

Areté como ejercicio de excelencia y como *telos* en la ética de Husserl

Julia Valentina Iribarne
Academia Nacional de Ciencias de Argentina

Este estudio asume la interpretación de *areté* como excelencia (W. Jaeger). Entendido el pensamiento husserliano como monadología se reconoce ésta como habitada por una dinámica: la del *telos* que conduce al cumplimiento de fines sometidos a “lo absolutamente debido”. El desarrollo de la investigación toma como marco de referencia la génesis de la persona moral y su entrelazamiento intersubjetivo. La cuestión del sentido de la vida y su relación con la ética se hacen manifiestos en su orientación teleológica. Se investiga la teoría husserliana de la persona a partir de consideraciones existenciales, del análisis de las “tomas de posición” y del sentido de la reducción ética. La entelequia divina resulta aquí *telos* de la persona moral.

“*Arete* as Exercise of Excellence and as *Telos* in Husserl’s Ethics”. This study approaches *areté* as excellence (W. Jaeger). It understands Husserlian thought as a monadology in which a dynamic dwells: that of the *telos* that leads to the fulfillment of ends submitted to “the absolute ought”. The development of this investigation is carried out within the framework of the moral person’s genesis and its intersubjective connections. The question of life’s meaning and its relation to ethics are manifested in their teleological orientation. Existential considerations, the analyses of “position takings” and the meaning of the ethical reduction are the starting-points of this investigation on Husserl’s theory of the person. The divine entelechy ends up being the moral person’s *telos*.

Consideraciones preliminares

Si aceptamos la versión de W. Jaeger¹ del término *areté* como excelencia, entonces es posible interpretar que la propuesta ética de Husserl es el desvelamiento del ejercicio de la excelencia como posibilidad superior de la existencia humana y como el ideal que la guía. Si el pensamiento husserliano puede entenderse como una nueva monadología, ésta, como entretejimiento monádico (Husserl llama mónada a cada *ego* “concreto”) está habitada por una dinámica: la del *telos* que con su “tirón” conduce al cumplimiento de fines sometidos a “lo absolutamente debido”.

Comprender esto desde el concepto de *areté* es enfocar al ser humano viviente como persona moral, responsable por la realización del “alma germinal”² que habita en él mismo y en todos los demás.

La *areté*, en el caso de la ética de Husserl —así como en otras versiones de la ética— no está dada al ser humano desde su nacimiento sino que es una latencia a ser actualizada en y por el entrelazamiento intersubjetivo.

En síntesis, *areté*, esto es excelencia, es un concepto que se vincula radicalmente con el de ética y el de intersubjetividad. Cómo deba entenderse ese vínculo, qué operaciones yoicas compromete su realización es lo que nos proponemos considerar en este estudio.

Ética e intersubjetividad son términos intrínsecamente conexos. La intersubjetividad puede ser pensada en ámbitos ajenos al planteo ético pero la ética no puede pensarse fuera del ámbito intersubjetivo. Si bien el comportamiento moral reviste un deber para conmigo mismo, yo emergo en un entrelazamiento intersubjetivo y la problemática moral tiene siempre al Otro como referente. No se puede siquiera pensar un ser humano que, en soledad, llegara a madurar y a convertirse en persona, vale decir a confrontarse con la problemática moral.

¹ Jaeger, W., *Paideia*. México-Buenos Aires: F.C.E., 1959.

² Iribarne, J.V., “La problemática ética en el pensamiento de Husserl” en: *Dianoia* (1990), pp. 51-60.

La temática que desarrollamos sigue los siguientes pasos:

- I. Marco de referencia de la génesis de la persona moral
 - I.1. Desvelamiento de la intersubjetividad
 - I.2. La cuestión del sentido de la vida y su relación con la ética
 - I.3. El “tirón” del *telos*
- II. De las consideraciones existenciales hacia una teoría de la persona
- III. Las “tomas de posición”
- IV. La reducción ética
- V. El ideal de la persona moral como *areté*
- VI. La entelequia divina, *telos* de la persona moral, como *areté*.

I. Marco de referencia de la génesis de la persona moral

I.1. Desvelamiento de la intersubjetividad

En otro lugar³ hemos defendido la tesis de la coherencia de una teoría de la intersubjetividad en el pensamiento de Husserl. El tema es complejo; en esta ocasión basta con hacer referencia a la fenomenología de la empatía como experiencia del Otro, para hacer explícita la justificación teórica del *factum* de la intersubjetividad.

Husserl aplica una doble reducción a la conciencia. A partir de esa primera reducción se hace manifiesta la conciencia empatizante; aplicando a esa conciencia una segunda reducción se hace “visible” una segunda conciencia, esto es un *alter ego*, como conciencia encarnada ajena. Se trata entonces de una conciencia empatizante, presente actual, que intenciona un flujo de conciencia extraño, del estilo de mi propio flujo pero tal que no es el mío. La operación manifiesta a través de estos rasgos es denominada por Husserl “presentificación” (*Vergegenwärtigung*). La empatía no es el único ejemplo de operación presentificante; también el recuerdo es una presentificación: se hace en él manifiesta a una conciencia, la conciencia que recuerda, otra conciencia que es ella misma como conciencia pasada, conciencia recordada en cierta circunstancia pasada.

³ Iribarne, J.V., *La intersubjetividad en Husserl I y II*, Buenos Aires: Carlos Lohlé, 1987-1988.

En la impatía tengo, presentificada, la existencia viviente del *alter ego* cuando percibo el cuerpo vivido extraño como par de mi cuerpo vivido; de ello resulta para mí una “indicación originaria” del entretejimiento de mi psique con mi cuerpo vivido; a partir de esa experiencia se “motiva una función presentificante, la indicación de una psique semejante... La peculiar estructura intencional de esta clase de percepción, que debe una parte importante de su efectucción a una presentificación, exige un yo y, sin embargo, no a mí mismo como sujeto ímplicito, ella crea en mí la conciencia: otro yo está frente a mí, y sin eso las expresiones ‘otro yo’ o ‘prójimo’ serían palabras sin sentido”⁴.

En el caso de la experiencia impática las dos conciencias se presentan como coexistentes con la siguiente particularidad: “Yo puedo experimentar a Otro como aquél que, él mismo experimenta a su vez a Otro en este modo del ‘Otro’ *alter...*”⁵. Husserl califica la impatía como acto “notable”, en el que yo mismo soy co-experimentado como ese segundo yo y esta experiencia impatizante mediata coincide con mi experiencia de mí mismo. Él es mi *alter ego* en la medida en que yo sé que soy para él un *alter ego* en el que me reconozco.

El ejercicio de la intersubjetividad se muestra con distintas características según la modalidad del entrelazamiento. Tal entrelazamiento se configura en un estrato superior, el de la monadología social, en el que tiene lugar el acceso a la *areté* como la más alta posibilidad de la existencia humana: su orientación por un ideal (*telos*).

Husserl aborda este ámbito y destaca diversas formas de estar intencional y recíprocamente dirigido el uno al otro. En términos generales esa interrelación es indicada por Husserl como “ser el uno con el otro” (*miteinander sein*). En esa modalidad se diferencian, entre otros: el “ser para otro” (*füreinander sein*), esto es, el que es reconocido por el Otro; el “ser junto al Otro” (*nebeneinander sein*), que alude al saberse de los sujetos, los unos respecto de los otros como iguales términos de intenciones impatizantes; “el ser por medio del Otro” (*durcheinander sein*), que alude a la incorporación de objetos culturales que son obra de otros, de una tradición que decantó a partir de

⁴ Husserl, E., *Erste Philosophie II*, The Hague: M. Nijhoff, 1959, p. 135.

⁵ *Ibid.*, p. 136.

Otros, tales como el lenguaje, las convenciones, etc.; “el ser el uno en el otro” (*ineinander sein*) es el caso de la relación amorosa y/o amistosa en que se asumen como propias las metas del otro; por fin el modo de ser-con, que Husserl califica como “asombroso”: “orientarse el uno según el otro” (*sich nacheinander richten*) en que cada uno se interesa por el desarrollo y la realización de la persona del Otro, del “alma germinal” del Otro, según lo que sea mejor para él, aquello a que libremente aspire.

1.2 La cuestión del sentido de la vida y su relación con la ética

Es necesario consignar en este punto de partida dos afirmaciones. La primera concierne al hecho de que la acción personal resulta perfectamente aleatoria como momento de una vida si la vida misma no tiene sentido; la segunda, a que la vida individual humana carece de sentido si no se inserta de algún modo en un todo más amplio.

Tal vez la cuestión del sentido de la vida humana tenga, ineludiblemente, en su fondo, un hecho de creencia. Si tomamos a este respecto la obra de J.P. Sartre, duro crítico de su tiempo, con un compromiso político asumido (aquí es completamente indiferente que simpaticemos o no con ese compromiso) y su propuesta explícita de moralizar la situación a través de un cambio cualitativo en las opciones personales, todo este esfuerzo de pensamiento, de respuesta a una vocación vital y concreción de una obra literaria y filosófico-política, sólo se comprende si en Sartre —que se proclama ateo— opera una creencia en el ser humano. En esa fe arraiga su preocupación porque cada uno pueda desarrollar en sí mismo una forma de libertad superior que tenga a la vista el “hombre nuevo”. El momento de la elección responsable colabora en la forja de ese hombre nuevo que llama desde el futuro como un *telos*. Se trata de una tarea de aproximación al *telos*-Hombre-devenido-totalmente-humano.

El mismo Husserl reconoce el valor de la *creencia* en el ámbito religioso pero también en el ético, por ejemplo cuando haciendo referencia a Bernard Shaw⁶ dice de él que es un incomparable despertador

⁶ Husserl, E., *Hua XXVII*, The Hague: Kluwer, 1989, p. 122ss.

de la conciencia social y de la *creencia* en que ningún mundo que para nosotros *es* meramente *es*, sino que cada mundo es el que nosotros permitimos que sea o hacemos a la fuerza, o por debilidad, por egoísmo carente de conciencia o por el poder de nuestra verdadera libertad.

1. 3. El “tirón” del telos

La sucesión de preguntas retrospectivas lleva a Husserl, en última instancia, a las cuestiones ético-teológicas en que culmina el todo de su pensamiento y con las que se aproxima a un sistema. (No deja de ser sorprendente un sistema que se cierra con las preguntas últimas, vale decir, que de algún modo vuelve abrirse.)

En el punto de partida asentamos la convicción de Husserl acerca de que la acción humana *puede* orientarse hacia metas remotas, deslizarse por los carriles de una teleología que, por otra parte, está siempre en obra en las diversas operaciones de la conciencia. La acción humana carente de ideales es una acción humana a medias. También en términos aristotélicos es necesario que el encadenamiento de fines circunstanciales apunte a un bien supremo, el “fin-final” de Husserl. Esto no implica desconocer el valor-útil de la acción regida por la razón estratégica o, en términos kantianos, la pertinente a los imperativos hipotéticos. Ellos gobiernan gran parte del quehacer pero no proporcionan a ese quehacer una orientación universal, esto es ética. Tanto la razón estratégica como los imperativos hipotéticos, con su carácter circunstancial, referido a metas singulares, no debieran perder de vista su posible inclusión en el sentido del *telos*, meta ideal de valor absoluto. Tal como, con otras palabras, se expresa en *Crisis* la crítica husserliana a las ciencias europeas.

La reflexión ética de Husserl no muestra fractura entre la conciencia constitutiva del objeto mundano y la conciencia constitutiva de fines en general y de fines morales en particular⁷.

⁷ Cf., por ejemplo, *Hua XXIX*, p. 256ss.

II. De las consideraciones existenciales hacia una teoría de la persona

La referencia hecha por Husserl⁸ al grabado de Durero “El caballero, la muerte y el diablo” ilustra sus convicciones respecto del comportamiento moral. Esa referencia fue asentada en un diario estrictamente privado que llevó entre 1906 y 1929⁹. Sobre la base de esas notas inferimos el significado que el grabado tuvo para él. En la escena aparece un caballero ya maduro, que cabalga mirando fijo hacia adelante. Sólo mira hacia el primer tramo del sendero que conduce a una ciudad fortificada en la cumbre de la montaña y parece ser la meta de su viaje. Un caballo y un perro, igualmente cansados, lo acompañan. La muerte está allí, al borde del camino, bajo la forma de un vampiro enflaquecido con un reloj de arena en la mano tratando de alcanzar la mirada del caballero. El demonio tiene la forma de uno de los monstruos de Durero, también trata de atraer la atención del caballero. La muerte y el demonio no triunfan. Es posible entender el viaje como una alegoría que muestra a Husserl luchando contra la tentación de dudar de sí mismo en todos los niveles, de desesperar tanto de su habilidad para continuar con la obra de su vida, como de que tenga sentido seguir haciéndolo. Como dice J. Hart¹⁰, Husserl maneja esos conflictos amargos con una resolución múltiple, en que en cada pliegue se repliega otro: para superar los demonios del desánimo, la desesperación, etc.; para permanecer firme en su trabajo, como el caballero de Durero entre la muerte y el demonio; para creer y tener confianza en la idea y el valor que ocasionalmente transparece en su tarea; para creer que no le faltará la gracia; y para resignarse a ser relativamente solitario y hasta en cierta medida insensibilizado como ser humano pleno, por causa de las exigencias y las restricciones que le impone su trabajo.

Husserl elige como acápite, en ese diario en que dialoga con su alma, un texto de Platón en el *Filebo* donde Sócrates dice: “Un regalo

⁸ Husserl, E., *Hua XXIV*, pp. 442-452.

⁹ Husserl, E., “Persönliche Aufzeichnungen” en: *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. XVI, NR3 (1956), pp. 293-302.

¹⁰ Hart, James, *The Person and the Common Life*. Phaenomenologica 126, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1992, p. 51.

de los dioses a la raza humana, así lo creo, fue dado por alguna fuente divina, por la mediación de Prometeo junto con un fuego brillante; y los antiguos, que eran mejores que nosotros y vivieron más cerca de los dioses, nos transmitieron la tradición de que todas las cosas de que alguna vez se dijo que existían surgieron de lo uno y múltiple y tiene inherencia en ellas lo finito y lo infinito”¹¹.

En relación con el tema central de esta exposición, es de destacar en este texto el hecho de que apunta al carácter prometeico que estamos asignando a la ética social y teológica de Husserl: la continuidad de la humanidad con la divinidad. También se alude allí a lo que en Husserl será su comprensión del papel del filósofo como “funcionario de la humanidad” y el lugar de la comunidad humana en la busca de la integridad personal. Desde el punto de vista husserliano, no sólo la vocación prometeica sino su realización es una gracia.

Hemos leído repetidamente que los textos de Isaías jugaban un papel importante para el hombre y el filósofo Husserl. Uno de ellos puede considerarse como el lema de su vida: “Los que esperan en el Señor tienen una nueva fuerza,/ ellos pueden ascender con alas como las águilas,/ pueden correr y no cansarse,/ pueden caminar sin desmayo”¹².

La gracia a que Husserl hace referencia se vincula, probablemente, al ejercicio de la voluntad (su pensamiento ha sido caracterizado en ocasiones como “voluntarismo”), en relación con una habilidad de “unificar el acto propio” y sobreponerse así a la fragmentación que ocasionan la muerte y el demonio: desilusiones, flaquezas, distracciones insidiosas, enfermedad. En segundo lugar está la gracia de la luminosidad del ideal de la lucha, como correlato de la primera “gracia”. Esta última está presente especialmente en la forma de “ayuda por parte de las almas grandes”, de las que Husserl confesaba depender, porque le proveían el sustento necesario.

Estos textos nos acercan a un ser humano maduro, comprometido en la lucha por ser una persona. Asistimos al proceso vital del alma, oscilante entre los momentos de angustia y esperanza, apuntando a la estructura de la personalidad. La referencia al amor está ausente

¹¹ Platón, *Filebo*, 16c.

¹² *Isaías*, 40, 31.

en estas anotaciones que trasuntan angustia. Sin embargo, en otros textos¹³ Husserl considera el amor como solución accesible a toda persona y como capaz de articular las gracias a que se refiere en el diálogo torturado.

¿Cómo es posible describir la estructura de la persona por la que es necesario luchar? Hay similitud entre la noción aristotélica de carácter (*hexis, habitus*) y la noción de persona de Husserl. La calificación de la persona como agente incluye los conceptos de hábitos, estilos, virtudes, vicios, disposiciones, rasgos, etc.

En este punto se impone la referencia a Aristóteles para quien el punto clave en la determinación del carácter es el acto voluntario que el agente lleva a cabo con conciencia de que hubiera podido no hacerlo; se trata de un acto que se cumple a sabiendas en cuanto a lo que el acto significa y también de sus consecuencias. Husserl señala que de los actos voluntarios no esperamos que sean deseables o que nos guste llevarlos a cabo. Para él la vida virtuosa o el buen carácter alcanza la plenificación como vida que establece una *hexis* (hábito) a lo largo de variadas circunstancias, de modo tal que procura un parecido respecto de sí misma, concordante con el *telos* de la vida. En *Crisis*¹⁴ se afirma que la personalidad madura, como posibilidad del ser humano, se pregunta inicialmente si, en el curso de su vida, quiere estar presente en todos sus esfuerzos, tomados en conjunto, así como en la realización individual, efectiva, de la propia vida o si se quiere vivir la vida como partes de un mosaico. Los seres humanos maduros pueden ser insensibles a las posibilidades que tienen de ser agentes y conocedores, esto es autores de actos morales y de juicios genuinos. Pueden no responder por un sí mismo mejor. Si preguntamos si hay que alabar o culpar a alguien porque esto es así o si alguien procede de esa manera a sabiendas, es porque estamos convencidos de que es mejor saber que no saber lo que se hace. Saber lo que se hace está en relación con tomas de posición y es a través de las tomas de posición como se llega a ser persona.

¹³ Husserl, E., *Hua XIV*, p. 172ss. Cf. Iribarne, J.V., *La intersubjetividad en Husserl*, o.c., t. II, p. 213ss.

¹⁴ Husserl, E., *Hua VI*, p. 485.

III. Las "tomas de posición"

Dijimos más arriba que la fenomenología de Husserl exhibe en el grado más alto de constitución, el de la monadología social, la conciencia moral despierta de las mónadas. En ese estrato se hace manifiesta una configuración de sentido que emerge de "tomas de posición" en el proceso de devenir persona. Se trata de la sucesión de tomas de posición activas por parte de la conciencia despierta, en relación con el ámbito de lo constituido en cada caso por parte de la "persona".

De la articulación de las tomas de posición resulta la historia de un yo. Partimos de la temporalización fluyente, esto es de la historicidad del acontecer en el plano de lo mundano y en el personal.

En el primero de los artículos escritos para la revista japonesa *The Kaizo* que aquí designamos con el título general de *Renovación*, publicados en el año 1924, Husserl expresa brevemente la marca característica de la historicidad cuando reclama para el momento que vive: "Algo nuevo debe ocurrir"¹⁵, como salida de lo que once años más tarde denunciará como crisis de la ciencia y de la humanidad europea a partir de la aplicación exclusiva del modelo de la matemática a todos los ámbitos de la realidad del mundo. "Algo nuevo debe ocurrir" es un llamado a hacerse cargo de la historia que en Husserl pasa, en primer lugar, por hacerse cargo cada uno de su historia personal. Se trata de un llamado a la responsabilidad. Para el filósofo la primera conversión en la historia personal es la opción por la actitud fenomenológica a partir de la aplicación de la reducción trascendental. Esa es ya una "toma de posición" que produce una transformación radical. Sin embargo, en lo que sigue no volvemos a aludir a esa transformación que sólo se aplica a quienes hacen fenomenología. Sólo la mencionamos como un primer ejemplo de "toma de posición" y como caso en que la actitud teórica no es separable de la actitud práctica, convicción que, en cierto sentido, es propia del pensamiento de Husserl.

¹⁵ Husserl, E., *Erneuerung. Ihr Problem und ihre Methode. Hua XXVII*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers, 1989, p. 4.

En *Renovación*, el filósofo contrapone a la racionalidad de las “exterioridades” de la naturaleza, reguladas por la forma espacio-temporal, la “interioridad” de cada realidad espiritual singular, esto es, una vida de conciencia referida a un “yo” como polo que centra los actos conscientes singulares¹⁶. En el tercer artículo de *Renovación*, toma como punto de partida la capacidad de la conciencia de ser conciencia de sí misma y, en el caso que consideramos, conciencia de sí misma como persona, con capacidad de reflexión sobre sí misma y sobre las tomas de posición, o sea los actos personales vinculados a su vida: actos de conocimiento de sí mismo, de valoración de sí mismo y de determinación práctica de sí mismo en actos de querer ser de una determinada manera y de autoconfigurarse¹⁷. El ser humano juzga lo bueno y lo malo, lo valioso y lo que no lo es y al mismo tiempo estima sus actos, sus motivos, sus medios y sus fines así como el ámbito total de sus posibilidades prácticas. Por fin, estima también su propio “carácter” práctico, sus rasgos, capacidades, disposiciones en la medida en que determinan el modo y la orientación de su praxis posible, que en un principio puede aparecer como un *habitus* originario anímico que organiza toda actividad¹⁸; por este camino va generando su propia historia.

En los textos de *Renovación*, Husserl hace explícito su interés por los actos personales. Dice “Prestemos atención al modo peculiar de los *actos personales específicos*. El ser humano, en lugar de abandonarse a los impulsos pasivos no-libres y de ese modo *ser movido afectivamente*, en sentido lato, tiene también la propiedad esencial de *actuar por sí, en actividad-libre*, a partir de su yo-centro, la de tener experiencia en una actividad personal o libre (por ejemplo, observando), de pensar, de valorar y de producir efectos en el mundo circundante del que tiene experiencia”¹⁹.

El primer rasgo que tomamos en consideración en esta “interioridad” que se “exterioriza”, vale decir, que se manifiesta a sí misma, es la indubitabilidad de su darse en coincidencia consigo mismo de lo

¹⁶ *Ibid.*, p. 8.

¹⁷ *Ibid.*, p. 23.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*, p. 24.

que es dado y aquello a quien se da. Un texto de *Filosofía primera*²⁰ es apto para ser tomado como expresión de lo que decimos: “Entonces el ser del yo es siempre ser para sí, es siempre ser y ser para sí mediante el aparecer a sí mismo, mediante un aparecer absoluto en el que lo que aparece es necesario”. Está claro aquí que la necesidad con que aparece lo que aparece caracteriza de manera radical la relación de la “interioridad” con su “exteriorización”. Se trata de la relación de inmediatez que Descartes señaló en el ámbito del *cogito* y que en nuestros días ha sido denominada con acierto por Thomas Prufer, “genitivo” y “dativo de manifestación”²¹. El genitivo de manifestación nombra el aparecer *de* lo que aparece al dativo de manifestación, o sea *a* quien aparece. En este único caso se da coincidencia entre la aparición del ser para sí que aparece y el ser para sí a quien se aparece. La reflexión, vuelta sobre la constitución de la corriente de conciencia, sus habitualidades, su estilo de constitución y el mundo intersubjetivamente constituido que intenciona, no difieren del dativo de manifestación. El fluir originario aparece en su aparecer indubitable y, como aparecer, aparece siempre de manera adecuada. Así como es posible reconocer como inadecuada y falible la experiencia de objetos trascendentes, la experiencia originaria de sí mismo no yerra cuando la interioridad se exterioriza para sí. La reflexión trascendental desvela estructuras en funcionamiento y, básicamente, la estructura del fluir originario que está pre-reflexivamente ahí. Dice Husserl: “Yo tengo como mónada mi vida inmanente en mi tiempo inmanente como forma de ser, forma-coexistencia de esta vida y como unificada en esta forma y en la síntesis de la inmanencia que constituye el ser temporal identificable, idéntico, precisamente el ser de las vivencias monádicas y de los enlaces de vivencias”²².

En el manuscrito A V 22²³, Husserl afirma que “el ser humano comienza a ser un ser humano maduro con la constitución de su horizonte de vida total futuro; a partir de ahí tiene permanentemente un

²⁰ Husserl, E., *Erste Philosophie, Hua VIII*, The Hague: M. Nijhoff, 1959, p. 412.

²¹ Citado por Hart, James, *o.c.*, p. 43ss.

²² Husserl, E., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Hua XV*, The Hague: M. Nijhoff, 1973, p. 636.

²³ Agradecemos a las autoridades del Archivo Husserl, Lovaina, el permiso para citar textos del Ms. A V 22.

pasado total con el notable comienzo de la fundación de este horizonte como el del futuro práctico y en relación con esto una unidad de la 'voluntad'. Esta unidad es siempre una unidad de validez pre-dada. Tal como la unidad del mundo es pre-dada por una unidad de creencia, así también es constituida pasivamente la unidad de la voluntad que todavía no es expresamente una voluntad respecto de la unidad de mi existencia y de mi vida, lo que será la voluntad de tener un verdadero ser"²⁴.

En el comienzo de la historia de cada ser humano ético el horizonte vital es un horizonte viviente aunque todavía no ha sido descubierto. El ser humano es consciente del horizonte, de sus concordancias, de sus puestas en cuestión de las concordancias así como de las supresiones de convicciones singulares por arrepentimiento.

Es posible señalar en el yo-polo dos momentos contrapuestos: 1) El yo afectado y arrastrado —que sigue sin querer y reacciona en ausencia de su voluntad, en diversos modos pasivos, y 2) el yo que se comporta activamente, con modos de actuar, sea por inclinación o por deber. A este yo concierne la conservación del propio sí mismo pero también la parálisis de la voluntad y la voluntad oscilante, en los dos casos se trata de modos de la voluntad²⁵.

Ser en el mundo práctico, en el que el existente se construye, implica inserción en la tradición, que no es otra cosa que vida intersubjetiva pretérita decantada en la cultura. El ser humano maduro lleva consigo lo que aprendió de sus padres siendo niño.

El mundo que está a la mano es pre-dado y produce efectos en el ser humano maduro, como ocurre con la elección. Ser sastre es una opción que ofrece el mundo pre-dado a la mano y es una opción que hace a la organización de la vida personal. Por ésta y otras opciones semejantes se hace manifiesto cómo en un determinado momento, cuando emerge la persona ética, lo hace sobre una tradición asumida y sólo surge como persona plena al asumir la decisión de serlo como constituida por sí misma, por una elección libre, por querer darse una normativa apodíctica, querer la propia absoluta autenticidad. La persona "sabe lo que quiere"²⁶.

²⁴ Husserl, E., Ms. A V 22, p. 3.

²⁵ *Ibid.*, p. 5.

²⁶ *Ibid.*, p. 6.

La persona concreta ejercita una voluntad de vida universal, la unidad de una voluntad respecto de una meta vital a la que es necesario apuntar para ser plenamente ser humano, persona total, ser humano pleno que es “algo”. Esta meta vital me gobierna como ser humano pleno y al dejarla de lado soy infiel a mí mismo. “La persona vive auténticamente cuando se vive como consecuentemente auténtica”²⁷. Si esto fuera la caracterización última del proceso de personalización parecería que de este modo concluye su carácter histórico, se llegaría a ser persona como “por asalto”.

Originariamente opto por mi ideal, sin crítica, hasta puedo asumirlo sin formularlo. Convivo con otros, critico sus ideales vitales. Puede llegar el momento en que mi propia posibilidad práctica se quiebre, sobreviene la modalización de mi creencia en mi ideal: la duda, que puede ser seguida por confirmación o rechazo.

Ese es nuestro camino hacia una forma de vida apodéctica que, sin embargo, nunca se alcanza como tampoco se alcanza nunca un sentimiento de satisfacción en forma apodéctica. Lo que para Husserl está claro es que una vez emprendido el camino de la personalización no puedo querer lo que no tiene valor, no puedo pronunciar el *Fiat* si preveo que la realización me llevará al arrepentimiento. Eso sería un contrasentido volitivo, una irracionalidad práctica.

No se trata de que el sujeto como una personalidad estable se ubique respecto de la cosa, que logre el carácter absoluto de la *diathesis* (en el sentido del pensamiento estoico) que se exprese, dice Husserl, en que “así soy yo y así como soy, así se decide esto: yo como éste [que soy] no puedo de otro modo”²⁸. Husserl denomina “re-fundación” a cada nueva toma de posición; al principio ella no es sostenida por convicciones activas arraigadas, luego estas convicciones nuevas van adquiriendo estabilidad en las supresiones sucesivas de antiguas convicciones y actitudes. El ser humano valora asegurar la certeza, “tal vez penosamente adquirida”. Alcanzar una motivación convincente permite instituir una nueva certeza.

En síntesis, la aproximación husserliana a la *hexis* aristotélica y a la *diathesis* estoica y la clave de su concepto de personalidad están

²⁷ *Ibid.*, p. 7.

²⁸ Husserl, E., *Hua XXVII*, p. 75.

indicadas en la palabra alemana *Stellungnahme*, toma de posición²⁹. Un acto de toma de posición se lleva a cabo como una *diathesis* como estabilidad de carácter y una *hexis*, vale decir, un *habitus*, y también con el sentido contemporáneo del término “actitud”, o sea, una disposición hacia la repetición de actos de toma de posición en circunstancias similares.

La toma de posición establece cierto tipo de mismidad; produce una actitud o disposición, pasiva o activa (sea cognitiva, volitiva o afectiva) tal que tiende a reiterarse en el flujo de la vida del sujeto en que ha sido instituida.

IV. La “reducción ética”

Interesa señalar que entre las sucesivas tomas de posición auto-reflexivas hay una que trasciende el flujo de la relatividad que les es propia. No tiene que ver con ninguna de esas tomas de posición porque, a diferencia de ellas, apunta a la universalidad de la totalidad de la vida. La totalidad es tomada en consideración con vistas a ordenarla y darle forma de acuerdo con el ideal racional, ideal de vivir en cada momento en el modo en que verdaderamente quiero ser. Se trata de lo que J. Hart denomina “reducción ética”. Ella es única entre todos los acontecimientos mentales en la corriente de la conciencia, porque hace posible una transformación de la corriente. Todos los actos singulares y aún las actitudes más o menos estables de tomas de posición reciben una modificación distintiva por parte de la voluntad subsiguiente a la reducción ética, esto es de la resolución que abarca el todo de la vida³⁰. Ahora ellas se realizan o se sostienen sólo en la medida en que concuerdan con esta anticipación universalizante de la voluntad³¹. Por eso, el efecto de la reducción ética es que evaluamos todos los componentes de nuestra vida a la luz de la voluntad general o síntesis que brota de la vida.

²⁹ Cf. Hart, James, *o.c.*, cap. II, p. 52ss.

³⁰ *Ibid.*, p. 28.

³¹ Cf. Iribarne, J.V., “La cuestión de la libertad en el pensamiento de Husserl”, en: Rizo-Patrón, Rosemary (Ed.), *El pensamiento de Husserl en la reflexión filosófica contemporánea*. Lima: PUCP/Instituto Riva Agüero. 1993, pp. 3-20.

La reducción ética es una forma idealmente orientada de hacernos nosotros mismos; las personas no sólo tienen intenciones, deseos, etc., sino que intencionan que tienen intenciones, deseos, etc. Así la reflexión de la reducción ética hace posible que uno tenga una identidad personal en sentido fuerte, porque a pesar de las circunstancias se puede trascender lo inoportuno, por ejemplo tomar esta posición o decidir tener esta volición que perdurará “de ahora en adelante”. En la medida en que no somos capaces de intencionarnos a nosotros mismos de este modo, estamos sometidos, sea lo que sea lo que nos ocurra. Esta voluntad universal o regulación de la propia vida tiene el efecto de confirmar o negar actos de voluntad pasados y disposiciones pasadas que no sean concordantes con ella. De este modo la “reducción ética” funciona como una disposición habitual para guiar y criticar³².

Tal vez pueda resumirse lo dicho hasta aquí señalando que en esta exteriorización del proceso de constitución de la persona, en su historicidad orientada hacia una meta, el paso de la estabilidad a los cambios es el paso de las sucesivas tomas de posición activa a su instalación pasiva como creencia y a la subsiguiente modalización de la creencia, hasta llegar al momento ¿ideal o real? de la vigencia de la reducción ética.

V. *El ideal de la persona moral como areté*

En Husserl la persona puede siempre ser caracterizada por la habitualidad de una voluntad general que circunscribe el todo de la vida. En su forma mínima es el estrato pasivo-sintético más originario porque es pre-personal, es un estrato que persiste y se anuncia a sí mismo en las necesidades elementales e instintos de esta forma originaria de ser presencia. Esta síntesis pasiva originante es una unidad débil porque es pre-personal, o sea que tiene tanto una existencia cuasi-unificada como imprevisible. Pero ya aquí hay una suerte de tendencia hacia actos voluntarios de orden-más-alto que lucha por establecer una vida con rasgos de universalidad y consistencia. Esta vida establecida alcanza ella misma una versión más pura de su *telos*

³² Hart, James, *o.c.*, p. 29.

en una voluntad ética incondicionada, esta voluntad también puede ser considerada como una toma de posición, que mediante la “reducción ética” busca circunscribir y unificar la vida de modo similar al modo en que un acto particular, como decidir llevar a cabo un trabajo de investigación, abarca una infinita multiplicidad de actos.

La orientación centrífuga de la subjetividad trascendental constituye con determinado “estilo” el mundo, sus objetos y procesos y, en correlación con ese mundo, una identidad de vida personal. Se trata de la “personalidad” como identidad anexada al yo, configurada por actos motivados por el mundo de la vida, sometida a interrupciones, confirmaciones y cambios. Tal identidad implica un estilo y un carácter en el que sedimentan las tomas de posición. No se trata de una experiencia más en la corriente de vivencias ni del yo-polo que sostiene las habitualidades. La identidad personal se caracteriza porque se sabe en el mundo hacia el que se orienta como una totalidad, producto de actos que imprimen en el sí mismo una cierta cualidad: la de un agente decidido a regularse a sí mismo de una determinada manera “de ahora en adelante”. Pero esa determinación no es la de una continuidad persistente sino que implica riesgo, un riesgo que procede de la fuente irracional, “sorda”, velada a la mirada de la conciencia. Por eso la identidad es siempre presuntiva y en transición. Manfred Sommer³³, quien ha estudiado ese carácter transitorio de la identidad, señala que la identidad es propia de quien vive “una” vida a sabiendas de que es “su” vida. Ella representa un modo de totalización de la propia existencia, sin embargo, ese carácter totalizador no excluye la transitoriedad.

El logro pero también la tendencia hacia el logro de la identidad equivale al ejercicio de la *areté* propia de la vida vivida como existencia personal.

VI. La entelequia divina, telos de la persona moral, como areté

¿Cómo se da la búsqueda de coherencia y cómo se vincula con el *telos* como entelequia divina?

³³ Sommer, M., *Identität im Übergang: Kant*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1988, pp. 14-15.

Husserl tiene conciencia del lugar esencial de los momentos de transición: las tomas de posición fundacionales corresponden a momentos de transición. El filósofo busca un estilo definitivo, una forma para todas las tomas de posición de la vida. Esta forma, como un ideal, debe ser de algún modo predominante en los procesos que, eventualmente, llevan al cambio.

La razón propia de las tomas de posición no puede contradecirse a sí misma, la dinámica manifiesta expresa la búsqueda de una coherencia cada vez más perfecta. Sin embargo esta aspiración no agota el sentido de lo que es posible interpretar como concepción de la *areté* en Husserl.

Puesto que la subjetividad singular es, en Husserl, intersubjetiva, reencontramos la vigencia de esa intersubjetividad radical en la organización de la persona moral. La responsabilidad por sí mismo —vinculado a un dar respuesta a un llamado, una vocación— no es separable de la responsabilidad por el Otro y por hacer posible su respuesta a aquello hacia lo que él/ella es llamado. En otro lugar³⁴ hemos dado razón de lo que, a nuestro entender, es el fundamento trascendental de ese valor equiprimordial del *ego* y el *alter*. Aquí nos limitamos a destacar que esa preocupación por el Otro no se restringe, *de derecho*, a aquél a quien *de hecho* podamos alcanzar. La intención es de cuño universal. Por eso, cuando Husserl reflexiona³⁵ sobre el espíritu comunitario toma en consideración el amor y reconoce cierta jerarquía en el orden de los amores y coloca el amor ético o universal en una posición superior respecto de otras formas del amor.

K. Schuhmann³⁶ destaca —al hacer referencia al contenido apriorístico de la idea de contrato en Husserl— que “en la mónada singular gobierna una tendencia originaria a la comunitarización, pero ésta ha de ser todavía constituida como tal en el plano de la conciencia de sí mismo autónoma: un proceso que corresponde al carácter general racional de subjetividad e intersubjetividad”. Por eso, en la in-

³⁴ Iribarne, J.V., “Interpretación ética de la ‘interpretación’ fenomenológica”, en: *Cuadernos de ética*, N° 8 (1989), pp. 33-35.

³⁵ Husserl, E., *Hua XIV. Gemeingeist I*, p. 165ss.

³⁶ Schuhmann, K., *Husserls Staatsphilosophie*, Freiburg-München: Karl Alber, 1988. Se cita según la versión española: *Teoría husserliana del Estado*, Buenos Aires: Almagesto, 1994, p. 35.

interpretación de Schuhmann, el Estado es para Husserl una respuesta a partir de la finitud que resulta de la actualización finita del *telos* del todo de las mónadas. Por esa razón debe ser superado “en el marco de la humanidad racional orientada a alcanzar su autonomía”³⁷.

La realización del *telos* opera como una meta ideal y, como tal, es inalcanzable. Ese polo atractivo, ese *topos* ideal, donde la interrelación monádica sería perfecta, es lo que Husserl denomina “entelequia divina”.

Lo divino se halla en relación con el “estar despierto”. Siguiendo la interpretación de James G. Hart, en la concepción husserliana, lo divino, ni duerme ni muere, tampoco olvida el ideal porque, en un sentido formal, coincide con el ideal. Pero aunque es eternamente consistente consigo mismo, no es actual ni eternamente todo lo que puede ser. Además nunca entra en colapso ni es atrapado por las mónadas afectantes que forman parte de su ámbito. Al estar despiertas, esto es, apuntando hacia la toma de posición ideal (de lo debido absoluto) las mónadas humanas no intencionan la voluntad divina de un Otro sino que la voluntad divina es efectuada por su intermedio.

Para Husserl todo esforzarse genuinamente humano está dirigido a la idea de Dios como un límite absoluto, un polo que se halla más allá de toda finitud. Los rasgos de este pensamiento orientado por la afirmación de una entelequia divina podrían resumirse como sigue: la fenomenología trascendental funda una teoría pura que es sólo un momento hacia una praxis más alta: la creación de un *Gotteswelt*, el mundo de una persona divina de orden superior mediante el amor universal ético. Las mónadas “despiertas”, que apuntan hacia la toma de posición ideal de “lo debido absoluto”, son la mediación por la que se realiza la voluntad divina, mediatizada, entre otros, en el ámbito político y el pedagógico. La entelequia divina que constituye el mundo de las mónadas finitas actúa como gobierno y “persuasión” de la creatividad hylética fáctica; llegar a ser agentes personales implica tener fe en la realizabilidad de la idea infinita.

³⁷ *Ibid.*, p. 138.