actos racionales, incluidos los de la vida emocional, en los que el yo libre toma posición. Estos actos y los sentidos que mientan se sumergen, luego, en una pasividad secundaria; lo valorado como medio se sedimenta con el sentido de medio, mientras que el fin último lo hace con el sentido de valor en sí. Tanto el acto como el sentido pueden reactivarse y ser cuestionados respecto de su legitimidad estética, lógica o ética. Lo que le interesa a Husserl es establecer que las preguntas por el origen de nuestros actos son preguntas de derecho y no de hecho, y que todas las preguntas éticas tienen ese mismo carácter. Así, podemos delinear la esencia del valorar correcto y del valor verdadero, de la decisión de la voluntad y de lo decidido o del bien práctico verdadero. De este modo, Husserl insiste en que los actos valorativos del sentimiento y los actos de la voluntad tienen, respecto de sus circunstancias de motivación, leyes esenciales de legitimidad e ilegitimidad que pueden fundarse intelectivamente (p. 122). Y ello abre, para Husserl, el campo

¹¹ Cf. al respecto el anexo V: “Motivación racional y motivación pasiva. Sobre la distinción entre motivación racional y pre-racional” (1920), pp. 331-332.

de investigación de la axiología y de la ética, que el naturalismo psicologista pierde de vista y que se busca también en la lucha entre la moral del sentimiento y del entendimiento.

Husserl se ocupa de esta última en el séptimo capítulo y la presenta como forma histórica de la oposición entre la ética empírico-antropológica y la ética racionalista, que surge como reacción a la negación hobbesiana de lo moral en el hombre. En esta disputa, la moral del sentimiento busca el fundamento de los principios éticos en la vida emocional, mientras que la moral del entendimiento plantea como fundamento de la validez objetiva e incondicionada de estos principios una razón pura que, luego, refiere a la idea de Dios. Frente a esta oposición, la fenomenología se encuentra constantemente “entre la Scilla del *teologismo*, en que incurre siempre el racionalismo, y la Caribdis del *antropologismo* y *biologismo* en que cae el empirismo...” (p. 132). En todo caso, si la disputa tiene sentido, señala Husserl, es porque en ambas partes se presupone que existe una verdad y una corrección en sí válida para todo ser racional (p. 149).

Cudworth (1617-1688), representante de la escuela de Cambridge, forma parte de aquel teologismo racionalista, pues, pese a que acierta en el paralelo entre la legalidad matemática y la legalidad ética, no reconoce la autonomía de las idealidades que estas conciernen y las hace reposar en Dios. Al mismo tiempo, no distingue lo propio de la ley ética que consiste en que, además de ser un enunciado teórico que encierra una verdad susceptible de ser vista con evidencia, es una exigencia general, un imperativo sobre la acción y decisión de un sujeto de voluntad. Así, no se distingue entre la razón que juzga sobre el deber y la razón del deber mismo, de manera que la razón ética se reduce aquí a la razón teórica que juzga sobre lo ético (p. 136); y aun cuando aceptemos esto último, si no queremos caer en un intelectualismo, debemos considerar las materias y el origen de los juicios correspondientes, pues mientras los teóricos refieren al ser y al no-ser, los éticos refieren a lo debido y lo no-debido (*das Gesolltes und Nicht-Gesolltes*).

Otro peligro del paralelo entre lo matemático y lo ético es la confusión entre las leyes que rigen cosas y las leyes normativas, es decir, las leyes de la razón. Este es el caso de Clarke (1675-1729), quien, al identificar razón y naturaleza, concluye que una acción no ética es aquella que contradice la naturaleza de las cosas. Esta confusión es contradictoria, pues nuestra acción no puede contravenir las leyes cósicas, mientras que sí las leyes normativas, como cuando juzgamos erróneamente o cuando actuamos de modo vicioso. Así pues, las leyes éticas no regulan el ser de las acciones en tanto cosas, sino que expresan el nexo esencial entre, por ejemplo, el predicado normativo “malo” y ciertas especies de acciones (p. 141).

En su pretensión por mantener la objetividad de la validez de los juicios éticos, el racionalismo ético no considera las verdades éticas propias, que luego son llevadas a expresión judicativa –Husserl llegará a decir más adelante que las operaciones de la razón valorativa y práctica se ejecutan antes del pensamiento y que consisten en una objetivación preteórica (cf. p. 185). Por eso, la ética no es, como la lógica, auto-referencial; los juicios de la ética no son juicios sobre otros juicios; las leyes normativas a las que remiten no son, como las lógicas, leyes sobre la verdad judicativa, sino sobre la vida emocional y la voluntad (p. 153). Por esta dependencia de la objetividad teórica y por fundar los conceptos éticos en el entendimiento puro, la ética racionalista pierde de vista el entrelazamiento entre las tres funciones de actos, presente en los casos que son vividos moralmente (cf. p. 153). Por ello, Husserl tomará, finalmente, partido por la moral del sentimiento, pues en ella reconoce un trabajo que prepara los análisis fenomenológicos sobre el entrelazamiento de los tipos de actos (p. 154). Convencido de que “el comportamiento práctico está, manifiestamente, determinado por el sentir”, Husserl dirá que si eliminamos los sentimientos, “entonces todos los conceptos éticos, como los conceptos de fin y medio, bueno y malo, virtud y obligación, y todos los conceptos particulares que les son inherentes, pierden su sentido. El ser humano ya no sería una esencia que aspira, quiere, actúa” (pp. 147-148).

La exposición de la moral del sentimiento se ocupa de Shaftesbury, Butler y Hutcheson. Pese a que Husserl le reprocha a Shaftesbury (1671-1713) la confusión entre los juicios éticos y los estéticos, reconoce que su teoría de la armonía de los afectos tiene el mérito de señalar la necesidad de la reflexión para la constitución del juicio moral y de la virtud. La exposición de esta teoría le da a Husserl la ocasión de introducir el concepto de yo moral, pues no juzgamos solo el carácter ético de los actos, sino a la persona misma. Es la capacidad de autoevaluación y la conciencia de su aspiración a los valores prácticos superiores lo que caracteriza al yo moral. Husserl se refiere a él como “*causa sui* de su moralidad” (p. 163). Pero distingue dos tipos de moralidad: una constituida por actos en los que se vive la evidencia de la determinación y normación de uno mismo, y que instituyen al yo moral para luego pasar a la habitualidad; otra constituida por los actos morales virtuosos que transcurren en la habitualidad de la vida moral irreflexiva (p. 164). Así pues, la persona moral es aquella que, como consecuencia de una voluntad instituyente, aspira habitualmente al bien y vive la totalidad de su vida en una regulación teleológica unitaria habitual. Este tema será retomado en el décimo capítulo, luego de la exposición de la filosofía moral de Kant.

Luego de ocuparse de la disputa entre la moral del sentimiento y la moral del entendimiento en el siglo XVII, Husserl dedica el octavo capítulo a Hume, cuyo

problema general es el escepticismo que, en la ética, es resultado de una explicación causal que niega toda razón en el sentimiento. Por reducir los sentimientos a cualidades sensibles que entiende como hechos psíquicos, Hume pierde de vista la motivación y la intencionalidad del sentimiento. Frente a esta posición, Husserl sostiene que todo sentir mienta algo y que en él reside una evaluación correcta o incorrecta, una valoración que pone un valor que conviene o no al objeto (p. 181). Además, aunque Hume se ocupa de la relación entre los diferentes tipos de actos, explica el surgimiento de la relación entre el sentimiento y el objeto de representación, correlato de los actos del conocimiento, a partir de una asociación que interpreta como atracción psíquica, de modo que la reduce a la contingencia de los hechos psíquicos. Si nos liberamos de este empirismo y consideramos la ficción de un yo puro que siente y valora, se hacen evidentes, piensa Husserl, ciertas leyes axiológicas y prácticas; por ejemplo, un sujeto que tiene la certeza de que algo alegre no existe está racionalmente motivado a eliminar su alegría y sería perverso, irracional en su sentir, si se alegra en lugar de entristecerse, así como sería contrario a la razón práctica aspirar a un medio si sabemos que no tiene referencia al fin último (pp. 182-183).

Como Shaftesbury, Hume confunde la ética y la estética, y hace de la primera una estética del carácter y de las acciones. Luego de exponer la distinción humeana entre los tipos de sentimientos, Husserl explica que para Hume el campo de la ética es lo bello en un sentido amplio, pues le atribuye carácter ético a los sentimientos de placer desinteresados. Para generar estos sentimientos, basta, piensa Hume, la imaginación. Pero en los juicios éticos, valoramos lo bueno basándonos en la creencia de la realidad, cosa que no ocurre en los juicios estéticos, pues en ellos la creencia en la existencia de la belleza no está en cuestión. Así pues, Hume no ve que el conocimiento, en todas sus modalidades de creencias, se presenta como soporte del sentimiento y de las valoraciones de lo bueno, ni que este último es el soporte de los actos de la voluntad. Como vemos, la conexión entre el querer y el valorar es para Husserl de carácter esencial y, por ello, le reclamará a Kant reducirla, a propósito del sentimiento de respeto ante la ley moral, a “una conexión meramente antropológica” (p. 211).

La exposición de la moral kantiana empieza con la presentación de los siete primeros parágrafos de la *Crítica de la razón práctica*, luego de lo cual Husserl cuestiona la concepción kantiana de la voluntad pura y la opone a la idea de una fenomenología de la voluntad que se cuestiona por lo específico de su validez y por el modo en que esta se acredita. La ética fenomenológica puede entenderse, en ese sentido, como una “lógica de la voluntad” (p. 213). La única justificación que puede exigirse para tal ciencia es la evidencia intuitiva. Sin embargo, en lugar de tomar el método intuitivo ya indicado por Hume, Kant plantea una deducción trascendental

de la obligatoriedad a partir de la razón pura, sin considerar que un sujeto de voluntad es, *a priori*, un sujeto que siente y valora. Los actos de la voluntad están motivados por los valores mentados en nuestras valoraciones; en consecuencia, *un* yo que quiere es impensable sin la motivación de una valoración, es decir, de un sentimiento (p. 215). Queremos en función de lo que sentimos y valoramos. El problema reside en que, para Kant, todo objeto es objeto de la naturaleza, empírico y contingente. Esta identificación lo lleva, entonces, a excluir del ámbito del valorar y del querer, es decir, del reino de la praxis posible, todas las formaciones del mundo cultural por considerarlas “mera ‘naturaleza’” (p. 219). El resultado del dualismo entre sensibilidad, campo de una facticidad irracional, y razón *a priori* es la exclusión de las objetividades ideales en tanto objetos prácticos. Frente a ello y con el objetivo de precisar el ámbito de la ética fenomenológica, Husserl plantea el concepto de realidades ideales efectivas (*idealen Wirklichkeiten*) y distingue entre *Realisierung* y *Verwirklichung* (cf. pp. 216-218), siguiendo, así, la idea de los “objetos espiritualizados” de *Ideas II*.

La crítica a la exclusión kantiana de los sentimientos como determinación de la voluntad insiste en dos puntos. En primer lugar, la distinción entre sentimientos sensibles pasivos, a los que no podemos atribuirles corrección o incorrección, y los actos valorativos del sentimiento. Los primeros tienen una función trascendental en los segundos; participan, por ejemplo, en la constitución de la belleza de un cuerpo en tanto unidad en la multiplicidad de los sentimientos. En segundo lugar, apoyándose en la comparación entre los sentimientos activos y la percepción, Husserl insiste en que aquellos también presuponen la posibilidad de experimentar su evidencia. Si Kant no acepta la posibilidad de hablar de validez y plenificación del sentimiento, es porque comparte el prejuicio sensualista que lo reduce a un hecho de la naturaleza psico-física del ser humano (p. 227). Así, está lejos de ver que esta distinción entre mención y plenificación se presenta también en el fenómeno de la preferencia, y esto vale para las tres esferas de actos. En la preferencia teórica, nos dirigimos a lo probable como correlato de la creencia en la posibilidad de ser; la preferencia en el sentimiento presenta uno de los valores como el mejor; finalmente, en el caso de la voluntad, la preferencia pone una voluntad evaluada como la mejor y, eventualmente, como deber.

Lo mejor en cada caso puede luego legitimarse o, al contrario, mostrarse como lo peor.

Consecuencia de excluir los actos valorativos del sentimiento de la esfera de motivación esencial al querer es la hipóstasis de una razón pura entendida como capacidad libre de toda determinación que pueda provenir de las situaciones prácticas. El imperativo categórico, entonces, solo nos dice ¡Actúa racionalmente! (p. 234).

Ya al final del segundo capítulo (p. 47), Husserl señala que una ética formal no excluye, sino que exige una ética material. No podemos querer en un caso concreto sin tener en cuenta la materia de la voluntad y las circunstancias que nos motivan. “La exigencia de prescindir del contenido material”, dice Husserl, “es un contrasentido tanto en la esfera de la voluntad como en la del pensamiento” (p. 235).

Ahora bien, ninguna de estas críticas nos impide subrayar, piensa Husserl, el mérito de Kant: haber planteado una moral de la obligación fundada en el fenómeno de la autodeterminación. Así, la idea kantiana de deber lleva a Husserl a la de autoconfiguración racional: el ser humano se distingue por la capacidad de autoconfigurarse a partir de metas racionales caracterizadas como debidas. Esto le sirve de tránsito al último capítulo que se inicia, entonces, con una distinción entre la actitud axiológica y la actitud ética. La primera es una actitud ontológica, dirigida a los géneros y especies de valores. En ella, las personas solo son consideradas como bienes entre otros bienes (p. 245). Una pregunta sobre el valor, por ejemplo, sobre mi valor en tanto este ser humano individual, no es una pregunta ética como ¿qué debo hacer? o ¿soy un ser humano moral? Ni una teoría del valor ni una teoría de los bienes constituye una ética (*ibid.*).

Lo propio de la actitud ética es que en ella estamos motivados por la certeza del carácter de norma del querer y actuar, los que, por ello, pierden el rasgo de ingenuidad característico de la actitud natural; al contrario, en la actitud ética, “vivimos en la voluntad de pensar, valorar, querer con evidencia y, según ello, tener, en adelante, convicciones originales, adquisiciones originales a partir de la razón auténtica” (p. 248). Sin embargo, esta voluntad no es suficiente. El científico, por ejemplo, en su voluntad a la verdad universal, sigue cierta normatividad, pero no se pregunta por la norma misma, no se pregunta si su voluntad es buena. No obstante, el ejemplo de una vida científica de vocación le sirve a Husserl para mostrar que una vida ética es aquella que sigue una regulación universal normativa. Ahora, no se trata solo de una cuestión cuantitativa, sino cualitativa. El artista, por ejemplo, no aspira en sus obras simplemente a lo bello, sino a lo más bello que puede alcanzar. Recordando la práctica formal de *Hua XXVIII*¹², Husserl sostiene: “En cada esfera, lo mejor es enemigo de lo bueno y absorbe en sí todos los bienes menores” (p. 251).

Husserl amplía esta voluntad a lo mejor que encuentra en el científico y el artista de vocación al ser humano en general. Plantea, entonces, la vocación universal de ser un hombre pleno, auténtico y verdadero. Para realizarla, debo decidirme a vivir la totalidad de mi vida “de modo tal que sea mi mejor vida posible; mi mejor

¹² Cf. *Hua XXVIII*, p. 136.

posible significa lo mejor posible que puedo. Esta es la vida debida, y absolutamente debida, para mí” (p. 252). Vale subrayar aquí que, en la medida en que, por esencia, lo debido, la verdad de la voluntad, nunca es válida en sí misma, “mi mejor” está determinado por el horizonte pasado y presente que delinea mi vida futura. No se trata, por tanto, de la mejor vida posible de cualquier persona, sino de un individuo particular y de su historia singular. Se trata de “mi mejor” y de “mi debido, de este individuo” (p. 253). Husserl plantea entonces un imperativo categórico individual. Una de sus formulaciones es la siguiente: “Haz, de ahora en adelante y sin vacilar, lo mejor, tu mejor para siempre, síguelo en el conocimiento que es justo conforme a la norma y quíerelo en la voluntad consciente de la misma” (*ibid.*). Lo mejor, que depende de nuestras evaluaciones, no es, entonces, elegido ni realizado ingenuamente, sino que es producto de una voluntad que instituye una vida ética que hace del imperativo categórico una guía habitual¹³.

Terminemos con dos observaciones. En primer lugar, la necesidad de la ética material, pues todo querer, incluido el de este imperativo categórico, es posible solo por su motivación particular y por los valores que, en tanto motivos, son dados en las situaciones particulares. En segundo lugar, Husserl señala que la personalidad moral es una idea a la que nos aproximamos en mayor o menor grado (p. 246), que podemos entender, entonces, como una idea regulativa. Así pues, la fundamentación estática de la validez de las leyes axiológicas y prácticas que preocupaba a Husserl en la época de la pre-guerra se convierte, en *Hua XXXVII*, en una fundamentación genética de la ética que entiende no solo la historia de la ética, sino también la constitución o génesis de la persona moral, desde una perspectiva teleológica propia del Husserl tardío.

Mariana Chu
Pontificia Universidad Católica del Perú

¹³ Sobre la institución del sujeto ético, cf. anexo XII, pp. 339-342.